

Вестник Московского университета

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

Серия 7 ФИЛОСОФИЯ

Издательство Московского университета

LOMONOSOV PHILOSOPHY JOURNAL

Том 48 • № 3 • 2024 • МАЙ – ИЮНЬ

Выходит с 1977 г. один раз в два месяца

Published once in two months

СОДЕРЖАНИЕ

История философии

- Рухмаков М.И. Блаженный Августин в университетском курсе
Б.Н. Чичерина 3
- Сартаков Е.В. «Знакомый незнакомый старик». В.В. Биbihин
читает дневники Льва Толстого 19

Философия и методология науки

- Федоров К.Ю. Концепция мема как методологический инстру-
мент 26

Философия культуры

- Седых О.М. Концепт культуры в цифровой антропологии 44

Философия образования

- Гулевая А.Н., Дыдров А.А., Невелева В.С. Образ человека
в проективно-реформистских и экзистенциально-антропологиче-
ских дискурсах о современном образовании 61

Философия политики

- Никандров А.В. Проблема происхождения языка в философско-
лингвистических концепциях Н.Я. Марра и Л. Нуаре 78

Религиоведение

- Полунов А.Ю., Сафронова А.Л. Буддизм в воззрениях рос-
сийских ученых, общественных деятелей, публицистов (вторая
половина XIX — начало XX в.). 95
- Щипков В.А. Концепт «секуляризация» в трудах Германа Люббе. 112

CONTENTS

History of Philosophy

- R u k h m a k o v M.I. St. Augustine in the university course of B.N. Chicherin 3
- S a r t a k o v E.V. “Known and unknown old man”. V.V. Bibikhin reads the diaries of Leo Tolstoy 19

Philosophy and Methodology of Science

- F e d o r o v K.Yu. The concept of meme as a methodological tool 26

Philosophy of Culture

- S e d y k h O.M. The concept of culture in digital anthropology. 44

Philosophy of Education

- G u l e v a t a y a A.N., D y d r o v A.A., N e v e l e v a V.S. The image of man in projective-reformist and existential-anthropological discourses on modern education 61

Philosophy of Politics

- N i k a n d r o v A.V. The problem of the origin of language in philosophical and linguistic conceptions of Nikolai Marr and Ludwig Noiré 78

Religious Studies

- P o l u n o v A.Yu., S a f r o n o v a A.L. Buddhism in the views of Russian academicians, political figures, publicists (the second half of the XIX — early XX century) 95
- S h c h i p k o v V.A. “Secularization” in the works of Herman Lübbe. 112

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ



Научная статья

УДК 141:276 (172.3)

doi: 10.55959/MSU0201-7385-7-2024-3-3-18

БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИН В УНИВЕРСИТЕТСКОМ КУРСЕ Б.Н. ЧИЧЕРИНА

М.И. Рухмаков

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
119991, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус «Шуваловский»,
г. Москва, Россия

Аннотация. Рассматривается политическое учение Аврелия Августина об отношении Церкви и государства в оценке видного русского философа, историка и правоведа второй половины XIX в. Б.Н. Чичерина, основные стороны политико-правовой концепции которого освещены в контексте его фундаментального труда по истории политических учений, отдельная глава которого была посвящена творчеству блж. Августина (раздел про Августина вошел в первый том «Истории политических учений», опубликованный в 1869 г.). Акцент делается на скептическом взгляде Чичерина на теократическую модель правления, с которой нередко в литературе принято связывать фигуру гиппонского епископа, а также на полемике блж. Августина с донатистами, поскольку проблема свободы совести и применения государством принудительных мер в отношении раскольников была для Чичерина крайне актуальна в контексте внутренней ситуации в Российской империи. Делается вывод о том, что Чичерин как сторонник независимого от Церкви государства и расширения гражданских свобод в своем историческом анализе ограничивается преимущественно критикой Августиновой концепции «Града Божия».

Ключевые слова: философское наследие блж. Августина, правовое учение Б.Н. Чичерина, отношение Церкви и государства, теократия, свобода совести, донатисты

HISTORY OF PHILOSOPHY

Original article

ST. AUGUSTINE IN THE UNIVERSITY COURSE OF B.N. CHICHERIN

M.I. Rukhmakov

Lomonosov Moscow State University, Leninskie Gory, Moscow, Teaching
and Scientific Building “Shuvalovsky”, 119991, Russia

Abstract. The article examines the political teaching of Aurelius Augustine on the relationship between Church and state in the assessment of the outstanding Russian philosopher, historian and jurist of the second half of the XIX century B.N. Chicherin. The author determines the principal aspects of the political and legal conception of Chicherin in the context of his fundamental work on the history of political doctrines, a separate chapter of which was devoted to the work of St. Augustine (the section about Augustine was included in the first volume of the “History of political doctrines”, published in 1869). The author focuses on Chicherin’s skeptical view of the theocratic model of government, with which it is often customary in the literature to associate the figure of the Bishop of Hippo. Special attention is paid to Augustine’s polemic with the Donatists, since the problem of freedom of conscience and the use of enforcement measures by the state against dissenters was extremely relevant for Chicherin in the context of the internal situation in the Russian Empire. The author concludes that Chicherin limits his historical analysis mainly to criticism of Augustine’s concept of the “City of God”, as a supporter of the independence of Church and state and the development of civil liberties.

Keywords: St. Augustine’s philosophical legacy, the legal doctrine of Chicherin, the relationship of Church and state, theocracy, freedom of conscience, donatists

1

Масштаб и выдающаяся роль фигуры Аврелия Августина (354–430) — крупнейшего христианского мыслителя и одного из отцов Церкви, носящего в западной богословской традиции титул «святой» и именуемого на Востоке «блаженным», в формировании средневекового и всего последующего западноевропейского мировоззрения никогда не подвергались сомнению. На сегодняшний день на Западе наследие Августина столь же живо в современных политических дебатах, как и среди академических специалистов¹. На этом фоне

¹ Как отмечает в своей статье зарубежная исследовательница Дж. Скотт, влияние Августина на политическую мысль резко возросло именно после Второй мировой войны, отразив изменчивость и двусмысленность общественной жизни

отечественная наука заметно уступает по степени исследованности творчества блж. Августина. Связано это прежде всего с тем, что внутри православия исторически гораздо более настороженно относились к его учению, видя в Августиновых трудах целый ряд спорных, с точки зрения догматического богословия, мест, которые перешли от него в католичество и протестантизм. Но, несмотря на это, на Востоке всегда признавали его авторитет как великого отца Западной Церкви и просто не могли пройти мимо столь масштабной и влиятельной фигуры².

В частности, к первой половине XIX в. личность и идеи Августина постепенно становятся предметом интереса передовой части русского общества — разные оценки его личности и трудов можно встретить как со стороны славянофилов (И.В. Киреевский, А.С. Хомяков), так и западников (Т.Н. Грановский, А.И. Герцен). И уже ко второй половине века можно было говорить о начале систематического изучения различных аспектов наследия христианского мыслителя в университетской и духовно-академической среде: рассматривались проблемы биографии и исторического портрета Августина, его антропологии и этики, педагогических идей, философии истории, догматики, а также онтологии и гносеологии. Не были обделены вниманием и социально-политические взгляды Аврелия Августина, в частности его концепция общественного устройства и отношения Церкви к государству.

Одним из первых авторов по светской линии, кто решил подробно проанализировать и оценить политическую сторону Августинова учения, стал Борис Николаевич Чичерин (1828–1904) — видный русский философ, историк и юрист второй половины XIX в., по своим убеждениям «либеральный консерватор» или «консервативный либерал» (как его охарактеризовал П.Б. Струве), создавший фундаментальные сочинения в различных областях российской науки и внесший заметный вклад в развитие отечественной философии и общественно-политической мысли.

Уникальной работой, за которую принято высоко оценивать заслуги Чичерина как историка политико-правовых идей, стал его пятитомный труд «История политических учений» (1869–1892). В его основу были положены лекции, которые он на протяжении шести

в эту переходную эпоху в вопросах о моральных границах вмешательства государства, свободе воли индивида и роли гражданского общества по аналогии с переходной эпохой в жизни Западной Римской империи IV–V вв., на которую пришлось творчество великого христианского апологета [1, 658].

² Достаточно подробный обзор истории изучения наследия блж. Августина в России дает прот. Павел Хондзинский (см.: [2]).

лет читал на юридическом факультете Московского университета до того, как покинул свою профессорскую должность в знак протеста против нарушения прав университетской автономии. В «Истории политических учений» не только наиболее развернуто представлена политическая философия и философия истории самого Чичерина, но и дано подробное изложение всех наиболее значимых, по его мнению, концепций государственного устройства. Б.В. Емельянов в своей монографии о Чичерине приводит данные о том, что только упомянутых мыслителей в его труде более двухсот, «причем политические взгляды большинства из них подвергнуты тщательному анализу» [3, 84].

Для Чичерина «политическое учение» — это некоторая политическая теория внутри значимой философской системы, которая появилась на определенном этапе практического развития государственных учреждений; ретроспективное осмысление философами основных проблем политики³. Так, отдельный раздел в первом томе посвящен периоду патристики и конкретно наследию Аврелия Августина, а также его влиянию на средневековую и новоевропейскую мысль. Помимо этого, Чичерин касался фигуры христианского апологета и в другом своем масштабном труде «Курс государственной науки» (1894–1898) — в главе об отношении государства к Церкви.

2

Следует подчеркнуть, что взгляды Б.Н. Чичерина в значительной степени сформировались еще в годы его обучения на юридическом факультете Московского университета (1845–1849) под влиянием таких известных профессоров, как К.Д. Кавелин, П.Г. Редкин, С.М. Соловьев и Т.Н. Грановский. Правовед примкнул к государственной школе русской историографии, решающее влияние на которую оказало учение Гегеля о диалектическом раскрытии Духа как ключа к историческому процессу, развивающемуся в сторону большего расширения индивидуальной свободы. На его верхней ступени оказывалось современное европейское государство (в форме конституционной монархии), представляющее собой общность социальных отношений, основанную на личной свободе и равенстве всех граждан перед законом.

³ Е.Н. Мошелков указывает, что понятия «история философии права» и «история политических учений» в то время считались идентичными, но университетские профессора, чтобы избежать возможной критики «сверху», предпочитали использовать первый вариант, а покинувший уже на тот момент университет Б.Н. Чичерин отдавал предпочтение второму понятию (см.: [4, 6]).

По определению Чичерина, «государство есть союз народа, связанного законом в одно юридическое целое, управляемое верховною властью для общего блага» [5, 3], а его высшая цель состоит в сочтении свободы и порядка. Но, несмотря на то что Чичерин — убежденный государственный, он признает свободного индивида с его правами и интересами основным сущностным элементом государства. Консервативная сторона его философии лишь настаивает на том, что свобода личности никогда не должна доходить до крайних форм, где государству становится невозможно выполнять свои задачи (в качестве примера он приводит ситуацию в современной ему Англии). Зарубежный исследователь А. Келли отмечает, что консерватизм Чичерина проистекал из старогегельянской интерпретации диалектики как оправдывающей сохранение действующей власти и выступающей против ее низвержения [6, 203].

Русский философ разделяет свободу внешнюю, регулируемую правовым законом и реализующуюся внутри гражданского общества и свободу внутреннюю, которая управляется одним лишь нравственным законом и совестью. Конечно, внутренняя свобода может проявляться посредством определенных действий, переходя тем самым в свободу внешнюю, но в духе классической либеральной концепции прав и свобод Чичерин настаивает, что правовое принуждение тут становится допустимо лишь в том случае, если начинает нарушаться свобода другого. Таким образом, различие между правом и нравственностью, по Чичерину, носит качественный, а не количественный характер (за стремление подчинить и вывести право из нравственного идеала правовед критиковал Вл. Соловьева и в особенности его определение «право как минимум Добра») — нравственный закон обязывает, но не принуждает, юридический или государственный закон же обязывает и принуждает. Однако он уточняет, что повиновение государственному закону имеет свои пределы: «Когда государство распоряжается в собственно ему принадлежащей области общественных отношений, повиновение должно быть полное, и ссылки на совесть быть не может. Но когда оно, выходя из пределов, поставленных ему собственной его природой и существом юридического закона, хочет насилловать совесть человека в той области, в которой она не может сложить с себя ответственность за совершенное дело, тогда безусловная обязанность повиновения прекращается» [5, 27]. В качестве исторического примера, как может поступить человек, оказавшись в подобных условиях, Чичерин приводил подвиги христианских мучеников первых трех веков, не повиновавшихся приказаниям властей поклоняться идолам.

Здесь следует уточнить отношение Чичерина к религии в целом и к христианству в частности. По его собственному признанию, он поступал на юридический факультет «искренним сыном Православной Церкви» [7, 20], но уже в скором времени под влиянием светской университетской атмосферы и в первую очередь в связи с увлечением гегелевской философией «от его младенческой веры не осталось ничего» [7, 40]. Позднее философ вспоминал, что на последующие пятнадцать лет православную веру, которую он посчитал «отжившей религией», для него заменяла вера в науку и будущую религию Духа. Переломным оказалось начало 1865 г., когда Чичерин во время путешествия по Италии перенес тяжелое заболевание тифом и, находясь при смерти, ощутил острую необходимость присутствия в бытии человека Бога как живого Существа, а не просто как суммы метафизических начал. После выздоровления он впервые за много лет исповедовался и причастился, а христианство из религии прошлого стало в его философской системе тем местом, в котором нравственность находит самую твердую опору⁴.

Критически перерабатывая идеи Гегеля, Чичерин дополняет положение немецкого мыслителя о трех союзах — семья, гражданское общество и государство — четвертым, не менее важным элементом — церковной организацией. Своеобразное «переворачивание Гегеля» присутствует у Чичерина и в иерархии ступеней развития Духа, где религия ставится выше теоретической философии: «Философия относится к религии, как чистая мысль к живому единению, т.е. как отвлеченно-общее начало к конкретному единству» [8, 226]. Хотя нравственный закон, по Чичерину, вытекает из самой природы человека как разумно-свободного существа, именно религией человеческая совесть связывается и направляется. Из этого выходит его определение Церкви как общественного союза, опирающегося на внутреннее свободное отношение любви человека к Богу, в котором люди обретают нравственную опору и руководство.

Для Чичерина глубинный принцип свободы неотделим от христианства, где даже грехопадение понимается как акт свободной воли. «Церковь, со своей стороны, никогда не может нарушить свободы совести, ибо церковная власть принудительной силы не имеет. Она может действовать только силой нравственной, следовательно, путем свободы» [5, 266]. Но Чичерин, конечно, понимал, что в церковной истории было много примеров обратного — принуждения к вере и борьбы с инакомыслием, поэтому отдельную

⁴ В вышедшей в 1879 г. книге «Наука и религия» Б.Н. Чичерин подробно изложил свои мысли о том, как должно быть устроено взаимное отношение этих двух важнейших явлений человеческой жизни.

главу в своем «Курсе государственной науки» он посвящает отношению государства к Церкви. Поскольку свобода совести, по его мнению, оказывается под угрозой именно в ситуации, когда церковная власть получает поддержку от власти государственной, обладающей принудительной силой. Тесный союз Церкви и государственной власти, согласно Чичерину, противоречит существу их обоих: «Государство проникается чуждыми ему церковными началами и становится судьей религиозной истины, которую оно водворяет силой внешнего принуждения, через что оно является деспотическим. А, со своей стороны, нравственная сила церкви превращается в силу материальную; вместо живой веры устанавливается насильственное повиновение, через что коренное начало церковного союза получает превратный характер» [5, 266–267]. В этой связи неудивительно достаточно негативное отношение Чичерина к теократической модели правления. Он ставит ей в вину искажение смысла Писания и конкретно слов Христа: «Царство Мое несть от мира сего», и поэтому считает, что средневековая борьба пап и германских императоров «неизбежно должна была кончиться победой последних» [5, 131].

Таким образом, по Чичерину, должна существовать определенная дистанция между Церковью и государством, чтобы первая сохраняла свой моральный облик, а второе — свой прогрессистский дух. Чичерин пишет, что нравственная сторона политики состоит не в принуждении к нравственности, потакая господствующей Церкви, а в последовательном направлении народа к достижению общего блага. Единственное исключение для ограничения прав верующих философ оставляет в отношении сект, отрицающих государственную власть и исповедующих деструктивные, противные нравственности начала, ведущие к преступным деяниям (например, скопцы и мормоны). «Однако, за этими исключениями, всякое вероисповедание должно быть терпимо, в силу свободы совести» [5, 293]. Последовательно следуя своим принципам, Чичерин выступал за отмену в России ограничений гражданских прав старообрядцев, штундистов, евреев и других конфессиональных групп⁵, в качестве

⁵ Г.В. Бежанидзе в своей статье приводит примечательный эпизод обращения к авторитету Августина в середине XIX в., когда в связи с воцарением императора Александра II была возобновлена дискуссия о необходимости смягчения государственной политики по отношению к раскольникам и для аргументации позиции Святейшего Синода чиновником особых поручений обер-прокуратуры К.К. Зедергольмом была составлена пояснительная записка, в которой помимо ссылок на канонические правила и примеры из церковной истории также использовались цитаты из двух антидонатистских писем Августина, в которых тот обосновывал необходимость государственного принуждения еретиков (подробнее об этом см.: [9]).

образца признавая знаменитую формулу итальянского либерального реформатора Камилло Кавура: «свободная Церковь в свободном государстве».

Именно с этих позиций, как мы далее убедимся, Борис Николаевич Чичерин в своих сочинениях и, главным образом, в первом томе «Истории политических учений» рассматривает личность и политико-философское наследие Августина Блаженного.

3

Как уже было нами отмечено, Б.Н. Чичерин дополняет гегелевскую триаду союзов четвертой формой человеческого общежития в лице Церкви и в соответствии с этим во введении к «Истории политических учений» выделяет три возможные модели их единства в государстве: на началах семейного быта — патриархальное, на началах частного права — патримониальное (или вотчинное) и на церковных началах — теократическое⁶. Последнее подчеркивает тот факт, что Церковь, в отличие от семьи и гражданского общества, неоднократно в истории начинала претендовать на значительную часть функций государства. Именно это составило, согласно Чичерину, основной конфликт средневекового политического устройства. С одной стороны, Церковь в эту переходную эпоху была главной защитницей тенденции к порядку и единству, выразительницей общечеловеческого нравственного начала, с другой стороны, в материальной власти королей и императоров воплотились начала частного права и личной свободы.

Хотя сама теократическая идея видится русскому философу ложной по своей сути, он признает ее влияние, идущую из приоритета морального начала над остальными, «вследствие этого средневековое мышление носит на себе характер преимущественно теократический» [10, 14]. Однако Чичерин подчеркивает, что у ранних христиан была прямо противоположная позиция касательно отношений церковной и светской власти — они признавали законность действующего порядка и требовали для себя только свободы духовной. Но по мере того, как христианская вера под покровительством императоров становилась господствующей в Римской империи, сложилась и вторая точка зрения о том, что священство стоит над царской властью как дух над плотью, а сами иерархи стали апеллировать к государственной власти для преследования язычников и еретиков. И вот, в начале V столетия, когда еще внутри самой Церкви существовало двоякое стремление, направленное, с одной сторо-

⁶ Четыре основных слагаемых государства, по Чичерину, — власть, свобода личности, система права и наличие высшей, идеальной цели общественной жизни.

ны, к превознесению власти церковной, а с другой — к покорности от власти светской, в западноевропейском интеллектуальном пространстве возникает фигура блж. Августина — «величайшего из учителей Западной Церкви» [10, 110], как называет его Чичерин.

В качестве первого важного аспекта политического учения Августина русский философ разбирает его отношение к вопросу о свободе совести и позиции к ней государственной власти на примере Августиновой полемики с донатистами. Чичерин кратко пересказывает взгляды сторон этого известного конфликта⁷, при этом его симпатии находятся скорее на стороне оппонентов гиппонского епископа, поскольку ему самому была близка точка зрения, что вера не подлежит принуждению.

По мнению Чичерина, Августин, обосновывая возможность применения принудительной силы государства в разрешении религиозных споров, ошибочно смешивает нравственные и юридические начала (для Чичерина, как мы уже ранее отмечали, они принципиально разделены). Правовед ставит Августину в вину, что тот в апологетических целях отошел от изначальных основ христианской веры: «Учителя христианства первые провозгласили свободу совести, как неотъемлемое право человека» [5, 273]. В качестве примера искажения Августином смысла Писания Чичерин приводит известный эпизод с его более жестким латинским переводом слов Христа из притчи о большом ужине (Лк. 14:23): «заставь их войти» («*compelle intrare*»)⁸ вместо «убеди прийти», который в дальнейшем был взят на вооружение католической инквизицией.

Другой пример ошибочной аргументации Августина в пользу принуждения Чичерин разбирает в «Науке и религии»: «Августин утверждал, что, когда человек в безумии бежит к пропасти, мы обязаны для собственного его спасения насильно его остановить. Тут сравнение нравственного действия с физическим дает совершенно ложный оборот вопросу. Та пропасть, в которую стремится человек, отпадающий от истинной веры, есть нравственное зло, в которое ввергает его внутреннее влечение. Воздержать это влечение может только Тот, в чьих руках находятся сердца людей. Но Бог действует на человека внутренне, а не путем внешнего принуждения. Поэтому

⁷ В качестве основного источника по донатистскому расколу Чичерин использует труд известного немецкого протестантского историка Августа Неандера «Всеобщая история христианской религии и Церкви» (т. 1–5, 1825–1845).

⁸ А.С. Комаров, разбирая вопрос перевода этого фрагмента евангельского текста, указывает, что греческое слово *ἀνάγκασιν* действительно имеет несколько значений, но, учитывая, что речь шла о пире, а не о темнице, синодальный перевод глаголом «убеждать» выглядит предпочтительнее (об этом см.: [11, 174]).

и Церковь, получающая свою власть от Бога, не может действовать иначе» [8, 268].

Хотя Борис Николаевич и делает в своем обзоре творчества блж. Августина пометку, что тот изначально не был противником свободы совести, подробно ход многолетней дискуссии отца Церкви с донатистскими епископами и как с течением времени менялась позиция первого им не разбирается. Это приводит к значительному упрощению взглядов христианского мыслителя⁹. На деле, столкнувшись уже в первые годы своего служения в Церкви с сильным сопротивлением от донатистов, Августин достаточно продолжительное время старался избежать возможного насилия и решить конфликт путем проповедей и публичных диспутов с раскольниками, но те последовательно отказывались от диалога с ним. А.Л. Мамонтов полагает, что причиной перемены во взглядах Августина в пользу применения насильственных мер стали рост беспорядков и числа нападений на католических священников, а самое главное наглядные практические результаты от использования принудительных средств — богослов пришел к выводу, что в расколе донатистов удерживали скорее привычки и предубеждения, вывести из-под которых было возможно только при помощи некоего внешнего толчка, обязательно сопровождаемого убедительной церковной проповедью. Питер Браун в своей известной биографии Августина в качестве еще одной возможной причины, до поры останавливающей христианского философа от апологии преследования еретиков, указывает, что тот не хотел приобретать для еще совсем молодой Церкви в большом количестве «притворных» православных (*fictos catholicos*) [15, 230].

Не было все столь однозначно и в вопросе поддержки Августином вмешательства государства в церковные дела, как это описывает Чичерин: во второй половине IV в. донатистами были поддержаны антиримские восстания Фирма и Гильдона (напомним, что Чичерин допускал ограничения прав сект, ведущих антигосударственную деятельность), и это не могло не повлиять на отношение к ним метрополии. Помимо этого, Августин указывал на примеры, когда сами раскольники обращались к светской власти за поддержкой и, уже не получив ее в большинстве случаев, требовали невмешательства от нее в дела веры. Наконец, Дж. Хейкинг справедливо обращает внимание на то, что Августин поддерживал принуждение только в отношении воинствующих еретиков и их лидеров, которые под-

⁹ Подробнее о полемике блаженного Августина с донатистами см. в работах: [12–14].

стрекали к насилию, а многие из его кажущихся жестокими высказываний следует понимать как часть распространенной в то время римской политической риторики [16, 2].

4

В качестве следующей темы из творческого наследия Августина Б.Н. Чичериным была рассмотрена не менее известная полемика христианского апологета с пелагианами (ее он также разбирает с опорой на четвертый том «Всеобщей истории» Неандера). Основная противоположность взглядов Августина и Пелагия, по его мнению, состояла в том, что для первого свобода человека после грехопадения Адама заключалась в невозможности прийти к праведной жизни своими силами, без божественной благодати, пелагиане же отрицали коренную испорченность человеческой природы, отстаивали возможность спасения собственными заслугами и признавали добродетель даже у язычников. Чичерину и как философу, и как юристу, и как члену Православной Церкви Августинова трактовка свободной воли была крайне не близка. Он критикует его за излишний радикализм и, по сути, за доведение отрицания свободы до полного, метафизического учения: «Августин выработал в самой крайней форме учение об абсолютном предопределении Божьем как вечном, мировом законе правды. Свобода в человеке допускалась единственно для того, чтобы ее осудить. С этой точки зрения, мир представлялся разделенным на две резко обозначенные противоположности, на праведных и грешных. Между добром и злом не было середины и переходов» [10, 115].

Далее Чичерин кратко разбирает трактат Августина “De Civitate Dei”¹⁰ как труд, представляющий «полнейшее выражение как нравственного, так и политического его учения» [10, 115–116]. Отдельно отечественный автор заостряет внимание на отношении Августина к рабству, сущность которого тот разбирает в главе XV книги 19 «Града Божия». Он считает, что предложенная Августином формула «рабство как наказание за грехи», по сути, является оправданием его. Но Чичерин здесь усматривает явное противоречие: на практике господа часто намного греховнее своих рабов, следовательно, заключает историк, этим нельзя объяснить рабство, тем более потомственное. «Учреждение, проистекающее из чисто человеческих отношений, возводится здесь на степень божественного установления, которого сокровенные причины остаются нам неизвестными» [10, 119]. Вопрос об идеях рабства и господства у Августина разбирает

¹⁰ Прот. Павел Хондзинский обращает внимание, что само название Августинова сочинения Чичерин переводит как «О божественном государстве» (см.: [2, 39]).

современный исследователь К. Чемберс. Она уточняет, что богослов по-разному использовал термины «господство» и «рабство» применительно к политической и бытовой сферам: в первом случае он говорит, что «по природе» или в том состоянии, в котором человека сотворил Бог, ни один человек как разумное существо не является рабом, будь то другого человека или греха (то есть что без грехопадения не было бы состояния господства одних людей над другими), однако в бытовой сфере Августин полагал справедливым отношение господства мужа над своей женой, поскольку оно соответствовало естественному неравенству между полами в разуме, он считал, что воля женщин слабее в сопротивлении греховным страстям, поэтому для их же блага им следовало попасть в зависимость от воли мужчин [17, 15–16].

Наконец, в завершение главы Чичерин проблематизирует Августиново определение государства и его предназначение. Русский философ делает вывод, что для гиппонского епископа главное предназначение земного государства состояло в поддержании социального порядка, но на практике оно было не в состоянии исполнить эту задачу, поскольку было лишено высшей нравственной силы, не устремлено к высшему благу, которое есть Бог.

Чичерин разбирает определение государства у Августина как «собрания людей, связанного какою-либо общественной связью» [18], и его известное сравнение государственной власти с разбойничьей шайкой и находит подобное восприятие государства противоречивым. То есть богослов, с одной стороны, говорит, что все на земле должно подчиняться государству, ибо оно охраняет гражданский мир, и Божественный Град (Церковь) также пользуется им, пока находится на земле, но, с другой стороны, он называет земное государство царством дьявола, лишенным всякой внутренней правды. Но тогда, замечает Чичерин, «как может божественное государство подчиняться его законам?» [10, 120]. Подобное противоречие историк объясняет тем, что Августин, выставив в своем учении во всей резкости нравственную противоположность двух миров, между небесным порядком и земным, между законом и свободой, в отдельных моментах идет на уступки, оставляя возможность для сотрудничества светской и духовной областей. Сделал он это под давлением окружавшей его жизни, требовавшей от Церкви периодически обращаться за помощью государства для той же борьбы с еретиками, хотя для себя Августин верным считал радикальное разделение двух форм власти, где полное предпочтение должно было отдаваться внутрицерковной жизни. «Воззрение Августина в своих основаниях шло слишком наперекор действительности. Доведенное

до крайних последствий, оно противоречило самому христианскому учению, которое признавало всякую власть, следовательно, и земную, исходящую от Бога» [10, 121].

Таким образом, завершая обзор политического учения Августина, Б.Н. Чичерин приходит к выводу, что богослов не рассматривает собственно политическую сторону проблемы отношения Церкви и государства, отдавая предпочтение нравственной стороне. Вопрос о том, можно ли говорить о «политической философии» Августина, остается достаточно дискуссионным и у современных августиноведов. Так, П. Вейтман утверждает, что по текстам Августина действительно можно восстановить определенный набор политических взглядов, но он будет представлять собой не политическую философию, а разрозненный и в значительной степени теологизированный свод политической мысли, который сам Августин никогда не собирался систематизировать [19, 234].

Еще одним важным заключением у Чичерина оказывается положение о том, что собственные взгляды Августина были противоположны генеральной тенденции развития политической мысли Средневековья, которая вела к идее единства церковной и светской властей. В этом плане его интерпретация Августинова наследия была прямо противоположна точке зрения другого крупного отечественного философа и правоведа — князя Евгения Николаевича Трубецкого (1863–1920) и его тезису об Августине «как родоначальнике средневековой теократии» [20, 33]. Хотя Борис Николаевич и признавал аналогично с ним, что у папы Григория VII в полемике со светскими властями было определенное переложение теории Августина об отношении божественного государства к земному. Некоторая параллель с книгой Трубецкого есть и далее, когда Чичерин разбирает влияние идей Августина в ходе Реформации: «Самые последовательные из реформаторов, кальвинисты, превзошли Августина и в учении об абсолютном предопределении Божьем» [10, 317]. Надо сказать, что Трубецкой точно был достаточно хорошо знаком с трудами Чичерина (в своей докторской диссертации он несколько раз ссылается на страницы из тома I «Истории политических учений») и даже апеллировал к чичеринскому определению теократии в качестве наиболее корректного.

Подводя итог, необходимо отметить, что хотя Б.Н. Чичерин, будучи приверженцем идеалов внутренней свободы личности и независимого от Церкви государства и по-гегелевски диалектически и прогрессистски рассматривая ход исторического процесса, достаточно подробно в своем труде излагал политические теории средневековых мыслителей, особенно Аврелия Августина и Фомы

Аквинского, однако в их учениях он не находил идей, созвучных своим взглядам, — его симпатии находились на стороне более поздних политических авторов, таких как Макиавелли и Монтескье.

В этом плане следует признать, что Августин как политический мыслитель для Чичерина является фигурой важной, но далеко не первого порядка. Это подтверждает и тот факт, что когда в 1897–1898 гг. в Москве в рамках популярной тогда серии «Библиотека для самообразования» вышел подготовленный историком права двухтомник «Политические мыслители древнего и нового мира», представляющий собой выжимку из не до конца изданной на тот момент «Истории политических учений», места для Августина в ней не нашлось и после Аристотеля Средние века начинались сразу со школы Фомы Аквинского. И хотя, как мы убедились, Чичерин ограничивается преимущественно критикой Августиновой концепции «Града Божия» и далеко не все аспекты политико-правового наследия отца Западной Церкви разбираются им тщательно и беспристрастно, нельзя не признать важность и новизну его исследования для только набиравшей в то время силу русской «августинианы», учитывая, что политические взгляды гиппонского епископа остаются и в наши дни одной из наиболее востребованных тем в мировом августиноведении.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. Augustine through the ages: An encyclopedia / Ed. by A. Fitzgerald. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009. 902 p.

2. Ходзинский П.В. Augustinus rossicus. Очерки русской августианины XVIII — середина XX в. // Августин Гиппонский, блж. Творения: на латинском и русском языках. Т. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2022. С. 21–96.

3. Емельянов Б.В. Борис Чичерин: Интеллектуальная биография и политическая философия. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2003. 108 с.

4. Моцелков Е.Н. Философия и государствоведение (политическая наука) в Императорском Московском университете (1860-е–1917 гг.): пример синтеза гуманитарных наук // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2018. № 4. С. 4–14.

5. Чичерин Б.Н. Курс государственной науки: В 3 т. М.: Тип. И.Н. Кушнерев и К°, 1894. Т. 1. 484 с.

6. Kelly A. “What is real is rational”: The political philosophy of B.N. Chicherin // Cahiers du monde russe et soviétique. 1977. Vol. 18, N 3. P. 195–222.

7. Русское общество 40–50-х годов XIX в: В 2 ч. Ч. II. Воспоминания Б.Н. Чичерина. М.: МГУ, 1991. 254 с.

8. Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Тип. Мартынова и К°, 1879. 521 с.

9. Бежанидзе Г.В. Блаженный Августин и святитель Филарет об участии государственной власти в деле обращения еретиков и раскольников в православие // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. 5 (72). С. 48–57.

10. Чичерин Б.Н. История политических учений: В 5 т. М.: Изд-во, тип. Грачева, 1869. Т. 1. 444 с.
11. Комаров А.С. Проблема свободы вероисповедания в раннехристианской мысли // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. Философия. 2014. № 2 (Т. 2). С. 173–183.
12. Мамонтов А.Л. Отношение Августина Блаженного к законам против донатистов (по материалам переписки) // Индоевропейское языкознание и классическая филология: Материалы международной научной конференции, 20–22 июня 2016 г. СПб.: Наука, 2016. С. 691–699.
13. Frend W.H.C. The Donatist Church: a movement of protest in Roman North Africa. Oxford: Clarendon Press, 1952. 360 p.
14. The Donatist schism: controversy and contexts / Ed. by R. Miles. Liverpool: Liverpool University Press, 2016. 394 p.
15. Brown P. Augustine of Hippo: A biography. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2000. 548 p.
16. Heyking J.V. Augustine and politics as longing in the world. Columbia, MO: University of Missouri Press, 2001. 278 p.
17. Chambers K. Slavery and domination as political ideas in Augustine's City of God // Heythrop Journal. 2013. Vol. 54, N 1. P. 13–28.
18. Aurelius Augustinus. De Civitate Dei contra Paganos. 15. 8. 2 / Sant' Agostino. URL: <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>
19. Weithman P.J. Augustine's political philosophy // The Cambridge companion to Augustine / Ed. by E. Stump, N. Kretzmann. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 234–252.
20. Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI-м веке. Ч. II. Идея Божеского Царства в творениях Григория VII-го и публицистов — его современников. Киев: Тип. С.В. Кульженко, 1897. 512 с.

REFERENCES

1. Augustine through the ages: An encyclopedia. Ed. by A. Fitzgerald. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009. 902 p.
2. Khodzinskiy P.V. Augustinus rossicus. Ocherki russkoy avgustiniany XVIII — seredina KhKh v. In: Avgustin Gipponskiy, blzh. Tvoreniya: na latinskom i russkom yazykakh. T. 1. Moscow: Izd-vo PSTGU, 2022. P. 21–96. (In Russ.)
3. Emel'yanov B.V. Boris Chicherin: Intellekтуal'naya biografiya i politicheskaya filosofiya. Ekaterinburg: Izd-vo Ural'skogo universiteta, 2003. 108 p. (In Russ.)
4. Moshchelkov E.N. Filosofiya i gosudarstvovedenie (politicheskaya nauka) v Imperatorskom Moskovskom universitete (1860-e–1917 gg.): primer sinteza gumanitarnykh nauk. Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya. 2018. N 4. P. 4–14. (In Russ.)
5. Chicherin B.N. Kurs gosudarstvennoy nauki. V 3 t. Moscow: Tip. I.N. Kushnerev and K°, 1894. Vol. I. 484 p. (In Russ.)
6. Kelly A. "What is real is rational": The political philosophy of B.N. Chicherin. Cahiers du monde russe et soviétique. 1977. Vol. 18. N 3. P. 195–222.
7. Russkoe obshchestvo 40–50-kh godov XIX v.: In 2 ch. Ch. II. Vospominaniya B.N. Chicherina. Moscow: MGU, 1991. 254 p. (In Russ.)
8. Chicherin B.N. Nauka i religiya. Moscow: Tip. Martinova and K°, 1879. 521 p. (In Russ.)

9. Bezhanidze G.V. Blazhennyy Avgustin i svyatitel' Filaret ob uchastii gosudarstvennoy vlasti v dele obrashcheniya eretikov i raskol'nikov v pravoslavie. *Vestnik PSTGU. Ser. II: Istoriya. Istoriya Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi*. 2016. Vyp. 5 (72). P. 48–57. (In Russ.)

10. Chicherin B.N. Istoriya politicheskikh ucheniy: V 5 t. Moscow: Izd-vo, tip. Gracheva, 1869. Vol. 1. 444 p. (In Russ.)

11. Komarov A.S. Problema svobody veroisповедaniya v rannekhristskoy mysli. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A.S. Pushkina. Filosofiya*. 2014. N 2 (Vol. 2). P. 173–183. (In Russ.)

12. Mamontov A.L. Otnoshenie Avgustina Blazhennogo k zakonom protiv donatistov (po materialam perepiski) *In: Indoevropeyskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya: materialy mezhdunar. nauch. konf., 20–22 iyunya 2016 g.* SPb.: Nauka, 2016. P. 691–699. (In Russ.)

13. Frend W.H.C. The Donatist Church: a movement of protest in Roman North Africa. Oxford: Clarendon Press, 1952. 360 p.

14. The Donatist schism: controversy and contexts. Ed. by R. Miles. Liverpool: Liverpool University Press, 2016. 394 p.

15. Brown P. Augustine of Hippo: A biography. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2000. 548 p.

16. Heyking J.V. Augustine and politics as longing in the world. Columbia, MO: University of Missouri Press, 2001. 278 p.

17. Chambers K. Slavery and domination as political ideas in Augustine's City of God. *Heythrop Journal*. 2013. Vol. 54, N 1. P. 13–28.

18. Aurelius Augustinus. De Civitate Dei contra Paganos. 15. 8. 2. / Sant' Agostino. URL: <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>

19. Weithman P.J. Augustine's political philosophy. *In: The Cambridge companion to Augustine*. Ed. by E. Stump, N. Kretzmann. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 234–252.

20. Trubetskoi E.N. Religiozno-obshchestvennyy ideal zapadnogo khristianstva v XI-m veke. Ch. II. Ideya Bozheskogo Tsarstva v tvoreniyakh Grigoriya VII-go i publitsistov — ego sovremennikov. Kiev: Tip. S.V. Kulzhenko, 1897. 512 p. (In Russ.)

Информация об авторе: Рухмаков Матвей Игоревич — аспирант кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: +7 (926) 039-41-54; boratdo18@gmail.com

Information about the author: Matvey I. Rukhnikov — postgraduate student, Department of History of Russian Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, tel.: +7 (926) 039-41-54; boratdo18@gmail.com

Поступила в редакцию 14.12.2023;
принята к публикации 05.03.2024

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ



Научная статья

УДК 128

doi: 10.55959/MSU0201-7385-7-2024-3-19-25

«ЗНАКОМЫЙ НЕЗНАКОМЫЙ СТАРИК». В.В. БИБИХИН ЧИТАЕТ ДНЕВНИКИ ЛЬВА ТОЛСТОГО

Е.В. Сартаков

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
1205009, ул. Моховая, д. 9, г. Москва, Россия

Аннотация. Статья представляет собой критический взгляд на книгу В.В. Биbihина «Дневники Льва Толстого», опубликованную в 2023 г. Отмечен «постнаучный» стиль этой работы, в которой автор, желая отказаться от всего «сциентистского», придумывает собственную «проблематичную терминологию». Тем не менее размышления Биbihина о таких категориях Толстого, как смерть, любовь, Бог, разум, не только вписывают автора дневников в контекст мировой философии XX в. (Хайдеггер, Витгенштейн и др.), но и позволяют снять устоявшееся противоречие между Толстым — гениальным писателем и Толстым — слабым мыслителем.

Ключевые слова: Биbihин, Толстой, «Исповедь», смерть, любовь

HISTORY OF PHILOSOPHY

Original article

“KNOWN AND UNKNOWN OLD MAN”.

**V.V. BIBIKHIN READS THE DIARIES
OF LEO TOLSTOY**

E.V. Sartakov

Lomonosov Moscow State University, Leninskie Gory,
Moscow, Mokhovaya str., 9, 119991, Russia

Abstract. The article is a critical review of the book by V. V. Bibikhin “The Diaries of Leo Tolstoy”, published in 2023. The “post-scientific” style of the book is noted, in which the author, wishing to abandon everything “scientist”, comes up with his own “problematic terminology”. Nevertheless, Bibikhin’s reflections on such categories of Tolstoy as death, love, God, reason, not only fit the author of the “Confession” into the context of world philosophy of the twentieth century (Heidegger, Wittgenstein, etc.), but also make it possible to remove the established contradiction between Tolstoy — a brilliant writer and Tolstoy a weak thinker.

Keywords: Bibikhin, Tolstoy, “Confession”, death, love

В издательстве Ивана Лимбаха републиковали курс лекций «Дневники Льва Толстого», прочитанный В.В. Бибихиным (1938–2004) на философском факультете МГУ имени М.В. Ломоносова в 2000/2001 учебном году. Как сообщается в Предисловии, «текст подготовлен на основе распечаток лекций, рукописных записей и сохранившихся файлов» [1, 5]. Впервые курс был опубликован в этом же издательстве в 2012 г.

Для нового издания проведена сверка цитат Толстого и добавлены примечания. К сожалению, исчезло предисловие О.А. Седаковой, открывавшее издание 2012 г. Оно тем более важно, что задавало необходимый угол зрения на книгу Бибихина. Уточняя, что лекции Бибихина написаны «сырым», «свободным» [2, 20] языком, близким языку дневников Толстого, Седакова тем самым предупреждала, что они не представляют собой легкого чтения. Вместе с тем в том предисловии был поставлен закономерный вопрос, занимавший Бибихина в книге: как возможно само развитие философии XX в., отталкивавшейся от Толстого, и шире — как в принципе возможно философствование в духе Толстого.

«Дневники Льва Толстого и его записные книжки, — утверждает Бибихин, — это вспышки озарений, и как человек[,] чтобы быстро

что-то записать[,] хватает карандаш, гвоздь, так Толстой первые подвернувшиеся слова» [1, 5]. Не в меньшей степени это относится и к книге самого Библихина.

Рецензенты первого издания уже указывали на «постнаучный» стиль повествования философа [3, 243], или, как называет это сам Библихин, на «проблематичную терминологию» книги [1, 73]. Лектор отказался от устоявшейся терминологии и всего «сциентистского», предлагая собственные концепты: «слежение» и «смотрение», между которыми «противоположность» [1, 36], «топика пространства» противопоставлена в книге «метрике пространства» [1, 88] и др. Подчас философ увлекается и, жонглируя понятиями или сопрягая паронимы («смотритель» VS «смотрящий»), образует особые окказиональные смыслы у этих слов, которые при общем употреблении они не несут. Например, всю вторую лекцию Библихин не всегда убедительно, но интересно рассматривает Толстого-художника как «смотрящего», а Толстого-философа и публицистика как «смотрителя». Это позволяет автору лекций, используя однокоренные лексемы, больше размышлять о *своей* философии, чем о дневниках Толстого. Подобные лингвистические экзерсизы, за которые тексты Библихина небезосновательно критикуют лингвисты [4], становятся определенной «вещью в себе»: книга подчас превращается не в комментарии Библихина к Льву Толстому, а в комментарии Льва Толстого к Библихину.

Вместе с тем Библихин совершенно прав, когда определяет суть дневников Толстого как «пространство неопределенности, рыскания, брожения, нерешенности, нерешаемости» [1, 52]. Таким же пространством становятся и сами опубликованные лекции — с их интонацией размышления и призыва к диалогу со слушателями или читателями.

Уже в первой лекции Библихин методологически подробно остановился на вопросе: чем дневники Льва Толстого актуальны для сегодняшнего читателя? Жизнь современного человека, как она видится автору книги, жиждется на трех китах. Во-первых, это обилие пищи: «Много есть независимо от настроения мы начали сравнительно недавно» [1, 10]. Во-вторых, секулярность общества: «Все века, как берегли кусок и сон, так полагались на молитву. <...> Корабль веры держится чудом» [1, 10–11]. Наконец, в-третьих, шаблонность сознания, которая в современности низводится до уровня мышления: «Надо прибиться скорее к уверенному, успешному, идущему: подскочить к строю, включиться куда все, ведь не может быть, чтобы все ошиблись и шли не туда» [1, 11]. Как видим, картина совершенно безрадостная («беспросветная», по Библихину).

В этом плане чтение дневников Толстого, который выступал и против первого, и против второго, и уж точно против последнего, может помочь человеку XXI века взглянуть на мир не как на статичную картину, но как на динамическое событие; более того, дать событию оказаться явлением, где то, что есть, допущено быть как оно есть, а не поставлено под учет и контроль. А это вообще магистральная идея в трудах Библихина.

Кажется, актуальность дневников Толстого, содержащих заряд его философских идей, из выведенной Библихиным картины жизни современного человека можно объяснить еще одним моментом. Толстой в «Исповеди» прямо говорил, что главный кризис его жизни, наступивший в 1878 г. — время его пятидесятилетия, пришелся на тот период, когда у него все было: слава, семья, деньги. Он ни в чем не нуждался, но кризис оказался таким сильным, что писатель раздумывал о самоубийстве, в результате чего пришел к осознанию необходимости возвращения к религии в жизни современного ему, нигилистского в своей основе общества. Достигнув в материальном плане многого, он вдруг затосковал о вечном, абсолютном, непреходящем добре. В свете исканий «безусловного блага» раскрылась перед Толстым вся зыбкость и потому бессмысленность той безрелигиозной, не связанной с Абсолютом жизни, какой жил и в общем до сих пор живет человек.

Хотя автор лекций изначально утверждает, что «понятийный разбор» дневников Толстого «даст ноль» [1, 5], фактически именно этим разбором он и занимается. Лекции построены вокруг ключевых для Толстого понятий: поэзии, любви, разума, Бога, смерти. Причем последний концепт появляется в книге только на 57 странице, в действительности именно он, как нам представляется, являлся для Толстого главным.

Известно, что Толстой панически боялся смерти и много над этим размышлял как в художественном творчестве (от раннего рассказа «Три смерти» до «Смерти Ивана Ильича»), так и на страницах дневника. Хотя Библихин утверждает, ссылаясь на «Исповедь» Толстого, что впервые эта тема возникла в 1860 г., когда у Толстого на руках умер брат Николай [1, 57–58], хочется напомнить, что уже для Толстого-ребенка эта тема явно звучала. В девять лет ребенок потерял отца (мать скончалась, когда ему было всего два года, поэтому ее он не помнил), и смерть впервые поселила в юноше «чувство ужаса». Смерть отца определена в дневнике как «самое сильное впечатление в <...> жизни» (дневниковая запись от 13 октября 1860 г.). И в этих размышлениях Толстой, по Библихину, явно предвосхищает программное утверждение М. Хайдеггера о человеке, который всегда

определен как «бытие к смерти» (применительно к художественному творчеству Толстого это утверждение Хайдеггера рассмотрено в работе: [5]).

Вообще Хайдеггеру, переводчиком и интерпретатором которого являлся Биbihин, уделено много места в рецензируемом издании. Автор лекций явно хотел рассмотреть дневники не имманентно, а в контексте мировой философии. Правда, в шестой лекции Биbihин признавался, что «Толстой стоит отдельно от литераторов, и от мыслителей тоже» [1, 105]. Поэтому его трудно «сравнить и включиться в какой-то известный круг мысли» [1, 105].

Однако это не помешало Биbihину в другой лекции уделить особое внимание связи философии Толстого с работами Л. Витгенштейна, чья логика названа «философской транскрипцией Толстого» [1, 29]. А комментаторы, опираясь на труды того же Биbihина о Витгенштейне, обнаружили даже генетическую связь между сочинениями Толстого и трудами австрийско-британского философа [1, 74], признававшегося в одном из писем в симпатиях к толстовству.

К сожалению, двумя этими философами, Хайдеггером и Витгенштейном, философский контекст в книге практически исчерпан. Иными словами, дневники Толстого важны Биbihину как прецедент-текст для развития философского знания в XX в. На наш взгляд, значительно более интересно установить философские источники для самих дневников. Перспективным, например, видится анализ связи между философией Просвещения (прежде всего руссоизмом, в симпатии к которому неоднократно признавался автор «Войны и мира») и мировоззрением Толстого. Однако все это осталось вне поля внимания Биbihина.

От идеи смерти Биbihин закономерно переходит к рассмотрению феномена любви в дневниках Толстого. Связь двух этих онтологических категорий для автора рассматриваемого труда очевидна, ведь любовью «последний же враг истребится — смерть» (1 Кор. 15:26). Причем Биbihин тонко показал связь любви с ревностью и заботой [1, 37–38]. Две последние категории в книге сопрягаются вплоть до отождествления, а любовь, напротив, им противопоставляется [1, 38]. Последняя мысль может показаться банальностью, но ее развитие оказывается отнюдь не заурядным. В размышлениях Толстой, по Биbihину, пришел к выводу, что только «любовь как внимательное отношение вещей к самим себе» [1, 38] является подлинной. Наоборот, забота и ревность, которая есть высшая форма заботы, — это утверждение своей самости за счет другого: «Ревность <...> прямо противоположна любви до исключения любви там, где есть ревность. Я перепадаю, забываясь о протеинах. Я стараюсь быть

лучше другого, умнее, заботясь о своей умственной природе. Я хочу хорошо написать, ради славы, но и чтобы пошли деньги, я тогда смогу на них есть. Я ковыряю в носу, достаю свои выделения, заботясь о том, чтобы мои выделения, важные и значительные, вышли на свет и не застаивались внутри меня» [1, 38]. Настоящая любовь — всегда принятие и «прекращение протеста против мира» [1, 41]. Но при этом она «не может означать принятия форм жизни какие они есть, т. е. искаженных» [1, 41]. Следовательно, любовь — это «исправление без расправы» [1, 41].

Смерть, любовь, разум, Бог — все эти понятия еще раз убеждают Библихину в том, что вопросы онтологии для Толстого (как, впрочем, и для всей русской философии, отметим мы *à propos*) становятся значимее вопросов гносеологии, ведь «сознание не звучит, не проходит, не доходит» [1, 60].

В третьей лекции Библихин пронизательно отметил, что тон всех размышляющих о Толстом-философе — снисходительно-иронический. Традиция противопоставлять «десницу» и «шуйцу» графа, то есть гениального Толстого-писателя и наивного Толстого-мыслителя, берущая начало в трудах народника Н.К. Михайловского, проходит через всю интеллектуальную мысль России XX в. Причем, по Библихину, Толстой сознательно ставил себя в уязвимую позицию «жертвы»: «Не любящим его он дарит чувство превосходства над собой, насмешку над его ошибками» [1, 66]. Книга Библихина при всех ее особенностях лишена той снисходительной надменности, с которой часто до сих пор пишут об авторе «Исповеди». И это не значит, что автор попал под обаяние своего «героя».

В настоящем издании предельно честно нарисован образ Толстого-человека: «Толстому в каком-то возрасте удалось преодолеть порочные страсти, они перестали его ослеплять?» [1, 30]. «Вовсе нет», — замечает исследователь, — «не было совершенствующегося нравственного Толстого, который благодаря вегетарианству и воздержанию достиг прозрения и с обретенной высоты <...> учил страну, народ» [1, 31]. Но также предельно уважительно выведен образ Толстого-философа, мучительно решавшего главные вопросы человеческой жизни и часто не находившего удовлетворявшие его ответы.

В целом книга Библихина точно и тонко опровергает устоявшееся мнение, что мировая философия XX в. отталкивалась только от религиозной философии Ф.М. Достоевского. Вопреки М.К. Мамардашвили, утверждавшему в лекциях, посвященных М. Прусту, что публицистика Толстого не дает материала для философского

обоснования [6, 220], Биbihин убедительно показал, что в русской литературе был еще один не менее мощный, чем Достоевский, философ, повлиявший на развитие мировой философии XX в.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. Биbihин В.В. Дневники Льва Толстого. Изд. 2-е, испр. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2023. 464 с.
2. СедакOVA О.А. ВестЬ Льва Толстого // Биbihин В.В. Дневники Льва Толстого. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2012. С. 3–21.
3. Шульц С.А. Со-философствую с Л. Толстым // Новое прошлое. 2016. № 3. С. 241–245.
4. Нарумов Б. «Язык» лингвистики и «язык» философии. Contra Биbihин // Логос. 1999. № 1 (11). С. 214–221.
5. Линков В.Я. Бытие к бессмертию: Книга о Льве Толстом. М.: Ленанд, 2016. 232 с.
6. Мамардашвили М. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М.: Ad Marginem, 1995. 552 с.

REFERENCES

1. Bibihin V.V. Dnevniky L'va Tolstogo [Diaries of Leo Tolstoy]. SPb.: Ivan Limbah publ., 2023. 464 p. (In Russ.)
2. Sedakova O.A. Vest' L'va Tolstogo [The message of Leo Tolstoy]. In: Bibihin V.V. Dnevniky L'va Tolstogo. SPb.: Ivan Limbah publ., 2012. P. 3–21. (In Russ.)
3. Shul'c S.A. So-filosofstvuya s L. Tolstym [Philosophizing with Leo Tolstoy]. *Novoe proshloe*. 2016. N 3. P. 241–245. (In Russ.)
4. Narumov B. "Jazyk" lingvistiki i "jazyk" filosofii. Contra Bibihin [The "language" of linguistics and the "language" of philosophy. Contra Bibikhin]. *Logos*. 1999. N 1 (11). P. 214–221. (In Russ.)
5. Linkov V. Ja. Bytie k bessmertiju. Kniga o L've Tolstom [Being to immortality. A book about Leo Tolstoy]. Moscow: Lenand publ., 2016. 232 p. (In Russ.)
6. Mamardashvili M. Lekcii o Pruste (psihologicheskaja topologija puti) [Lectures on Proust (psychological topology of the path)]. Moscow: Ad Marginem publ., 1995. 552 p. (In Russ.)

Информация об авторе: *Сартаков Егор Владимирович* — кандидат филологических наук, доцент кафедры истории русской литературы и журналистики факультета журналистики Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, тел.: +7 (915) 412-05-46; esartak@mail.ru

Information about the author: *Egor V. Sartakov* — Candidate of Philological Science, Associate Professor, Department of History of Russian Literature and Journalism, Faculty of Journalism, Lomonosov Moscow State University, tel.: +7 (915) 412-05-46; esartak@mail.ru

Поступила в редакцию 05.09.2023;
принята к публикации 05.03.2024

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ



Научная статья

УДК 303.732.3

doi: 10.55959/MSU0201-7385-7-2024-3-26-43

КОНЦЕПЦИЯ МЕМА КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ИНСТРУМЕНТ

К.Ю. Федоров

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
119991, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус «Шуваловский»,
г. Москва, Россия

Аннотация. В данной работе сделана попытка осветить основные трудности существующего концепта мема, переосмыслить его и, применяя новые и перспективные теории, разрешить их. В представлении автора мем — это не вирус, а шаблон, рамка, которая, накладываясь на вычислительные (восходящие и нисходящие) потоки, отсекает большую часть потенциальных вариантов мыслей и действий, канализируя их в конкретном направлении, действуя в этом подобно куновской парадигме. Однако сам мем, а точнее, складывающийся из отдельных мемов (которые неделимы) комплекс, который в статье называется мемплексом, не является статичным и может быть изменен как минимум двумя демонстрируемыми в статье способами, имеющими определенные последствия.

Ключевые слова: рационализация иррационального, теория прогностической обработки, когнитивный диссонанс, активный вывод, действия, мем, мемплекс

PHILOSOPHY AND METHODOLOGY OF SCIENCE

Original article

MEME CONCEPT AS A METHODOLOGICAL TOOL

K.Yu. Fedorov

Lomonosov Moscow State University, Leninskie Gory,
Moscow, Teaching and Scientific Building “Shuvalovsky”, 119991, Russia

Abstract. In this paper, we tried to highlight main the difficulties of the current concept of meme, rethink and resolve it, applying new and promising theories. In our view, a meme is not a virus, but a template, a frame that, superimposed on computational (ascending and descending) flows, cuts off most of the potential variants of thoughts and actions, channeling them in a specific direction, acting in this way like the Kuhn paradigm. However, the meme itself, or rather the complex made up of individual memes (which are indivisible), which we call a memplex, is not static and can be changed in at least two ways with certain consequences demonstrated in the article.

Keywords: rationalization of irrational, predictive processing theory, cognitive dissonance, active inference, actions, memes, memplex

Трудности концепта мема

Почему кажется целесообразным использовать именно термин «мем», а не его аналоги? Собственно, обратимся к мнению самого автора этого понятия — Ричарду Докинзу. Создавая термин «мем», как он сам пишет, ему хотелось, с одной стороны, подчеркнуть схожесть описываемого феномена с генами, с другой — показать, что гены не являются единственными и уникальными объектами, с которыми работает дарвиновская эволюция [1, 190].

Развивая эти предпосылки, он довольно быстро пришел к двум моментам: 1) навыки в популяции распространяются подобно эпидемии, имея при этом встроенные самонормализующие процедуры; 2) как гены способны взаимодействовать с множеством других генов в одном и том же эволюционном процессе, так и мемы взаимодействуют с мемами в рамках «мемплексов» [1, 193–197].

Отсюда вытекает и единство в установлении критерия успешного закрепления и для того, и для другого, а именно: «Успех гена зависит от “совместимости определяемого им фенотипа со средой

обитания вида” и от его совместимости с другими генами данного генетического пула» [1, 198].

Д. Деннет, развивая идеи Р. Докинза, также обращал внимание на слова, сказанные эволюционным биологом Дж. Уильямсом: «Гены не есть молекулы ДНК, гены — это поддающаяся расшифровке (транскрибируемая) информация, кодируемая молекулами» [2, 11].

Продолжая эту мысль, воспользуемся сравнением, данным Деннетом: гены можно определить как генетические рецепты, записанные на физических носителях (ДНК) при помощи одного-единственного канонического языка, нуклеотидного алфавита, состоящего из четырех «букв» (аденин, цитозин, гуанин, тимин), триплетов, из которых строятся аминокислоты. Например, если уничтожить каждую нить ДНК оспы в мире, но геном в каком-то виде сохранится (например, записанный на жестких дисках компьютеров), то можно полагать, что оспа не совсем вымерла, поскольку ее гены все еще существуют на жестких дисках как то, что Дж. Уильямс называл «пакетами информации». Во многом эта идея схожа с концепцией «третьего мира» К. Поппера [3].

Мемы можно определить как культурные рецепты. Их дальнейшее существование точно так же зависит от их физического носителя, а главное отличие в том, что они способны «перескакивать», перемещаться с носителя на носитель, переводиться с языка на язык, на практику, и обратно, то есть быть как бы «более универсальными» по сравнению с генами [3]. Мем слабо зависит от того, оказывает ли пользу или вред передаваемая им информация, ибо для его «процветания» достаточно самого факта распространения своих «копий».

Вопрос существования мемов в чем-то похож на вопрос существования слов. Мы ими активно пользуемся, они очевидно существуют, но что они такое и как это происходит, является трудноуловимым вопросом, при этом их абстрактность не ставит под сомнение их существование. Слова таксономически¹ являются одним из производных от мемов, это один из множества способов выражения «пакетов информации». Главная же проблема состоит в строгом выявлении мемов подобно, например, генам. Основная трудность — это отсутствие у первых параллельного ДНК-канонического кода, который определял бы факт наличия конкретного мема. Особое затруднение вызывает и то, что мемы способны использовать неязыковые культурные элементы, что оставляет язык наиболее информативным, но все же не полным отражением мема как объекта.

¹ Поскольку мы здесь говорим о мемах, то в данном случае опираемся на классификацию репликаторов, предложенную Деннетом [3] (и представленную в конце этой главы).

Почему мы не можем использовать человеческие языки как своего рода ДНК мемов, ведь действия (как, например, размножение), в том числе и культурные (как, например, связанные с размножением особенности поведения), обуславливаются вполне себе существующими биологическими генами?

Отвечая на этот вопрос, стоит отметить сложность, во многом вызванную неограниченностью способов взаимодействия мемов друг с другом. Гены, будучи закрепленными на вполне себе физическом носителе и способные строиться, существовать и взаимодействовать только ограниченным числом способов, определяют таким образом вариативность последствий своего взаимодействия. Мемы же, не имея строго аналогичного носителя, имеют куда больше способов взаимодействия друг с другом, что является другим фактором, существенно усложняющим их изучение. Однако усложнение не означает невозможность. Их «отражений» в самом языке (как самых доступных и удобных для исследования) и «практике» (непосредственно в действиях) вполне достаточно для получения реально значимой информации о распространении и направленно-сти изменений как самих мемов, так и носимых ими «инструкций».

Сейчас нам лучше воспринимать мемы как абстракцию «пакета информации», понимая при этом, что у любой информации должен быть «код», при помощи которого она переносится, и очень аккуратно приближаться к разгадке вопроса, постановке предположений о том, чем конкретно может являться этот код.

При этом мы говорим о кодах, потому что они имеют решающую роль в высокоточных системах репликации, которые нам уже известны, обеспечивая конечные, применимые на практике наборы норм, относительно которых только и возможно редактирование и корректирование. При этом не стоит забывать, что даже в самых ясных нам сейчас случаях кодов встречается несколько уровней норм [3].

Нормы могут как мешать, так и способствовать процессу репликации. В свое время философ Д. Шпербер [4] обратил внимание на то, что он назвал «запущенным воспроизведением» (triggered reproduction) и отметил, что в культуре передача информации, даваемой стимулом, дополняется информацией, уже имеющейся в системе. Это зачастую приводит к «поглощению» мутаций, не давая им распространяться. Эволюционный же процесс зависит от существования мутаций, которые способны пережить корректорские процессы в целостности и сохранности, но это не предопределяет то, на каком уровне это должно происходить [3]. Более того, мы можем сказать, что эти процессы наблюдаются фактически на всех уровнях репликации, что было нами рассмотрено в более ранних статьях [5; 6].

Как представляется, несмотря на «растворение мутаций», на которое обращает внимание Шпербер, они находят способ себе пробиться. И этим способом (потенциально одним из, но на данный момент выявленным нами наиболее отчетливо) является метафора и связанное с ней «метафорическое напряжение», которое возникает именно из необходимости усилия, нужного воображению, «для новой концептуализации первичного объекта — сдвига оптики его видения» [6, 97]. В этом контексте кажется интересным замечание Д. Дэвидсона о том, что важно рассматривать не только конвенциональное значение произносимых слов, но и знание «изначальных (примордиальных) интенций» (говоря проще, «намерений (intention), или исходных допущений (initial assumption) говорящего»), которые и конституируют первичный смысл высказывания, при этом, что важно, не всегда совпадающий с конвенциональным смыслом [6, 95].

В таком случае становится целесообразным единицами метафоры, вслед за П. Рикёром [6, 97], (и мемов соответственно) считать не отдельные слова, а предложения целиком, что позволит при рассмотрении добавить психологическим характеристикам (чувствам) семантические функции. Метафора в таком случае становится уже не просто замещением одного другим, но отражает изменение отношения субъекта и предиката. Рикёр настаивает, что сущность метафоры в глаголе «быть», сама метафора является предикативным напряжением между «есть» и «не есть», то есть разрушением прямого и построением нового предикативного смысла, возникающего при улавливании «предикативного сходства непохожих объектов с помощью продуктивного воображения» [6, 98].

Метафора, по сути, являет собой вариант выражения когнитивного сдвига от чувства к референции, но метафорическая референция «не является прямой: она “расколота” (множественна)» [6, 98], ведет к разным итогам, мыслям, целям, а не только к задуманным значениям, что и обеспечивает возможности для эволюционного развития, поскольку смысловой поток (что это такое в нашем представлении, будет раскрыто ниже) оказывается зависим от контекста, окружающей среды, которая не статична и, таким образом, порождает новые смыслы и значения (то есть новые мемы), которые, тем не менее, не отвергаются уже существующим «мемплексом» (уже установившимся комплексом мемов, или, проще, системой убеждений), поскольку являются прямым ее же следствием и элементом. Все это и приводит к его (мемплекса/системы убеждений) постепенному изменению.

Собственно, мы рассматриваем метафору как один из способов «трансформации», вырождения и изменения мемов, особенно их значений и, соответственно, допускаемых или запрещаемых ими

вариантов действий, а также как один из немногих наличествующих в данный момент способов заметить сами мемы в пласте языка. То есть метафора сейчас рассматривается нами и как инструмент, и как объект. Однако подход к метафорам как к инструменту дает нам теоретическое обоснование для применения в анализе текстов (и СМИ в целом) количественных методов (подробнее см.: [5]).

При этом мы предлагаем рассматривать сами мемы как законченные, неделимые смысловые элементы, при изменении которых происходит не «перетекание» одного в другой, а деление (получение к исходному второго). Мем с исходным значением сохраняется, но он может как быть практически сразу элиминирован и замещен (в данной сети мемплекса) своим «порождением» (но не хаотично, а по конкретным правилам), так и продолжать существовать одновременно с ним (если не выполняются условия этих правил и замещения не происходит). Вследствие этого мемплекс (то есть взаимосвязанный комплекс из таких мемов) приобретает способность изменяться уже не только скачкообразно, но и эволюционно, то есть плавно, постепенно.

Как отмечает Деннет, существует общая проблема критики концепта мемов, которая заключается в том, что от них требуют большей схожести с генами, чем им это необходимо [3]. Почему это является проблемой, хорошо видно по предложенной им классификации мемов [3], дающей представление о потенциальном многообразии феномена, с которым приходится работать и который необходимо изучать: а) человеческие: 1) поведенческие (язык (включая песни, танцы), методы (от охоты до навигации), жесты (включая ритуалы), игры); 2) артефактные (лингвистические, артистические, сооружения, приспособления); б) животных: 1) поведенческие (сигнальные, методы для выживания, проявление готовности к спариванию, маршруты миграции); 2) артефактные (укрытия, приспособления, ...).

Теория прогностической обработки

Кратко опишем существенные моменты теории прогностической обработки (predictive processing theory), которая представляется наиболее полновесной и перспективной в деле изучения и описания особенностей работы человеческого мозга, а также теорию когнитивного диссонанса, на которые мы будем опираться в последующих рассуждениях.

В теории прогностической обработки мозг представляется многоуровневой машиной предсказаний, в которой то, что нами ожидается от мира (нисходящий поток предсказаний), постоянно

сравнивается и корректируется относительно того, что воспринимают наши органы чувств, — восходящего потока сенсорных данных. Этот процесс уточнения вероятностей хорошо описывается байесовской статистикой, суть которой состоит в определении вероятности наступления событий по предшествующим событиям. В случае, если нисходящие (top-down signals) предсказания не соответствуют восходящим (bottom-up signals) сенсорным данным, возникает так называемая ошибка предсказания (sensory prediction error) и модель либо обновляет свои предварительные установки (priors), либо сохраняет их и игнорирует входящие данные как шум (noise). Это все называется многоуровневой иерархической генеративной моделью.

Для теории прогностической обработки (далее — ПО) восприятие, познание и действие суть взаимосвязанные результаты процесса вывода. Этот процесс («активный вывод», по К. Фристону [7]) направлен на постепенное уменьшение количества сигналов об ошибках, получаемых организмом по ходу реализации своих собственных предсказаний. Как отметил А. Кларк [9, 5], эта теория представляет мозг не как некий пассивный инструмент, управляемый стимулами, но как «прогностический» мозг, который предсказывает, какие сигналы он сейчас должен получить на основании своих наилучших предыдущих моделей. То есть, если использовать байесовский язык, содержание восприятия будет определено гипотезой, дающей наибольшую апостериорную вероятность [10, 688]. Каскады же последующих после данной гипотезы моделей также будут нагружены опытом, ибо на его основе (и на основе других контекстуальных факторов) они и формируются.

Таким образом, вычислительная основа восприятия, познания и действия включает в себя всего три «базовых элемента» [7; 8]:

- 1) предсказания (prior) (о том, что сенсорный аппарат должен получить «на входе» (sensory input), вытекающие из долгосрочной многоуровневой «генеративной модели»);

- 2) сигналы об ошибках предсказания (sensory prediction errors) (вычисляемые относительно активных предсказаний);

- 3) оценочную составляющую — зависящую от контекста «точность» (precision) этих сигналов об ошибках предсказаний.

Ошибки с высокой точностью (high-precision sense data) (вероятностью реализации) [8] обладают большим постсинаптическим усилением и, как следствие, повышенным влиянием (что хорошо коррелирует с той особенностью мема, благодаря которой возможно усиливать одни из них и предавать забвению другие, то есть за счет навязчивого повтора, который повышает интенсивность обработки конкретного сигнала (мема в данном случае) и таким образом

увеличивает его шансы на закрепление, что будет показано ниже). И наоборот, даже сигнал с большой ошибкой предсказания, если ему присвоена крайне низкая точность, может оказаться системно бессильным, неспособным стимулировать обучение или дальнейшую обработку.

Динамическая оценка точности сигналов об ошибках позволяет в зависимости от обстоятельств изменять балансы как между интенсивностью обработки в мозге (ПО является моделью, рассредоточенной во множестве нейронных областей, которые взаимодействуют сложным, изменяющимся в контексте образом), так и между нисходящими и восходящими потоками (прогнозами и сенсорными данными).

Действия во многом происходят с привлечением тех же ресурсов. Главный акцент тут делается на том, что у мозга есть два способа соотнесения предсказаний с окружающим миром [7]. Первый — это найти предсказание, которое лучше остальных учитывает текущий сенсорный сигнал (то есть восприятие). Второй — это изменение сенсорного сигнала в соответствии с предсказанием (то есть действие). У Кларка приведен хороший пример: «Если я предсказываю, что увижу свою кошку, и возникает ошибка, я могу использовать другое предсказание (например: «Я вижу экран компьютера»). Или я мог бы пошевелить головой и глазами так, чтобы увидеть кошку (которая, как оказалось, находится прямо здесь, рядом со мной, на столе)» [11, 523].

Отметим, что ПО предполагает и то, что поток действий можно вызвать через выбранное подмножество предсказаний, конкретно, через предсказание проприоцептивных последствий (мышечных ощущений), которые стали бы следствием этих действий. Это, как представляется, позволяет более экономным, с вычислительной точки зрения, образом реализовывать двигательные команды [11]. Отметим, что причина выбора того или иного подмножества предсказаний, как мы предполагаем, будет опосредована связкой с мемами и их комплексами.

При этом, согласно теории прогностической обработки, для того чтобы предоставлять четкие инструкции к действиям, прогностическое восприятие должно быть внутри себя согласованным. Это отчетливо перекликается с тем, что описывал Д. Шпербер [4] в своем «запущенном воспроизведении», которое приводит к блокировке и элиминации мутаций. Кларк же [12] дает пример с бинокулярным соперничеством, чтобы акцентировать внимание на важности данного момента. Если возможности (opportunities) для действий или допустимость (affordances) неясны и ранее не учитывались (то есть,

в примере Кларка, априорная вероятность такого феномена, как, например, «смешанный «лицо/дом»» (“mixed face-house”), низка), то очень мало практического смысла воспринимать «смешанные «лица/дома»». Допустимость же определяется здесь как отношение между способностями воспринимать и действовать и особенностями окружающей среды, или, другими словами, допустимость действия, предоставляемая окружающей средой соответствующему ему (действию) организму [13].

Подкрепить сказанное выше можно «гипотезой конкурентной доступности» (“the affordance competition hypothesis”) П. Сайсека, в которой он показывает, что, «чтобы выжить во враждебной среде, нужно быть готовым действовать в кратчайшие сроки, выполняя действия, которые, по крайней мере, частично подготовлены» [14, 1568]. Что в свою очередь требует зависимости обработки «сенсорной информации от действий», чтобы построить представления о допустимых в данных условиях окружающей среды действиях. Получаемая информация является основной для сопоставления «доступностей» (возможностей для действий), итогом которого является выбор одной-единственной. Выбор же, например, сразу двух противоречивых действий был бы и неэффективным, и непрактичным. Таким образом, требуется довольно быстро убирать диссонирующие отношения между гипотезами о действиях или состояниях подготовки к ним.

Мем в нашем представлении есть «законченная», целостная единица информации, и в этом плане неразделяемая (то есть в нем не возникает диссонирующих отношений), поэтому мы и можем говорить про него как про «гипотезу о действиях», своеобразном гештальте (то есть о чем-то неделимом), с которым возможно только переключение с одного на другой, а не перетекание. Таким образом, информация, даваемая мемом, есть рамка, задающая пространство для действия, что, по нашим представлениям, и отражается в процессе переключения состояний (или, говоря иначе, парадигм).

Также можно заявить, что мем есть то, что помогает обработке информации, ограничивая возможное число эффективных вариантов, давая информацию о тех или иных схемах и представления о последствиях тех или иных шагов, что оказывается особенно полезным при условии невозможности «распылять» ресурсы на все варианты.

Теория когнитивного диссонанса

На данном этапе исследований трудно дать описание всех возможных способов установки и закрепления мемов, однако мы уже в этой работе постараемся дать описание, на наш взгляд, основного

в качестве примера. В нашем представлении это метафорические отношения (метафора), в сути которых лежит то, что в литературе закрепилось под названием когнитивного диссонанса, начало изучения которого положено в работах психолога Л. Фестингера.

В своей основополагающей работе «Теория когнитивного диссонанса» Фестингер определяет когнитивный диссонанс (далее — КД) как психологический дискомфорт, возникающий, когда человек испытывает два взаимно несовместимых «элемента знания [15]». Он считал, что эти элементы образуют «индивидуальную карту действительности», практически «зеркало», или «карту» реальности [15, 26]. Для удержания контроля над миром и выживания в нем нам требуется сохранение этой карты, зеркала реагирующими на реальность, что происходит посредством активного уменьшения диссонанса. Как писал сам Фестингер, «реальность, которая воздействует на индивида, будет оказывать давление в направлении приведения когнитивных элементов в соответствие с этой реальностью» [15, 27]. Он обращает внимание на то, что когнитивный диссонанс «сам по себе является мотивирующим фактором» [15, 18], будучи некомфортным состоянием, поэтому агенты будут стремиться уменьшить его и достигнуть консонанса (гармонии) [13]. Фестингер выделил четыре способа его достижения.

1. Изменение поведения [15, 36–37].
2. Изменение окружающей среды или перемещение в материальном или социальном мире [15, 36–37].
3. Добавление новых когнитивных элементов (если диссонанс неустраим) [15, 40], требующих:
 - 1) сосредоточения внимания на поддерживающих убеждениях;
 - 2) включения примиряющих когнитивных элементов;
 - 3) изменения конфликтных когнитивных элементов (то есть произвольной корректировки в убеждениях).
4. Предотвращение диссонанса (избегание) [15, 49].

Во многом эти способы сходны с теми, какие предусмотрены в ПО для уменьшения ошибки прогнозирования (подробнее см.: [13]).

Как представляется, обе теории, и прогностической обработки, и когнитивного диссонанса, являются взаимодополняющими, при этом первая позволяет разрешить ряд трудностей, с которыми столкнулась вторая. Помимо уже отмеченного выше сходства механизмов работы с ошибками (диссонансом) есть и другие примеры их успешного «накладывания». Дж. Бовуа и Р. Джоуль отмечают, что исходно теория когнитивного диссонанса Фестингера создает впечатление, что «диссонирующие отношения» между познаниями всегда порождают «диссонирующее психологическое состояние»

[16, xvii], что очевидно верно не всегда. С решением данной проблемы помогает иерархическая формулировка теории прогностической обработки. В ней все уровни — от абстрактных когнитивных представлений до сенсорных данных наиболее низкого порядка — «подотчетны другим, обеспечивая внутренне согласованное представление сенсорных причин на нескольких уровнях описания» [7, 129]. То есть хоть диссонанс и может возникать на разных уровнях прогностической иерархии, психологический дискомфорт будет являться следствием диссонанса только на достаточно высоких уровнях абстракции.

Если воспринимать КД как одну из форм ошибки прогнозирования, то ее уменьшение прямо влияет на повышение выживаемости и успешное поведение в нашей экологической нише, в которой присутствует множество конкурирующих возможностей. Фестингер, похоже, имел это в виду при создании исходной теории КД и ее формулировок (где уменьшение диссонанса заставляет нас поведенчески реагировать на реальность), но в дальнейших исследованиях эта идея затерялась в силу их сфокусированности именно на поведенческом диссонансе и малом внимании к действию и восприятию в реальном мире. Таким образом, теория прогностического диссонанса, похоже, согласуется с положением Е. Хармон-Джонса и др., что «процессы диссонанса в первую очередь функционируют для облегчения проведения эффективных действий» [17].

По этой причине и возможно заявить, что механизм когнитивного диссонанса, рассматриваемый нами как один из основных (а на данный момент и самый доступный для изучения) механизмов «проникновения» и закрепления мемов в мемплексах отдельных индивидов, органично является частью теории прогностической обработки, в рамках которой и можно раскрыть организующее, ограничивающее и детерминирующее влияние мемов на потоки восприятия и обработки информации, а через них на поведение индивида.

Мемы и их роль

Говоря об информации, заметим, что уже биолог Т. Дикон показывал, что делать «информацию» неким внутренним качеством мема неправильно. Он утверждал, что мемы, как и гены, «нельзя понять, не рассмотрев их внедренность в динамическую систему, которая и наделяет их функцией и информационным содержанием» [18] (цит. по: [19]). Гены — просто матрицы. Информация же, как замечает Дикон, зависит от контекста. А мемы выступают только как знаки (физические матрицы) с информационным содержанием, внедренным в семиотическую систему. Соответственно, Дикон утверждает,

что «гены и мемы не являются местом процесса репликации, равно как и некими функциональными единицами информации. Они реплики, а не репликаторы, и скорее похожи на скопление информационных узлов в системе» [18] (цит. по: [19]). Сходную мысль в части внедренности в динамическую систему можно заметить и у уже упоминавшегося нами ранее философа Д. Шпербера [4].

Во многом мы согласны с этими утверждениями. В нашем представлении мемы (и, шире, мемплексы) выступают в качестве рамок (ограничителей), шаблонов (и всем перечисленным) в процессе «активного вывода» (то, что в начале статьи и было названо «смысловым потоком»), накладываемых на потоки сигналов (как восходящих, так и нисходящих), таким образом задавая рамки возможных интерпретаций восприятий и действий (и их вариантов) и оптимизируя мыслительные усилия (что находит подтверждение и в приведенных изысканиях (см.: [12, 1; 20; 21]), дополнительно подтверждения этих процессов приходят со стороны нейроэкономики²). В случае несоответствия «шаблона» (то есть мема) окружающей обстановке (несоответствия достаточно критического, чтобы «выбить» конкретные группы мемов из их общей совокупности, то есть чтобы доступность и возможности окружающей среды достаточно кардинально отличались от того, что предполагает предсказание, сделанное на основе тех вариантов, которые сохраняет и допускает «установленный» в данный момент шаблон (мем)) происходит когнитивный диссонанс (то самые «выбитие»), результатом которого является замещение одного мема или группы мемов (мемплекса) другими, способными встроиться в оставшиеся нетронутыми группы мемов (мемплексов) и при этом «синхронизировать» их с окружающей действительностью, предлагая шаблоны (предсказания), соответствующие изменившейся обстановке. Чем-то отдаленно это напоминает феномен промежуточных институтов в институциональной экономике (см.: [22])).

² Нейроэкономические исследования (см.: [23, 14–35]) успешно показывают, что выбор (сам по себе) зависит от работы параллельных нейрональных систем. То, что рассматривается ими как автоматическая непроизвольная система, может приводить не к лучшим экономическим решениям, но взамен позволяет быстро реагировать на изменчивые факторы среды (здесь мы можем усмотреть сходство с рассуждениями Кларка [12] о компромиссе между скоростью и качеством решений-действий). Она самая древняя из всех систем, формировавшаяся в несколько иных реалиях. Возможно, это и привело к формированию того, что эти исследования называют непроизвольной системой, корректирующей непроизвольные механизмы. В целом современные нейроэкономические теории подводят к мысли о том, что не стоит преувеличивать роль рациональности в принятии решений и стоит учитывать иррациональные особенности человека, часто являющиеся автоматизмами. Конформность, способствующая в нашем представлении распространению мемов (и рассмотренная ниже), таким образом оказывается автоматической реакцией [24].

Распространение мемов

Один из вопросов, требующих обсуждения, это то, как происходит координация действий между индивидами (распространение мемов по популяции), тот самый момент, из-за которого мемы часто ошибочно называли «вирусами». Или в иной формулировке: каким образом социальное окружение влияет на поведение индивида?

Ряд исследователей [24] предположили, что если наши действия рассогласуются с общепринятой нормой, то нейроны мозга подают знак, являющийся автоматическим сигналом к изменению поведения индивида в сторону большей конформности.

Это предположение было подтверждено (см.: [24; 25, 26]), а его механизм оказался следующим: если мнение индивида отличается от представлений большинства, то происходит активация зоны мозга, отвечающей за определение наличия внутренних конфликтов и ошибок в предсказании потенциального вознаграждения (ответных реакций окружения), при этом происходит генерирование сигнала об ошибке, должно привести к корректировке поведения сообразно общепринятой норме. Сила этого сигнала коррелирует с индивидуальным уровнем конформности и не является единым для всех людей показателем.

Используемое выше понятие конформного поведения представляется возможным раскрыть через мотивацию, а точнее, через такие ее виды [26], как:

- тяга к получению максимально адекватного представления об окружающей действительности и подбору наиболее подходящего под нее поведения;
- получение одобрения окружающих;
- поддержание положительной самооценки и избегание когнитивного диссонанса.

В роли подкрепления для конформного поведения зачастую рассматривают либо общественное одобрение, либо санкции, но в обоих случаях это можно интерпретировать и в терминах теории обучения с подкреплением. Согласно ей, общество стимулирует через вознаграждение подобное норме поведение и применяет негативные санкции в отношении отклоняющегося. Согласно этой же теории, результаты действий нервной системы могут анализироваться и с точки зрения целей индивида, и с точки зрения их соответствия социальным нормам. В этом случае рассогласования между ними воспринимаются как ошибки, которые необходимо исправить.

Встает вопрос о возможности экспериментальной проверки: участвует ли механизм контроля результатов действий в модернизации

ции поведения под социальным влиянием? В ходе ряда исследований была подтверждена гипотеза осуществления социального влияния через данный механизм, то есть при социальном влиянии нервная система действительно приводила реакции индивида в соответствие с нормами референтной группы. То есть происходила переоценка индивидом субъективной ценности или, говоря проще, его мнение менялось под давлением группы (см.: [25, 26]). При этом случаи отклонения своего поведения (индивида) от поведения группы рассматривались ей (нервной системой) как поведенческая ошибка, которую требуется исправить. Этот сигнал и начинал изменение поведения в сторону к социальной норме.

Одними из основных причин данного феномена как раз и были выделены концепция когнитивного диссонанса и теория структурного баланса, являющиеся основой теории социального влияния.

В нашей интерпретации, где нормы есть проявление отдельных, широко распространенных мемов (и представляемых ими шаблонов, рамок поведения), описанные выше процессы оказываются способами распространения и закрепления оных, создания ими своих копий и, как следствие, их, если угодно, «внутривидовой борьбы» (как это происходит см.: [5]).

Встает вопрос о причине наличия данной автоматической реакции. Возможно, есть эволюционные предпосылки для ее возникновения? Одно из распространенных объяснений идет от концепции эволюционно стабильного поведения большинства (см.: [27]). Согласно ей, когда среда стабильна, большинство в популяции выбирает стратегию, имеющую преимущества над остальными, а отклонение от нее карается естественным отбором, следовательно, таким образом, рациональнее следовать за большинством.

Опираясь на все вышесказанное, мы можем заявить, что диссонанс — это механизм приведения отдельных индивидов к единой общественной норме (так как многие индивиды, в условиях стабильной среды, как правило, реже совершают фатальные ошибки, нежели один), что обеспечивало их выживание и размножение (на большей части этапов истории (не всей), так как резкие изменения и нестабильные среды относительно редкое явление), что, в свою очередь, и закрепило это поведение. И поэтому механизм (по которому индивид получает в мозг сигнал о диссонансе именно как о сигнале ошибки и пытается его исправить и который при этом срабатывает еще на досознательном, биологическом уровне), сохранился и сохраняется, так как он до сих пор еще способен обеспечивать эволюционные преимущества.

Как нам представляется, данный механизм и есть то, что обеспечивает распространение и закрепление мемов, а также регулирование ими поведения, как индивидуального, так и, как минимум отчасти, популяционного, при этом являясь одновременно и способом достижения гармоничного состояния (изменения когнитивного элемента окружающей среды) и способом распространения.

В то же время механизмом плавного замещения мемов (то есть другим способом изменения когнитивной среды, не резкого «выбития» в силу кардинального несоответствия окружающей реальности, а путем постепенной замены одних убеждений другими), по нашему представлению, является метафора. Она же есть и механизм эволюционного развития мемов.

Отвечая на вопрос, в какой момент мем становится осознанным руководством к действию, можно опереться на трактовку сознания философа Д. Деннета (который в этом опирался на Б. Баарса), а именно на предположение о том, что сознательность присуща тем процессам в мозге, которые делают продукты своей работы доступными для других подсистем. В этом смысле сознательным может стать чуть ли не любой процесс в мозге при его относительно высокой (в сравнении с другими) интенсивности [28, 129].

Это объясняет эффективность мемов, транслируемых через «вирусную рекламу», то есть постоянный и навязчивый повтор. В данной интерпретации она обусловлена повышением интенсивности их обработки в мозге. Все это дает нам возможность сказать, что метафоры есть одновременно и высокоуровневые описания и проявления низкоуровневых процессов.

Этот же механизм (динамическое регулирование интенсивности обработки), судя по всему, задействуется и при обработке ошибок предсказаний, повышая интенсивность обработки высокоточных ошибок предсказаний и, в нашей интерпретации, способствуя закреплению тех мемов, которые их обеспечили.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. *Dawkins R.* The God delusion. L.: Bantam Press, 2006. 406 p.
2. *Williams G.* Natural selection: Domains, levels, and challenges. N.Y.: Oxford University Press, 1992. 224 p.
3. *Dennett D.* The new replicators // M. Pagel (ed.). Encyclopedia of evolution. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. E83–E92.
4. *Sperber D.* An objection to the memetic approach to culture // Darwinizing culture / Ed. by R. Aunger. 2000. 242 p.
5. *Федоров К.Ю.* Теоретический синтез институционального и нарративного подходов в контексте понятия мема // AlterEconomics. 2023. Т. 20 (2). С. 329–347. <https://doi.org/10.31063/AlterEconomics/2023.20-2.3>

6. Смирнова Н.М. Творчество как процесс созидания новых культурных смыслов // *Философия творчества* / Отв. ред. Н.М. Смирнова, А.Ю. Алексеев М.: ИИнтелЛ, 2015. С. 88–102.
7. Friston K., et al. Action and behavior: A free-energy formulation // *Biological Cybernetics*. 2010. Vol. 102(3). P. 227–260.
8. Friston K. The free-energy principle: a unified brain theory? // *Nature reviews. Neuroscience*. 2010. N 11. P. 127–138.
9. Clark A. Radical predictive processing // *Southern Journal of Philosophy*. 2015. 53 (Suppl. 1). P. 3–27. <https://doi.org/10.1111/sjp.12120>
10. Hohwy J., Roepstorff A., Friston K. Predictive coding explains binocular rivalry: An epistemological review // *Cognition*. 2008. Vol. 108. P. 687–701. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2008.05.010>
11. Clark A. A nice surprise? Predictive processing and the active pursuit of novelty // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2018. Vol. 17. P. 521–534. <https://doi.org/10.1007/s11097-017-9525-z>
12. Clark A. *Surfing uncertainty: prediction, action, and the embodied mind*. N.Y.: Oxford University Press. 2016. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190217013.001.0001>
13. Kaaronen R. A theory of predictive dissonance: Predictive processing presents a new take on cognitive dissonance // *Frontiers in Psychology*. 2018. Vol. 9. 2218. P. 1–15. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.02218>
14. Cisek P. Cortical mechanisms of action selection: the affordance competition hypothesis // *Philosophical Transactions of the Royal Society. Biological Sciences*. 2007. N 362. P. 1585–1599. <https://doi.org/10.1098/rstb.2007.2054>
15. Фестингер Л. Теория когнитивного диссонанса / Пер. А. Анистратенко, И. Знаешева. СПб.: Ювента, 1999. 317 с.
16. Beauvois J., Joule R. A radical dissonance theory. L.: Taylor & Francis. 1996. 168 p.
17. Harmon-Jones E., Harmon-Jones C., Levy N. An action-based model of cognitive-dissonance processes // *Current Directions in Psychological Science*. 2015. Vol. 24. P. 184–189. <https://doi.org/10.1177/0963721414566449>
18. Deacon T. Memes as signs: The trouble with memes (and what to do about it) // *The Semiotic Review of Books*. 1999. Vol. 10 (3), N 2. P. 17–30.
19. Гирц А. Новые атеистические подходы в когнитивной науке о религии о книгах Дэниэла Деннета «Разрушая чары» (2006) и Ричарда Докинза «Бог как иллюзия» (2006) // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2013. № 3 (31). С. 77–109.
20. Simon H. Rational choice and the structure of the environment // *Psychological Review*. 1956. Vol. 63 (2), P. 129–138. <https://doi.org/10.1037/h0042769>
21. Simon H. Theories of bounded rationality // *Decision and Organization*, 1972, Vol. 1. P. 161–176.
22. Аузан А.А. Институциональная экономика. М.: Инфра-М, 2005. 415 с.
23. Ключарев В.А., Шмид С.А., Шестакова А.Н. Нейроэкономика: нейробиология принятия решений // *Экспериментальная психология*. 2011. Т. 4. № 2. С. 14–35.
24. Klucharev V., Hytonen K., Rijpkema M., Smidts A., Fernandez G. Reinforcement learning signal predicts social conformity // *Neuron*. 2009. N 61. P. 140–151.
25. Ключарев В.А., Зубарев И.П., Шестакова А.Н. Нейробиологические механизмы социального влияния // *Экспериментальная психология*. 2014. Т. 7. № 4. С. 20–36.
26. Cialdini R., Goldstein N. Social influence: compliance and conformity // *Annual Review of Psychology*. 2004. N 55. P. 591–621.
27. Докинз Р. Эгоистичный ген. М.: АСТ: CORPUS, 2013. 509 с.
28. Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 272 с.

REFERENCES

1. Dawkins R. The God delusion. L.: Bantam Press, 2006. 406 p.
2. Williams G. Natural selection: Domains, levels, and challenges. N.Y.: Oxford University Press, 1992. 224 p.
3. Dennett D. The new replicators. In: Pagel M. (ed.). Encyclopedia of evolution. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. E83–E92.
4. Sperber D. An objection to the memetic approach to culture. In: Darwinizing culture / Ed. by R. Aunger. 2000. 242 p.
5. Fedorov K.Y. Teoreticheskii sintez institutsional'nogo i narrativnogo podkhodov v kontekste ponyatiya mema [Theoretical Synthesis of the Institutional and Narrative Approaches in the Context of the Concept of Meme]. *AlterEconomics*, 2023. 20 (2). P. 329–347. <https://doi.org/10.31063/AlterEconomics/2023.20-2.3>. (In Russ.)
6. Smirnova N.M. Tvorchestvo kak protsess sozdaniya novykh kul'turnykh smyslov [Creative Process of the New Cultural Meanings' Formation]. In: *Filosofiya tvorchestva* [The philosophy of creativity]. Ed. by N.M. Smirnova, A.Yu. Alekseev. Moscow: IntelLL Publ., 2015. P. 88–102. (In Russ.)
7. Friston K., et al. Action and behavior: A free-energy formulation. *Biological Cybernetics*. 2010. Vol. 102 (3). P. 227–260.
8. Friston K. The free-energy principle: a unified brain theory? *Nature reviews. Neuroscience*. 2010. N 11. P. 127–138.
9. Clark A. Radical predictive processing. *Southern Journal of Philosophy*. 2015. 53 (Suppl. 1). P. 3–27. <https://doi.org/10.1111/sjp.12120>
10. Hohwy J., Roepstorff A., Friston K. Predictive coding explains binocular rivalry: an epistemological review. *Cognition*. 2008. Vol. 108. P. 687–701. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2008.05.010>
11. Clark A. A nice surprise? Predictive processing and the active pursuit of novelty. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2018. Vol. 17. P. 521–534. <https://doi.org/10.1007/s11097-017-9525-z>
12. Clark A. Surfing uncertainty: prediction, action, and the embodied mind. N.Y.: Oxford University Press. 2016. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190217013.001.0001>
13. Kaaronen R. A theory of predictive dissonance: Predictive processing presents a new take on cognitive dissonance. *Frontiers in Psychology*. 2018. Vol. 9. 2218. P. 1–15. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.02218>
14. Cisek P. Cortical mechanisms of action selection: the affordance competition hypothesis. *Philosophical Transactions of the Royal Society. Biological Sciences*. 2007. N 362. P. 1585–1599. <https://doi.org/10.1098/rstb.2007.2054>
15. Festinger L. Teoriya kognitivnogo dissonansa [A theory of cognitive dissonance]. Trans. by A. Anistratenko, I. Znaesheva. St. Petersburg: Yuventa Publ., 1999. (In Russ.)
16. Beauvois J., Joule R. A radical dissonance theory. L.: Taylor & Francis. 1996. 168 p.
17. Harmon-Jones E., Harmon-Jones C., Levy N. An action-based model of cognitive-dissonance processes. *Current Directions in Psychological Science*. 2015. Vol. 24. P. 184–189. <https://doi.org/10.1177/0963721414566449>
18. Deacon T. Memes as signs: The trouble with memes (and what to do about it). *The Semiotic Review of Books*. 1999. Vol. 10 (3), N 2. P. 17–30.
19. Geertz A.W. Novye ateisticheskie podkhody v kognitivnoi nauke o religii o knigakh Deniela Denneta “Razrushaya chary” (2006) i Richarda Dokinza «Bog kak illyuziya» (2006) [New Atheistic Approaches in the Cognitive Science of Religion: On Daniel Dennett Breaking the Spell (2006) and Richard Dawkins The God Delusion (2006)]. Transl. by A. Appolonov. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*. 2013. N 3 (31). P. 77–109. (In Russ.)

20. Simon H. Rational choice and the structure of the environment. *Psychological Review*. 1956. Vol. 63 (2). P. 129–138. [https://doi.org/63:129 10.1037/h0042769](https://doi.org/63:129%2010.1037/h0042769)
21. Simon H. Theories of bounded rationality. *Decision and Organization*. 1972. Vol. 1. P. 161–176.
22. Auzan A.A. *Institutsional'naya ekonomika* [Institutional Economics]. Moscow: Infra-M Publ., 2005. 415 p. (In Russ.)
23. Klucharev V.A., Smidts A., Shestakova A.N. Neuroekonomika: neurobiologiya prinyatiya reshenii [Neuroeconomics: the neurobiology of decision-making]. *Ekspperimental'naya psikhologiya* [Experimental Psychology]. 2011. Vol. 4, N 2. P. 14–35. (In Russ.)
24. Klucharev V., Hytonen K., Rijpkema M., Smidts A., Fernandez G. Reinforcement learning signal predicts social conformity. *Neuron*. 2009. N 61. P. 140–151.
25. Klyucharev V.A., Zubarev I.P., Shestakova A.N. Neurobiologicheskie mekhanizmy sotsial'nogo vliyaniya [Neurobiological mechanisms of social influence]. *Ekspperimental'naya psikhologiya* [Experimental Psychology]. 2014. Vol. 7, N 4, P. 20–36. (In Russ.)
26. Cialdini R., Goldstein N. Social influence: compliance and conformity. *Annual Review of Psychology*. 2004. N 55. P. 591–621.
27. Dawkins R. Egoistichnyi gen [The selfish gene]. Moscow: AST: CORPUS Publ., 2013. 509 p. (In Russ.)
28. Vasilyev V. *Trudnaya problema soznaniya* [Hard problem of consciousness]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2009. 272 p. (In Russ.)

Информация об авторе: Федоров Кирилл Юрьевич — аспирант кафедры философии и методологии науки философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: +7 (495) 939-24-09; kirill.fedorov.1@mail.ru

Information about the author: Kirill Yu. Fedorov — postgraduate student, Department of Philosophy and Methodology of Science, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, tel.: +7 (495) 939-24-09; kirill.fedorov.1@mail.ru

Поступила в редакцию 21.11.2023;
принята к публикации 05.03.2024

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ



Научная статья

УДК 103.2

doi: 10.55959/MSU0201-7385-7-2024-3-44-60

КОНЦЕПТ КУЛЬТУРЫ В ЦИФРОВОЙ АНТРОПОЛОГИИ

О.М. Седых

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
119991, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус «Шуваловский»,
г. Москва, Россия

Аннотация. В статье освещаются предмет и проблематика цифровой антропологии — актуального направления цифровых исследований и отрасли культурной (социокультурной) антропологии. Показано, что перед цифровой антропологией стоят те же цели и задачи, что и перед культурной антропологией, в наиболее общей формулировке это постижение сущности человека через создаваемые им культурные миры, в качестве которых в цифровой антропологии выступают цифровые миры. На примере концепта виртуальной реальности демонстрируется, что актуальной проблемой цифровой антропологии является поиск ответа на вопрос, в каких аспектах антропологический опыт участников цифровых миров является новым и беспрецедентным, а в каких — коррелятом уже известных культуре форм опыта. Выдвигается тезис, что вхождение в философское и гуманитарное познание понятий «виртуальное», «виртуальность», «виртуальная реальность» способствует пересмотру сложившихся подходов к определению и истолкованию феномена культуры. Культура начинает определяться посредством этих понятий, в частности виртуальность может рассматриваться в качестве минимального условия ее существования. Предлагаемые рассуждения иллюстрируются на примере долгосрочных полевых антропологических исследований (интерактивная многопользовательская видеоигра World of Warcraft, виртуальная платформа Second Life), позволяющих получить представление о концептуализации феномена культуры в цифровой антропологии.

Ключевые слова: социокультурная антропология, цифровая антропология, цифровая культура, виртуальность, виртуальная реальность, виртуальный реализм, World of Warcraft, Second Life

Исследование выполнено при поддержке Междисциплинарной научно-образовательной школы Московского университета «Сохранение мирового культурно-исторического наследия».

PHILOSOPHY OF CULTURE

Original article

THE CONCEPT OF CULTURE IN DIGITAL ANTHROPOLOGY

O.M. Sedykh

Lomonosov Moscow State University, Leninskie Gory, Moscow,
Teaching and Scientific Building “Shuvalovsky”, 119991, Russia

Abstract: The article highlights the subject and the problems of digital anthropology which is a current direction of digital studies and a branch of cultural (socio-cultural) anthropology. It is shown that the digital anthropology has the same goals and objectives as the cultural anthropology, in general it is the comprehension of human nature through cultural worlds created by humans, in digital anthropology these are digital worlds. On the base of virtual reality concept, it is shown that actual problem of digital anthropology is finding the answer to the question in which aspects digital worlds participants' anthropological experience is new and unprecedented, and in which it is a correlate of well-known to human culture forms of experience. The thesis is put forward that the entry into philosophy and humanities of such concepts as “virtual”, “virtuality”, “virtual reality” contributes to the revision of existing approaches to culture phenomenon definition and interpretation. Culture begins to be defined through these concepts, in particular, virtuality is considered as a minimum condition for its existence. The proposed reasoning is illustrated by referring to long-lasting anthropological field studies (interactive multiplayer video game World of Warcraft, virtual platform Second Life), which allows to get an idea of culture phenomenon conceptualization in digital anthropology.

Keywords: socio-cultural anthropology, digital anthropology, digital culture, virtuality, virtual reality, World of Warcraft, Second Life

Acknowledgments/Financial Support

The research was supported by the Interdisciplinary Scientific and Educational School of Moscow University “Preservation of World Cultural and Historical Heritage”.

Цифровая антропология: дихотомия digital/human

Формирование цифровой антропологии (другие обозначения — киберантропология, техно-антропология, цифровая этнография, сетевая этнография, нетография, виртуальная антропология)

относится к последним десятилетиям XX в. Она является субдисциплиной культурной (социокультурной) антропологии, которая, как и целый ряд других гуманитарных наук, таких как социология, психология, религиоведение, искусствоведение, проходила свое становление и институционализацию в XIX в., в рамках позитивистской программы. В конце XIX — начале XX в. в крупнейших университетах мира (Оксфордском, Кембриджском, Колумбийском) возникают антропологические кафедры, а в течение XX в. — факультеты и институты, что в дальнейшем способствует институционализации отраслевых антропологий — городской, визуальной, когнитивной, медийной и пр. На сегодняшний день цифровая антропология — дисциплина, которая, в свою очередь, находится в процессе активной институционализации и становится предметом преподавания и профессией: в различных регионах мира открываются университетские программы, нацеленные на профессиональную подготовку в данной области¹.

Предмет цифровой антропологии достаточно широк, по большому счету в него включаются все возможные аспекты взаимодействия человека и цифровых технологий. В первую очередь цифровые антропологи стремятся к уточнению представлений о человеке и границах человеческого в связи с распространением цифровых технологий. В качестве объекта изучения выступают разнообразные виртуальные платформы (например, видеоигры, социальные сети), в качестве предмета — социальные и культурные рамки, которые порождают и в которые встраиваются виртуальные миры. Изучаются практики использования цифровых технологий в различных культурных контекстах, в частности антропологи изучают особенности использования цифровых технологий представителями сообществ, которые еще недавно считались традиционными и именно в этом отношении становились объектом исследований. В более конкретном преломлении предметом изучения цифровой антропологии являются цифровые сообщества, то есть сообщества, организуемые на базе тех или иных виртуальных платформ, или, как они нередко именуются, «цифровые племена»: «До недавнего времени технологических инноваций люди с общей племенной идентичностью жили в географически определенных местах и считали участки земли своей единственной территорией. Такие территории в настоящее время разрушаются из-за появления новых цифровых племен, которые

¹ Первая магистерская программа по цифровой антропологии открылась в Университетском колледже Лондона в 2010 г.: <https://www.ucl.ac.uk/anthropology/research/centre-digital-anthropology>

занимают пространства, расположенные в киберпространстве — виртуальном пространстве, которое нарушает все традиционные, социальные и политические границы» [1, 67–68].

В рамках дисциплины сложился круг значимых авторов, который включает как мыслителей, рефлексирующих относительно феномена цифровой реальности (среди них — Ш. Теркл, П. Леви, Л. Манович, Дж. Ланье, А. Эскобар и др.), так и собственно цифровых антропологов, занятых долговременным этнографическим изучением цифровых сообществ (Т. Белстроф, Д. Миллер, Х. Хорст, Г. Коулман, Б. Нарди, С. Уилер и др.) Среди исследовательских проектов хорошо известны долгосрочные исследования компьютерных игр, например, таких, как World of Warcraft [2], интернет-сообществ, таких, как Anonymus [3], интернет-платформ, таких, как Second Life [4]. Следует отметить уникальность современного этапа становления цифровой антропологии, связанную с тем, что к исследованию «цифры» обращаются антропологи, за плечами которых стоит опыт реальной полевой этнографической работы по изучению неевропейских и традиционных обществ (в Юго-Восточной Азии, Африке, Южной Америке и т.п.). При этом для изучения «цифровых племен» используются методы, разработанные на основе изучения «реальных», преимущественно традиционных человеческих обществ, создававшиеся как в рамках теоретических моделей, так и в ходе полевых исследований (наблюдение, интервью, эксперимент). Как правило, цифровые антропологи практикуют так называемое включенное наблюдение, то есть сами становятся пользователями изучаемых цифровых платформ (к примеру, игроками в случае исследования видеоигр). Подчеркивается, что в цифровых исследованиях происходит закономерное развитие антропологических методов, поскольку полевая антропология с самого начала помещала наблюдателя «виртуально» в чуждую для него культурную среду: «Самопрезентации людей в виртуальных мирах известны как “аватары”... антропология всегда была посвящена аватаризации себя, поскольку она практически помещала себя на место (или на берега) другой культуры» [4, 6].

Цели и задачи, стоящие перед цифровой антропологией, по существу, мало отличаются от тех, что ставит перед собой социокультурная антропология, в самой общей формулировке ее цель состоит в постижении сути человека через создаваемые им культурные миры, в качестве которых теперь выступают миры цифровые. В этой связи перед цифровыми антропологами встает ряд проблем, актуальных, впрочем, для всех исследователей «цифры». Одна из них предполагает поиск ответа на вопрос о том, какие особенности

человеческого опыта, обеспечиваемые цифровыми технологиями, следует признать качественно новыми, не имеющими культурных precedентов, а какие — коррелятами давно известных культуре практик и форм опыта, получивших беспрецедентное технологическое (цифровое) обеспечение. Показательно, что если для киберантропологии 1990-х гг. цифровая культура была полем становления нового культурного порядка, порождающего существенную трансформацию антропологических практик (соответственно, перед антропологией ставилась задача описания элементов новизны) (см., например: [5]), за последние двадцать лет развития цифровой антропологии стало очевидным, что интерпретация феномена цифровой культуры требует тщательного анализа: при поверхностном подходе возникает соблазн признать новаторским и беспрецедентным то, что таковым не является. Другой важной проблемой является соотносимость теоретических конструкций, сложившихся на основе изучения нецифровой культуры, с новым объектом, в качестве которого выступает цифровая реальность. Поиск ответов на эти вопросы способствует более глубокому пониманию феномена человека, сущность которого раскрывается в условиях цифровой среды, поэтому в центре внимания цифровой антропологии находится дихотомия, обозначаемая как digital/human (см.: [6]). Результаты исследований цифровых антропологов имеют не только теоретическое, но и практическое прикладное значение — они позволяют оптимизировать использование человеком цифровых устройств.

Виртуальность как минимум определения культуры

Вполне естественно, что в центре внимания цифровой антропологии оказывается проблема статуса виртуальной реальности, генерируемой цифровыми платформами. Интенсификация антропологического опыта, получаемого участниками цифровых миров, с неизбежностью ставит следующие вопросы: является ли такой опыт новым и беспрецедентным или же в каких-то формах он был уже известен культуре? Если ответ будет положительным на первый вопрос, то тогда следует обозначить, в чем конкретно заключается новизна этого опыта, если на второй, то потребуются определить, что представляют собой его историко-культурные корреляты? Ключевой вопрос в этой связи: что вообще есть этот опыт для человека? Следует ли считать его иллюзорным, неподлинным, нереальным или же жизнь в технически генерируемой виртуальной среде в основных чертах подобна жизни в искусственно созданной культурной среде? Если последнее, то изучение такого опыта значимо не только для понимания феномена цифровой культуры — оно будет способствовать

пересмотру сложившихся подходов к концептуализации феномена культуры как такового.

Эти вопросы уже получили определенную традицию осмысления, в частности в философии наметилось такое направление, как «виртуальный реализм». Его последовательным адептом является австралийский философ Д. Чалмерс, утверждающий, что виртуальная реальность не менее реальна, чем та, которую мы привыкли считать реальностью «первого сорта», соответственно опыт человека в виртуальной реальности не менее ценен, чем его опыт в «терраформной» реальности [7]. Жизнь в виртуальной реальности — это жизнь в искусственно созданной среде, таковой же является среда современного города. Когда человек совершает какие-то действия в виртуальном мире, он действительно что-то делает (хотя и посредством виртуального тела): его действия носят осмысленный характер, поэтому они реальны, человек в виртуальном мире остается самим собой. Например, в таких виртуальных мирах, как Second Life или World of Warcraft², происходящее полностью зависит от свободного выбора пользователя, если в них имеются некоторые ограничения, свои ограничения присутствуют и в неvirtуальном мире. По мнению философа, жизнь в богатой виртуальной реальности в каких-то аспектах может быть лучше, а в каких-то хуже жизни за ее пределами, но, по меньшей мере, она не является менее ценной: «Это может быть реальность второго уровня, поскольку она содержится в физической реальности и реализуется процессами физического мира, но это не обязательно делает ее менее реальной или менее ценной» [7, 351].

Применительно к компьютерным технологиям термин «виртуальная реальность» (VR) начинает использоваться примерно с середины 1980-х гг. и обозначает создаваемую с помощью компьютерных технологий искусственную модель трехмерного мира, доступ к которому обеспечивается посредством использования человеком специальных технических устройств. Считается, что термин был введен в оборот американским ученым-компьютерщиком, писателем-футурологом Дж. Ланье [8]. Технология VR подразумевает компьютерное моделирование процессов и объектов «аналогового» (нецифрового) мира и участие в них пользователя, в том числе посредством аватара — цифрового двойника, способного взаимодействовать с другими аватарами (понятие «аватар» восходит к индуизму, где обозначает нисхождение божества в земной мир и воплощение в живое существо). Правда, в своих работах Ланье делает оговорку:

² Обзор полевых антропологических исследований миров Second Life и World of Warcraft см. ниже.

расширительное понимание понятия «виртуальная реальность» предполагает, что мы используем его, скорее, как метафору [8, 345]. И в целом в исследованиях, посвященных виртуальной реальности, отмечается характерная для современной мысли «тенденция расширительного, метафорического использования понятия “виртуальная реальность”. С его помощью в настоящее время обозначаются многие новые экономические, политические, культурные феномены, не связанные непосредственно с компьютеризацией, но обнаруживающие сходство логики человеческой деятельности с логикой виртуальной реальности» [9, 8].

Как представляется, метафора в данном случае имеет конструктивное и в некотором роде эвристическое значение, поскольку содействует переосмыслению опыта «реальной» культуры. На сегодняшний день в науках о культуре все больший вес обретает тезис о том, что способность человека к виртуализации есть изначальное необходимое условие культуры — условие культурного минимума (см., например: [10]). Эта способность обнаруживает себя на самых ранних стадиях культуры, в процессе формирования языка и орудий. Французский киберфилософ П. Леви рассматривает язык как средство виртуализации времени, которое предстает как виртуальное пространство прошлого, настоящего и будущего, материальных вещей, реальных событий, текущих ситуаций. Социальные отношения виртуализируются посредством религии, ритуалов, морали, законов, экономических и политических правил; искусство есть виртуализация виртуализации, и в целом социальное строительство для человека возможно только через виртуализацию, векторами которой являются воображение, память, знания и религия, — все это работало задолго до появления нынешней онлайн-жизни [11, 69–75].

Действительно, по мере утверждения понятия «виртуальная реальность» в современном гуманитарном познании становится все более очевидным, что многие факторы, соотносимые с технологией VR, в условиях «аналогового» мира конструировались культурой начиная с самых ранних стадий ее существования, не будучи при этом факторами социотехнических систем.

Проблема ранних форм культуры широко обсуждалась на начальном этапе становления культурной антропологии. В работе «Первобытная культура» (1871) ее основатель британский ученый Э.Б. Тайлор задается вопросом о том, что является минимально необходимым условием культуры (точнее, религии, но поскольку, согласно Тайлору, не существует нерелигиозных человеческих обществ, наличие минимальных религиозных верований дает начало культуре). Тайлор видит это условие в способности человека созда-

вать анимистические представления — о душе и духах, а также об альтернативном мире, населенном душами и духами, который мыслится как мир духов предков, то есть мир загробный [12, 277–310]. В разных культурах такие представления специфичны: посмертный мир устроен по определенным законам, имеет свою локализацию, структуру и т.д. Иными словами, речь идет о мире, обладающем виртуальным статусом, однако он реален в том смысле, что представления о нем имеют реальные последствия — воздействуют на идеологию и практику (мифологию, ритуал, искусство, быт и пр.).

Чтобы достовернее рассмотреть этот вопрос, обратимся к некоторым аргументам «виртуального реализма», выдвигаемым Чалмерсом.

Среди прочего философ критикует аргумент, что виртуальная реальность не есть реальность, поскольку она есть род иллюзии, сновидения. Во-первых, сновидческая реальность не является иллюзией в случае, если мы осознаем, что спим, соответственно не принимаем сновидческую реальность за реальность бодрствующего сознания — у нас появляется то, что можно назвать когнитивной ориентацией. Во-вторых, такой же ориентацией обладает человек, входящий на цифровую платформу и совершающий действия в виртуальном пространстве. Поэтому виртуальная реальность не есть род иллюзии: человек отдает себе отчет в том, что находится в этой реальности, при необходимости он может покинуть платформу. Выходит, сновидческая реальность может рассматриваться как род виртуальной реальности: «Как и в случае с виртуальной реальностью, искушенный осознанный сновидец может представить события сновидений как происходящие в самогенерируемом мире сновидений, так что их мысли и восприятие не должны быть иллюзорными» [7, 347]. Так вот, согласно Тайлору, — и это любопытно в свете затронутой темы — анимистические представления, составляющие культурный минимум, сложились на основе размышлений первобытного человека о сновидениях и прочих подобных состояниях сознания, реальность которых представлялась ему реальностью высшего порядка: «По-видимому, мыслящих людей, стоящих на низкой ступени культуры, всего более занимали две группы биологических вопросов. Они старались понять, во-первых, что составляет разницу между живущим и мертвым телом, что составляет причину бодрствования, сна, экстаза, болезни и смерти? Они задавались вопросом, во-вторых, что такое человеческие образы, появляющиеся в снах и видениях?» [12, 212–213]. И если сновидение обеспечивало временное перемещение души в альтернативную реальность, смерть рассматривалась как окончательное перемещение [12, 205–252].

Стоит отметить, что культурная антропология всегда придавала серьезное значение сновидческому опыту первобытных народов: «...они верят сновидениям именно потому, что сновидения отнюдь не являются для них низшей и ошибочной формой восприятия. Напротив, это высшая форма: так как в ней роль материальных и осязаемых элементов является минимальной, то в ней общение с духами и невидимыми силами осуществляется наиболее непосредственно и полно» [13, 77]. Этот тезис нашел подтверждение в полевой антропологии, наиболее последовательно — в данных об австралийских аборигенах, у которых имеется представление о времени снов (dreamtime). Они верят, что через сновидение первоначально сотворили мир и что сновидческая реальность есть реальностью высшего порядка (см.: [14, 57–72]). Таким образом, для первобытного человека виртуальная реальность, если таковой признавать сновидческую реальность, обрела подлинность и ценность именно в силу своей виртуальности — своего содержания и предоставляемых возможностей. Точно так же современный человек может признавать виртуальную реальность более ценной, «жизнь в виртуальной реальности в принципе может обладать значительной частью или даже всей той ценностью, которой обладает не виртуальная жизнь» [7, 339].

Помимо этого, в «Первобытной культуре» обсуждаются имеющиеся в традиционных обществах практики осознанного вхождения в альтернативную реальность. Прежде всего речь идет об инициациях, в которых человека намеренно вводили в состояние сознания, близкое сновидческому, предполагалось, что его душа временно посещает мир духов: «Вера в подобное временное отлетание души сказывается во всем мире в обрядах колдунов, жрецов и даже нынешних духовидцев. По уверению последних, душа отправляется в далекие странствования. Они, по-видимому, верят, что душа может освобождаться на время из телесной тюрьмы. <...> Для посвящения австралийского туземного врача считается необходимым, чтобы он в течение по крайней мере двух или трех дней оставался в царстве духов. Кондский жрец перед своим посвящением остается от одного до четырнадцати дней в усыпленном состоянии вследствие того, что одна из его душ отлетает к высшему божеству. У гренландских ангекоков душа покидает тело, посещая домашних демонов. Туранский шаман лежит в летаргии, пока его душа странствует, отыскивая мудрость, скрытую в стране духов» [12, 218–219]. Возникают дальнейшие вопросы. Во-первых, можно ли в данном случае говорить о «когнитивной ориентации», наличие которой, согласно Чалмерсу, опровергает иллюзионизм? Во-вторых, в от-

личие от индивидуального сновидческого опыта, представления о мире духов были общезначимыми — эта реальность представлялась более или менее единообразно различным ее участникам. В таком случае насколько уместна аналогия между представлениями о душе, совершающей путешествие в мир духов (временный «вход» в виртуальную реальность), и технологией создания аватара? Допустимо ли рассматривать представления о душе в качестве древнейшего эквивалента аватара?

Приведенные рассуждения, даже если они не кажутся убедительными, иллюстрируют проблему интерпретации опыта виртуальной реальности. С одной стороны, в рамках такого подхода сохраняется преемственность задач культурной и цифровой антропологии: первая обращается к первобытным и традиционным обществам как к неусложненной культурной реальности, способствующей лучшему пониманию человека³, в том числе человека более сложных обществ; вторая, следуя тому же тренду, рассматривает человека в цифровой среде как «цифрового аборигена»⁴. С другой стороны, при таком подходе возникают сомнения в сопоставимости культурных явлений: для традиционного человека реальность мира духов имела сакральное значение, наделялась объективной онтологией, представлялась единственной альтернативой жизни в повседневном (профанном) мире. Для участника цифровых миров таких реальностей может быть несколько, он (в большинстве случаев) осознает, что находится в искусственно сгенерированной среде, он может наделять ее высокой ценностью, но не объективным онтологическим статусом. Впрочем, возражения влекут дальнейшие вопросы. На каком культурном этапе возникает когнитивная ориентация на искусственность виртуальной среды? Можно предположить, что с момента зарождения искусства (не случайно П. Леви называет искусство виртуализацией виртуализации), но какого — религиозного

³ По словам Э. Дюркгейма, в них «осуществляются удобные эксперименты, в которых легче обнаружить факты и их отношения» [15, 184].

⁴ Примером такого подхода является экстраполяция концептов, сложившихся на основе изучения первобытного кланового тотемизма, на реалии цифровой культуры, в частности концепта цифрового тотема: «В первобытных кланах тотем часто представлял собой изображение животного или дерева. Дюркгейм предполагает, что членам клана легче проецировать свои чувства благоговения на тотем, чем на что-то столь же сложное, как клан сам по себе. Для цифровых племен и виртуальных кланов их тотемы — традиционные точки объединения всей племенной деятельности, инструментами которой являются социальные сети во Всемирной паутине. Эти цифровые пространства не только представляют большой интерес и объединяют кланы, они также выступают в качестве передатчиков единиц культурного знания» [1, 67].

или светского? Если последнее, то какая ориентация отграничивает первое от второго? Как видим, проблема не проста и она усложняется по мере усложнения создаваемых человеком виртуальных миров (достаточно вспомнить о древнеегипетских представлениях о душе, двойнике и иных антропологических сущностях, способных к разнородной активности в сложно организованном загробном — виртуальном — пространстве).

Таким образом, сегодняшний статус виртуальной реальности позволяет актуализировать ее статус в прошлом — в истории культуры — ретроспективно. Получается, что культурная антропология изначально трактовала представления об альтернативной реальности как минимальное условие культуротворчества (по сути, как минимальное условие человечности, если верно, что способность творить культуру — специфически человеческая). Современная цифровая антропология получила возможность переопределить эту реальность, используя понятие виртуальности. «Виртуальные миры показывают нам, как под нашим носом “реальная” жизнь все это время была “виртуальной”. Именно в виртуальности мы являемся людьми: поскольку человеческая “природа” состоит в том, чтобы переживать жизнь через призму культуры, человек всегда был виртуальным существом» [4, 5], — утверждает американский цифровой антрополог Т. Белсторф и подчеркивает, что в каждую историческую эпоху люди интерпретировали свою жизнь через виртуальную реальность. Закономерно, что вхождение в научный обиход понятий «виртуальное», «виртуальность», «виртуальная реальность» приводит к пересмотру сложившихся определений культуры: они используются в качестве инструмента концептуализации феномена культуры. «Под виртуальной реальностью я подразумеваю весь массив скрытой информации, усваиваемой индивидами как коллективная память, коллективное сознание, коллективное воображаемое, которое своим действием позволяет нам существовать [ex-sistere], действовать и производить организацию и культуру. Культура, по сути, является производством и воспроизведением виртуальной реальности» [18], — рассуждает в этой же связи итальянский социолог О. Лентини.

Можно ли утверждать, что «виртуальная сущность» человека, постулируемая цифровой антропологией, оставалась без внимания мыслителей до эпохи VR? Конечно же, нет. «Вместо того чтобы обратиться к самим вещам, человек постоянно обращен на самого себя. Он настолько погружен в лингвистические формы, художественные образы, мифические символы или религиозные ритуалы, что не может ничего видеть и знать без вмешательства этого искусственного

посредника. Так обстоит дело не только в теоретической, но и в практической сфере. Даже здесь человек не может жить в мире строгих фактов или сообразно со своими непосредственными желаниями и потребностями. Он живет, скорее, среди воображаемых эмоций в надеждах и страхах, среди иллюзий и их утрат, среди собственных фантазий и грез» [16, 471], — писал немецкий философ культуры Э. Кассирер. Особенность технологии VR и прежде всего цифровых технологий, по-видимому, состоит в том, что они позволяют этому миру обрести весьма осязаемое измерение. Еще в начале 1980-х гг. американский писатель В. Винж предположил, что людям нравится участвовать в виртуальных мирах потому, что «просто очень весело жить в мире, таком же податливым, как человеческое воображение» [17, 272].

Концепт культуры в антропологических исследованиях цифровых миров World of Warcraft и Second Life

Хотя культурологическая оценка антропологического опыта, разворачивающегося в границах дихотомии digital/human, вызывает разногласия, исследователи сходятся во мнении, что беспрецедентным фактором этого опыта является фактор просумпции. В цифровых исследованиях сложилась концепция просьюмера, постулирующая размытие границ между производителем и потребителем цифрового контента: участник цифровых миров вовлекается в производство контента, и зачастую такое вовлечение носит творческий характер — таким образом производитель намеренно делегирует творческую работу потребителю (см., например: [6, 23]); в современной децентрализованной Web3-экономике эта тенденция только усиливается. При этом большинство исследователей, работающих в области цифровой антропологии, полагают, что мир цифрового потребления не влечет за собой существенной трансформации субъекта — такой, которая позволила бы постулировать феномен постчеловека (между тем как в киберантропологии 1990-х гг. доминировало убеждение, что познание новых компьютерных технологий станет базой для «плодотворной теоретизации постчеловечества» [5, 218]). Формы субъектности и социальности, характеризующие виртуальные миры, признаются глубоко человеческими: по замечанию Леви, вместо того, чтобы открывать постчеловеческое, виртуальные миры делают нас «еще более человеческими» [19, 216].

Необходимо отметить, что выводы цифровых антропологов не являются продуктом теоретизирования, они основаны на долгосрочных этнографических исследованиях. Чтобы получить более конкретное представление о работе цифровых антропологов, далее

предлагается обратиться к исследованиям, посвященным мирам World of Warcraft и Second Life, авторство которых принадлежит сотрудникам Калифорнийского университета Б. Нарди и Т. Белсторфу.

Исследовательский проект Нарди представляет собой этнографическое изучение интерактивной многопользовательской компьютерной игры World of Warcraft, он потребовал более трех лет включенного наблюдения (с 2005 по 2008 г.). Автор приходит к выводу, что во вселенной World of Warcraft моделируются разнообразные стороны человеческой деятельности, составляющие основу множества хорошо известных нам культурных практик. Участие в World of Warcraft предполагает активные социальные взаимодействия, возможность саморазвития через развитие характера персонажа, перформативность, активный эстетический опыт, а также элемент эскапизма (последний — культурная константа: история знает множество практик, уводящих человека в альтернативную реальность и получивших широкое распространение задолго до цифровой эпохи, это романы, кино, игры, парки развлечений и т.п.).

Иными словами, цифровая платформа интерактивной многопользовательской видеоигры позволяет выстроить эквивалент культурного мира: «...культура виртуального мира реализуется посредством человеческого общения и спроектированных объектов, которые опосредуют деятельность. Виртуальные миры достоверно напоминают культуры из-за продуманности пространства и объектов» [2, 18]. Однако — и это важно — мир World of Warcraft привлекает пользователей тем, что в некоторых отношениях, в сравнении с «аналоговым» культурным миром, он предоставляет человеку более широкие возможности и большую степень свободы (в этом отношении его значение для человека сопоставимо с тем, которое приписывается сновидческому миру первобытности).

За счет чего? Нарди говорит о сочетании, как бы синестетическом объединении в пространстве игры разнородных элементов культурного опыта, что невозможно в мире офлайна. Игра обеспечивает субъективное переживание свободы, отсутствие социальных обязательств и физической необходимости, субъективный опыт, который захватывает и доставляет удовольствие, активное познание, развитие визуальных, когнитивных и социальных способностей. Особо отмечается фактор просумпции: «...видеоигры, такие как World of Warcraft, представляют собой новую цифровую среду. Слияние иммерсивного визуального опыта с интенсивной, квалифицированной перформативной деятельностью знаменует собой значительную эволюцию в истории цифровой культуры. Видеоигры обеспечивают богатую стимуляцию зрительного восприятия,

одновременно развивая сложные пространства с возможностью для презентации мастерства и активного участия» [2, 52]. И при этом такой опыт доступен максимально широкой аудитории: самый обычный человек способен достичь мастерства и преуспеть в мире World of Warcraft, включая категории людей, не имеющих доступа к определенным видам деятельности офлайн, например, малообеспеченных людей, родителей малолетних детей, хронических больных, инвалидов (представители данных категорий входили в число информантов Нарди и некоторые из них были игроками-асами). Этим категориям участников игра открывает доступ к недостающим в реальной жизни элементам культурного опыта, в итоге происходит его своеобразная достройка.

Другой пример — исследование Белсторфа, являющееся итогом долговременного этнографического изучения виртуального мира Second Life (с 2004 по 2007 г.). Цифровая платформа Second Life позволяет участникам создавать альтернативную жизнь через тело аватара и взаимодействовать с людьми по всему миру, которые, в свою очередь, проживают вторую жизнь в виртуальной реальности. Second Life предлагает возможность пожить жизнью человека другого возраста, расы, пола и т.д. В рамках этой платформы моделируются многие черты офлайнового мира: пользователи строят дома, практикуют хобби и увлечения, общаются с соседями, друзьями, путешествуют и т.п., однако, опять же, в цифровом мире Second Life человек обретает новые, расширенные, по сравнению с «аналоговыми», возможности и степени свободы. По сути, создается единое альтернативное пространство культуры.

К каким выводам приходит Белсторф? Во-первых, он отмечает, что на протяжении всего исследования был поражен банальностью Second Life. Фантастическое (например, замки в небе) в этом мире тоже присутствует, тем не менее повседневная Second Life нередко оказывается вполне обыденным миром, который предстает перед пользователем в виде разговоров, повседневных дел вроде покупок в магазине, развлечений и даже скуки. Один из жителей Second Life в своем интервью сказал следующее: «...есть грязный секрет виртуальных миров — все, что люди, в конечном итоге, в них делают, это копируют свою реальную жизнь» [4, 231]. Во-вторых, по мнению Белсторфа, ключевой проблемой в отношении изучения виртуальных миров оказывается их характер как социальных миров. Он убеждается в том, что, поскольку люди всегда создавали себя через культуру, виртуальное всегда присутствовало в их жизни. Именно в силу этого обстоятельства при изучении виртуальных миров допустимо применение тех же этнографических инструментов, кото-

рые используются для изучения человеческих культур в реальном («аналоговом») мире. Исследователь задается вопросом: есть ли что-то новое под немигающим светом виртуального солнца? И отвечает: да, в виртуальном пространстве наша человечность, наша субъектность выбивается из равновесия, рассматривается заново и перестраивается благодаря возможностям, которые предлагает платформа, — это новый мир для человеческой социальности. И все же он опирается на способность к виртуализации, которая является такой же древней, как само человечество.

Приведенные исследования позволяют убедиться в том, что цифровая антропология и стоящие перед ней проблемы усиливают традиционную (нецифровую) антропологию. Поскольку виртуальное является продуктом человеческой интенциональности, оно столь же естественно, как все, что делается человеком в процессе культуротворчества. Феномен человека раскрывается как в реальном, так и в виртуальном контексте, однако виртуальная среда задает новые условия человеческого самораскрытия. Технически генерируемые виртуальные платформы позволяют моделировать культурные практики, высвечивающие такие стороны человеческой природы, которые в условиях «реального» мира остаются скрытыми или непроясненными. Виртуальные цифровые среды, в которых «наша человечность выбивается из равновесия, рассматривается заново и перестраивается» [4, 5], сами по себе становятся оптикой, раскрывающей человеческую сущность (например, «виртуальную сущность»). В классической антропологии в качестве такой оптики выступала «чистая экспериментальная ситуация» традиционных обществ; современная антропология обнаруживает ее в области цифровых технологий, которые, таким образом, оказываются основанием и эффективным средством для размышлений о природе человека.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. *Wheeler S.* Digital tribes, virtual clans // *Connected minds, emerging cultures: Cybercultures in online learning.* Charlotte: Information Age Publishing, Inc., 2009. P. 65–76.
2. *Nardi B.* My life as a night Elf priest: An anthropological account of world of warcraft. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2010. 236 p.
3. *Coleman G.* Hacker, hoaxer, whistleblower, spy. The many faces of Anonymous. L.; N.Y.: Verso, 2014. 453 p.
4. *Boellstorff T.* Coming of age in second life: An anthropologist explores the virtually human. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010. 316 p.
5. *Escobar A.* Welcome to Cyberia: notes on the anthropology of cyberculture // *Current Anthropology.* 1994. N 35 (3). P. 211–231.

6. Horst H.A., Miller D. The digital and the human: A prospectus for digital anthropology // Digital anthropology / Ed. by H.A. Horst and D. Miller. L.; N.Y.: Berg, 2012. P. 3–38.
7. Chalmers D.J. The virtual and the real // *Disputatio*. 2017. N 9 (46). P. 309–352.
8. Ланье Дж. На заре новой эры: Автобиография отца виртуальной реальности. М.: Эксмо, 2019. 494 с.
9. Иванов Д.В. Виртуализация общества. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. 96 с.
10. Флиер А.Я. Современная культурология: объект, предмет, структура // Общественные науки и современность. 1997. № 2. С. 124–145.
11. Lévy P. Qu'est-ce que le virtuel? P.: La Découverte, 1995. 156 p.
12. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Издательство политической литературы, 1989. 573 с.
13. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М.: Академический проект, 2020. 430 с.
14. Stanner W.E.H. The dreaming & other essays. Melbourne: Black Inc., 2011. 314 p.
15. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии // Классики мирового религиоведения: Антология: В 2 т. Т. 2. Мистика, религия, наука / Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М.: Канон+, 1998. С. 174–231.
16. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998. 784 с.
17. Vinge V. True names // True names by Vernor Vinge and the opening of the cyberspace frontier / Ed. J. Frenkel. N.Y.: Tom Doherty Associates, 2001. P. 241–330.
18. Lentini O. Culture as virtual reality. URL: https://www.academia.edu/7786729/Culture_as_virtual_reality
19. Levi P. Cyberculture. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001. 259 p.

REFERENCES

1. Wheeler S. Digital tribes, virtual clans. In: Connected minds, emerging cultures: Cybercultures in online learning. Charlotte: Information Age Publishing, Inc., 2009. P. 65–76.
2. Nardi B. My life as a night Elf priest: An anthropological account of world of warcraft. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2010. 236 p.
3. Coleman G. Hacker, hoaxer, whistleblower, spy. The many faces of Anonymous. L.; N. Y.: Verso, 2014. 453 p.
4. Boellstorff T. Coming of age in second life: An anthropologist explores the virtually human. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010. 316 p.
5. Escobar A. Welcome to Cyberia: notes on the anthropology of cyberculture. *Current Anthropology*. 1994. N 35 (3). P. 211–231.
6. Horst H.A., Miller D. The digital and the human: A prospectus for digital anthropology. In: Digital anthropology. Ed. by H.A. Horst and D. Miller. L.; N.Y.: Berg, 2012. P. 3–38.
7. Chalmers D.J. The virtual and the real. *Disputatio*. 2017. Vol. 46, N 9. P. 309–352.
8. Lanie J. At the dawn of a new era: Autobiography of the father of virtual reality. Moscow: Eksmo, 2019. 494 p. (In Russ.)
9. Ivanov D.V. The Virtualization of society. Saint-Petersburg: Petersburg Oriental Studies, 2000. 96 p. (In Russ.)
10. Flyer A.J. Modern cultural studies: Object, subject, structure. *Social Sciences and Modernity*. 1997. N 2. P. 124–145. (In Russ.)
11. Lévy P. Qu'est-ce que le virtuel? P.: La Découverte, 1995. 156 p.

12. Tylor E.B. Primitive culture. Moscow: Publishing House of Political Literature, 1989. 573 p. (In Russ.)
13. Lévy-Bruhl L. Primitive thinking. Moscow: Academic Project, 2020. 430 p. (In Russ.)
14. Stanner W.E.H. The dreaming & other essays. Melbourne: Black Inc., 2011. 314 p.
15. Durkheim E. The elementary forms of religious life. The totemic system in Australia. *In: Classics of world religious studies: Anthology: In 2 vol. Vol. 2: Mysticism, religion, science.* Ed. A. Krasnikov. Moscow: Canon+, 1998. P. 174–231. (In Russ.)
16. Cassirer E. Selected works. An essay on man. Moscow: Gardarika, 1998. 784 p. (In Russ.)
17. Vinge V. True names. *In: True names by Vernor Vinge and the opening of the cyberspace frontier.* Ed. J. Frenkel. N.Y.: Tom Doherty Associates, 2001. P. 241–330.
18. Lentini O. Culture as virtual reality. URL: https://www.academia.edu/7786729/Culture_as_virtual_reality
19. Levi P. Cyberculture. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001. 259 p.

Информация об авторе: *Седых Оксана Михайловна* — доцент кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: + 7 (903) 131-25-34; oksanas@inbox.ru

Information about the author: *Oksana M. Sedykh* — associate professor, Department of History and Theory of Culture, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, tel.: + 7 (903) 131-25-34; oksanas@inbox.ru

Поступила в редакцию 14.11.2023;
принята к публикации 05.03.2024

ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ



Научная статья

УДК 130.2

doi: 10.55959/MSU0201-7385-7-2024-3-61-77

ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В ПРОЕКТИВНО-РЕФОРМИСТСКИХ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ДИСКУРСАХ О СОВРЕМЕННОМ ОБРАЗОВАНИИ

А.Н. Гулеватая^{1,2}, А.А. Дыдров^{2,3}, В.С. Невелева^{1,3}

¹ Челябинский государственный институт культуры,
454091, ул. Орджоникидзе, 36а, г. Челябинск, Россия

² Южно-Уральский государственный университет,
454080, просп. Ленина, 76, г. Челябинск, Россия

³ Челябинский государственный университет,
454001, ул. Братьев Кашириных, 129, г. Челябинск, Россия

Аннотация. В статье анализируются два подхода к осмыслению современного образования: «технический», представленный в проективно-реформистских дискурсах, и экзистенциально-антропологический, представленный в ряде современных работ теоретиков-гуманитариев и в некоторых образовательных антропопрактиках. Обосновывается, что абсолютизация приоритетов проективно-реформистского подхода смещает смысл образования с образуемого человека на тренды и форматы. С точки зрения экзистенциально-антропологического подхода, эта ситуация осознается как содержащая угрозу «забвения» человека и критической деантропологизации образования, редукции его конечных целей. Авторы предлагают экзистенциально-антропологическое осмысление образования как способа бытия человека. Дается характеристика экзистенциально-антропологического понимания образования как пространства не формирования, но становления и воспроизводства человека, как сферы рисков, связанных с его свободой и ответственностью. Выделяются современные образовательные тренды и практики, получившие развитие за последнее время. Делается вывод о том, что наряду с проективно-реформистским

(«техническим») подходом образование как культурный феномен и институт в настоящее время получает теоретическое обновление в контексте «антропологического поворота», так как в многообразии современных образовательных практик наравне с ориентацией на реформистский подход прослеживается потребность современного человека в образовании своего «я» как свободного и ответственного, понятого в экзистенциально-антропологическом ключе.

Ключевые слова: человек, образование, антропология, цифровая эпоха, экзистенциальная антропология, антропопрактика, антропология образования, философия образования

Благодарности/Финансирование

Работа выполнена при финансовой поддержке Российского научного фонда Конкурс «Проведение фундаментальных научных исследований и поисковых научных исследований отдельными научными группами» (региональный конкурс) 22-18-20011 «Цифровая грамотность: междисциплинарное исследование (региональный аспект)».

PHILOSOPHY OF EDUCATION

Original article

THE IMAGE OF MAN IN PROJECTIVE-REFORMIST AND EXISTENTIAL-ANTHROPOLOGICAL DISCOURSES ON MODERN EDUCATION

A.N. Gulevataya, A.A. Dydrov, V.S. Neveleva

¹ Chelyabinsk State Institute of Culture, 454091, Ordzhonikidze str., 36a,
Chelyabinsk, 454091, Russia

² South Ural State University, Lenina av., 76, 454080, Chelyabinsk, Russia

³ Chelyabinsk State University, Kashirin Brothers str., 129,
454001, Chelyabinsk, Russia

Abstract. The article analyses two approaches to conceptualize modern education: technical approach, presented by project-reformist discourses, and existential-anthropological one, presented in a number of modern educational anthropopractices. The shift of focus in projective-reformist discourses from the man to trends and formats is indicated, which in existential-anthropological terms is seen as a threat: the dangerous cost of the indicated trend is seen in forgetting the person and the critical deanthropologization of education. The authors offer existential anthropological reflection on education as a way of being human. Existential anthropological understanding of education is described as a space not for formation, but for human being, which contains the risks associated with freedom and responsibility. Modern educational trends and practices that have recently developed and take into account the specifics of existential-anthropological understanding of education are highlighted.

The authors conclude that along with the project-reformist technologized discourse, education as a cultural institution is currently undergoing ideological renewal on the anthropological level, since the diversity of modern educational practices, along with the focus on the reformist discourse, demonstrates that modern man needs to educate his own self as free and responsible, understood in existential-anthropological terms, which could mean the transition from pedagogy to anthropology.

Keywords: human, education, anthropology, digital age, existential anthropology, anthropopraxis, anthropology of education, philosophy of education

Acknowledgments/Financial Support

The research was supported by Russian Science Foundation “Conducting fundamental scientific research and exploratory scientific research by individual scientific groups” (regional competition) 22-18-20011 “Digital literacy: interdisciplinary research (regional aspect)”.

Образование в XXI в. устойчиво сохраняет свое место в качестве предмета дискуссий и экспериментальной площадки теоретиков, исследователей и практиков. При этом широта обсуждений и их результатов различается от предельно общего уровня философской рефлексии, где чрезвычайно важны атрибутивные характеристики философии — эпистемная и аксиологическая, до конкретных методик, практик, экспериментов в сфере образования, от критического анализа современного опыта до конструирования образовательных моделей в будущем. В многообразии обозначившихся на сегодня позиций, точек зрения, вариантов понимания статуса, места, функций, содержания предлагаем акцентировать внимание на двух контрастирующих подходах к образованию — проективно-реформистском и экзистенциально-антропологическом (сами обозначения подходов в известной мере условны). Оба подхода связаны с пониманием общей логики социального развития, в которой приоритет может отдаваться обеспечивающим это развитие технологиям и всей «технической» инфраструктуре или прогрессу человеческой индивидуальности. Они соответствуют тому, что избирается в качестве основания для интерпретации: понимается ли образование как сфера, обеспечивающая и поддерживающая то, что можно назвать «внешней средой», общим условием существования и развития человечества, или оно трактуется как область становления индивидуальности в единстве всех ее составляющих. Далее мы последовательно рассмотрим образ человека в проективно-реформистском подходе к образованию и в экзистенциально-антропологическом, сделаем вывод о существенных характеристиках человека, которые формируются в контексте того или иного подхода. Проективно-реформистский подход рас-

смотрен через метафору «гонки по автостраде» с «дорожной картой» в руках, экзистенциально-антропологический — через призму идей о заботе, альтруизме и преобразении человека.

Проективно-реформистский образ человека: «гонка по автостраде» с «дорожной картой»

Если смотреть сквозь призму представлений о перманентных изменениях жизненного уклада, то можно увидеть, что образование на протяжении пятидесяти лет получало не самые лестные оценки. Эталоном критики в значительной степени был прогностический дискурс и, в частности, работа «Шок будущего» Э. Тоффлера (1970), в которой автор подчеркивает кризисность уклада «индустриального» институционального образования. Последнее содержало атавизмы консервативной политики прошлого и готовило учеников к тяжелому рутинному труду. Ценностями, смазывающими механизм институциональной машины, были, по Э. Тоффлеру, коллективизм и дисциплина [1]. Позже футуролог ввел в оборот метафору «гонки по автостраде», заставив социальные институты соперничать друг с другом за право признания их в качестве лидеров «турбулентного» мира. В итоге образование получило сомнительный статус отстающей и не подлежащей усовершенствованию машины [2, 60].

Концептуализация стратегической модернизации образования содержится, в частности, в исследованиях А.Д. Урсула. По его оценке, у сложившейся системы образования нет «темпоральной целостности»: «...образование в принципе должно опираться на все три темпомира — прошлое, настоящее и будущее. Это принцип темпоральной целостности как один из принципов исследования любого процесса, в том числе и эволюционных процессов» [3, 20]. Ранее в западной футурологии (Тоффлер) существовала оценка образования как социального «аутсайдера», критически отстающего от трендов за счет «заикленности» на прошлом. Урсул полагал, что обозначенная «заикленность» приводит к нарушению темпоральной целостности образования. Замыкание на прошлом превратило институциональное образование в «самодостаточную», почти автономную систему воспроизводства традиционного жизненного уклада, а господство «знаниевой» парадигмы привело к доминированию трансляционно-репродуктивного механизма обмена культурным опытом.

Проективно-реформистский подход к образованию в России на сегодняшний день представлен деятельностью прогностической группы «Метавер», трудами Агентства стратегических инициатив и школы Сколково. В частности, введение в «Глобальную повестку» фактически является декларацией: «Наша работа — это приглашение

к сотрудничеству тех, кто готов, подобно нам, включаться в создание архитектуры, протоколов и конкретных решений для системы образования XXI века. Мы считаем необходимым создать платформу с открытым кодом, платформу, которую мы должны будем собрать вместе» [4]. На карте трендов образования непосредственно указаны ключевые ориентиры его развития: «прагматизация» (формирование командных компетенций, симуляторы профессиональной деятельности, превращение университетов в «холдинги» студентов, фокусирующихся на командной работе и т.д. [5]). В книге (докладе) «Двенадцать решений для нового образования» непосредственно утверждается, что образование должно быть трансформировано как в структурном, так и в содержательном плане. Школы и вузы не выживут в сложившихся экономических условиях, если не превратятся в «инновационные центры». Собственно, основная часть доклада посвящена предложениям по «инновационизации» образовательных институтов [6].

Выраженная «Дорожной картой» [7] прогностическая схематизация вполне соотносится с популярными футуролого-социологическими идеями, ориентированными на обобщение наблюдений за социальными процессами и тенденциями. Неопределенно продолжительный период до массового распространения интернета западные футурологи обозначили как SPOD-мир (steady, predictable, ordinary, definite (устойчивый, предсказуемый, простой, определенный). По устоявшемуся мнению, атрибутами социальной мегамашины прошлого были устойчивость, предсказуемость, простота и определенность [8, 11]. Модель VUCA-мира в том же ключе, что и предшествующая ей, объединяет четыре признака социального развития — volatility (нестабильность), uncertainty (неопределенность), complexity (сложность) и ambiguity (неоднозначность) [9, 63]. Прежде всего, следами тектонических сдвигов считают непредсказуемость, сложность в прогнозировании и т.д. Человек сталкивается с многозадачностью, возрастающим объемом информации и оказывается лицом к лицу перед необходимостью быстрее принимать определенные решения. Параллельно с популяризацией VUCA-модели участились упоминания BANI-мира. В этой аббревиатуре объединяются такие характеристики, как хрупкость, беспокойство, нелинейность и непостижимость [10, 331].

На дискурсивном уровне онтология и антропология образования не находятся в горячих точках обсуждений, которые ведутся преимущественно (если не исключительно) о моделях, проектах, схемах. Образование при этом понимается прежде всего в институциональном аспекте, и в таком случае адекватной методологией рас-

смотрения образования становится структурно-функциональный подход. Акцент при этом делается на практической ориентации образования, понимаемой как буквальная возможность применимости знаний, умений, навыков. Логика существующих трендов (проектно-ориентированное обучение, автономизация и коммерциализация образовательных учреждений и др.) подтверждает состоятельность мнений о том, что современное образование «забыло» человека: «Оно обсуждает модели университетов, компетентностный подход, кредитную систему, ЕГЭ и прочее. Но напрочь не обсуждает главное: какой лепится человек, в своей жизни проводящий в образовательных учреждениях примерно 10–20 лет?» [11, 159].

Все перечисленные тренды будущего прочно связаны с технологизацией образования, то есть с интеграцией актуальных и гипотетических инфокоммуникационных новаций в процессы обучения и воспитания. При этом возникает известный риск исключительной фокусировки внимания не на образуемом человеке, а на приведении процесса образования, образовательных учреждений в соответствие с трендами. Это смещение фокуса и прослеживается у сторонников проективно-реформистского подхода. Опасная издержка обозначенной тенденции заключается в забвении человека и свидетельствует о критической деантропологизации образования, переключившегося с содержания обучения и воспитания на «тренды» и «форматы» [12, 120]. Возникающий в этом случае образ есть «образ человека уже не управляющего, но управляемого» [13, 195]. Используя выражение В. Франкла, можно сказать, что такой дискурс «укорачивает человека ни много ни мало на специфически человеческое измерение» [14, 47]. Преодоление ситуации дезантропологизации образования — насущная задача, не решаемая на частном уровне; конкретные цели образования в каждый период не достигаются вне осознания его общего смысла. Поэтому без основательной философской рефлексии над актуальным состоянием и тенденциями развития общества, культуры в целом, без «метафизики» и аксиологии по отношению к содержанию социокультурного бытия современного человека проблемы реформирования образования как института решать невозможно. Ибо образование — сфера повышенной ответственности за будущее в ситуации турбулентности. Отсюда следует, что на первом месте должны стоять не вопросы о новых образовательных технологиях, практиках, методиках, моделях и проч., а вопрос о том, какой человек образуется. Создание базовых концептуальных конструкций для этого образа человека, исходя из широкого видения общей логики и смысла развития человечества, — дело именно философии. На данном этапе «мы вынуждены констатировать принципиальную

проблему неготовности антропологии как практики и дискурса. Она не выработала, не осознала онтологического заказа: какие проекты человека формируются в ближайшем онтологическом горизонте и соответственно — какой социальный заказ необходимо предъявлять образованию как институту?» [11].

Экзистенциально-антропологический образ человека: «прекрасный риск» преобразования

Экзистенциально-антропологический подход к образованию неразрывно связан с осмыслением широкого социокультурного контекста, в котором образование существует, а также актуальных, влияющих на образование процессов и тенденций, не сводящихся лишь к тому, что связано с указанными выше трендами. Наиболее интенсивно такая рефлексия на сегодняшний день осуществляется учеными (Т. Айраксинен, А. Асмолов, Р. Барнетт и др.), поддерживающими международную инициативу *Human education in the third millennium*¹.

Улавливая существующую в обществе ориентацию на «тренды» и «форматы», коммерциализацию образования [15], человек XXI в. ощущает нехватку «идеального» измерения в себе и мире. Смысл, цели, перспективы развития, средства образования, ориентированного на ценность «идеального» измерения, принципиально отличаются от того, на что направлено образование в его коммерциализированном варианте. В настоящее время все больше осознается необходимость учитывать иное — человекомерное — измерение в образовании. Образование — универсальный гуманитарный культурный феномен, в котором осуществляется возделывание человека как целостности через обучение и воспитание. При этом образование всегда реализуется в конкретно-историческом контексте, его программы и практики напрямую зависят от того, как в тот или иной период понимается, что такое человек и каково его место в мире. В этом смысле онтоантропологические проблемы и проблемы философии, теории и практики образования непосредственно связаны между собой. Образование, понимаемое в философско-антропологическом аспекте как процесс, направленный на становление и воспроизводство человека как целостности, сфера выявления его индивидуальности, есть ценность и в определенном смысле способ человеческого существования: посредством образования человек образуется как человек. По онтологическим характеристикам образование соответствует бытию самого человека: оно ни в одну эпоху не «равно само себе», всегда устремлено в будущее, оставаясь не-

¹ <https://humaneducation.net/>

изменно связанным как с актуально-сущим, так и с культурными образцами, к которым приобщает человека. Образование в этом смысле соответствует способности, возможности и потребности человека не быть равным самому себе, выйти за границы своего личного бытия, превзойти себя, трансцендировать.

Образование в его институциональной форме ориентировано на «идеальный образ» социально активного, дееспособного, наделенного нужными компетенциями субъекта (профессионала), который востребован в конкретных условиях. Экзистенциально-антропологический тезис об образовании лишает возможности прибегать к такой редукции, так как даже самый подготовленный профессионал — это не все, что есть человек. Вопрос в том, можно ли совместить социально значимые задачи образования и образование как универсальную культурную «практику» возделывания человека, понимаемого экзистенциально-антропологически, то есть когда идентичность человека и его самоидентификация осуществляются не только в связи с профессией («я существую как профессионал»), социальным статусом («я существую как социальная роль») и т.д., но и вообще в аспекте «я есть» — без привязки к какой-либо одной из предметных форм идентификации.

Экзистенциально-антропологический подход к образованию обретает особую актуальность для человека XXI в., который имеет дело с достаточно большой степенью неопределенности бытия в мире. По мере развития науки мы расстаемся с представлением о мире, который определяется четкими, жестко заданными, однозначными закономерностями и предсказуемыми алгоритмами. Все больше и больше осознается роль неопределенности, неоднозначности и непредзаданности мира человека и человека в мире (упомянутые выше идеи VUCA и BANI-мира). Отличие экзистенциального подхода связано с тем, что он в первую очередь учитывает специфику бытия человека, связанную с этой неопределенностью.

Образование, понимаемое экзистенциально-антропологически, не исключает, а дополняет осмысление его существа, цели, функций, определяемых в рамках подхода проективно-реформистского, выводя его в новое измерение. Экзистенциально-антропологический взгляд на образование в оптике постнеклассической парадигмы предполагает учет смещения к самодетерминации, ярко проявляющейся в феноменах, обозначенных через «само-», включая самообразование. Человек в таком случае рассматривается как детерминирующий фактор, управляющий своим образованием. При этом, очевидно, не теряют актуальности вопросы экзистенциального характера, которые сопровождают человеческое существование.

Образование, понимаемое экзистенциально-антропологически, вынуждено учитывать, что становится в определенном смысле зоной риска. Этот человекомерный аспект образования исследует Г. Биеста в статьях “Risking ourselves in education: qualification, socialization, and subjectification revisited” («Рискуя собой в образовании: пересмотр квалификации, социализации и субъективации»), “What constitutes the good of education? Reflections on the possibility of educational critique” («Что есть благо для образования? Размышления о возможности образовательной критики») и др. В них он утверждает, что образование не должно основываться на принуждении, заданном социальной инерцией, но должно катализировать «аппетит» человека жить собственной жизнью [16, 97], то есть понимается им в экзистенциально-антропологическом ключе. В образовании, по оценке ученого, необходимо достойное место отвести осмыслению учащимися прошлого, настоящего и будущего. Фактически учителя не всегда могут или не хотят предоставить такое место. Не в последнюю очередь это связано с «доктринальным» характером образования [16, 103]. Любая дискуссия об образовании должна принимать во внимание субъективацию как безусловное благо и цель любой нормально функционирующей образовательной системы [17, 1024].

Субъективация есть явление, связанное с тем, что образование воздействует на учащегося как на личность, либо расширяя, либо ограничивая его способности и возможности. Определение субъективации основано автором на идее свободы, рассматриваемой экзистенциально. Образование как субъективация — это приобретение опыта того, как человек может быть собой, субъектом своей собственной жизни. Аспекты квалификации и социализации не имеют смысла без субъективации, иначе возникает закономерный вопрос о том, кто их реализует: ни навык, ни знание, ни опыт не могут возникнуть без субъекта. Экзистенциальная суть образования состоит не в том, чтобы помочь человеку сформировать навыки для профессиональной деятельности или получить опыт социализации, а в том, чтобы найти способы субъективировать его бытие. В образовании должна происходить встреча со сложным, вызывающая фрустрацию. И чтобы «не взорваться» от встречи с этим сложным, необходимо выстроить образовательное пространство в определенной логике — это должно быть пространство замедления, а не ускорения (все еще более ускоряется в онлайн), место для решения сложных вопросов, устроенное в другой логике по сравнению с «реальным» пространством. В фокусе внимания и образовательного «воздействия» должны находиться не только

знания, специализированные умения и навыки, но и собственно человеческое в человеке. Не случайно Н. Ноддингс, например, говорит о важности заботы. Педагог способен подавать пример, вести с учащимися диалог о заботе и при этом сочетать экзистенциальные вопросы с традиционной для образования ориентацией на приобретение новых знаний [18, 131]. Воспитание альтруизма в отношении к другим, к обществу в целом было обозначено М.Н. Кожевниковой в качестве основания для единства некоторых современных программ по развитию образования [19, 83]. Иными словами, не все современные программы предполагают генеральной целью создание инновационных школ и вузов и развитие проективно-креативного потенциала молодежи.

Еще И. Кантом был сформулирован педагогический парадокс: как воспитать свободу через принуждение? Тот, кто «дает образование», «ведет» (часть $\alpha\upsilon\tau\omega\upsilon\varsigma$ в $\pi\alpha\iota\delta\alpha\upsilon\omega\upsilon\varsigma$), он всегда находится в позиции власти, которая противоречит осуществлению свободы того, кто получает образование. Возникает вопрос: возможно ли экзистенциальное измерение образования в рамках педагогики? Есть основания предполагать, что экзистенциальное измерение образования может быть в большей степени проявлено в самообразовании. Экзистенциально понимаемый субъект самообразования (то есть образования самого себя как человека) не может быть подчинен кому бы то ни было внешнему (иначе он перестает быть субъектом): он может быть подчинен (subjected) только сам себе, в предельном смысле он не может перепоручить онтологическую заботу и усилие кому бы то ни было – ни другому человеку, ни институту. В пространстве самообразования изменяется вертикаль власти, когда призыв к «подчинению» исходит не извне, не от дисциплинирующей функции властной фигуры того, кто дает образование, а изнутри самого субъекта по отношению к самому себе.

Итак, с точки зрения экзистенциально-антропологического подхода, образование может быть понято как преобразование, происходящее на уровне автопоэзиса (важно отметить, что «образование» и «преобразование» восходят к корню «образ»). Автопоэзис, то есть самопостроение, по мысли С.А. Смирнова, должен быть основным «смыслодвижущим ядром» образования [11]. Экзистенциальное измерение образования связано с самообразованием, личным выбором, готовностью, включенностью, решимостью, поиском смысла в образовательной ситуации. Образовывающийся субъект является непременно экзистирующим субъектом.

Отметим, какие из существующих образовательных практик (то есть опривыченных способов получать образование, «образо-

ываться») основываются на описанном выше экзистенциально-антропологическом понимании образования. Предполагаем, что в содержании современных образовательных практик наравне с ориентацией на реформистские установки прослеживается и то, что соответствует экзистенциальной тоске по образованию себя как свободного и ответственного «я». Существующие образовательные практики не только учитывают специфику проводимых реформ, но и «поворачиваются лицом» к человеку в его экзистенциальном измерении, с этой точки зрения переосмыслиется образование вообще. Приведем несколько примеров-иллюстраций этого тезиса.

Образовательным трендом являются «низовые» образовательные инициативы (например, «Конкурс инноваций в образовании», который проводит НИУ ВШЭ), появление разнообразных образовательных практик по инициативе конкретных людей, в которых формируются разные представления о смыслах образования [20]. В связи с этим в последнее время в научном и профессиональном образовательном сообществах активно переосмыслиется профессия педагога. Появление новых профессий в сфере образования (коуч, тьютор, педагогический дизайнер, проектировщик образовательного опыта и др.), которые приходят на смену обозначаемой традиционно позиции педагога, может являться маркером того, что современное понимание образования принципиально отличается от классического понимания его как пайдеи. «Специфика таких трансформаций в том, что они способствуют видению человека в образовании не в конусе целезаданного образа, для возведения к которому разрабатываются особые технологии, но в разносторонности и полноте его способа бытия» [21, 140]. Д.А. Леонтьев отмечает, что «наиболее успешными как педагоги оказываются те, кто не знает точно, что у них будет на выходе... алгоритмическое воздействие с заданным конечным результатом работает на очень коротком отрезке, в ограниченной области, но не затрагивает самого главного» [22, 167].

Феномен тьюторства как одного из свидетельств перехода к самодетерминации субъекта образования можно проиллюстрировать на реализованном в 2020–2021 гг. проекте «Навыки самообразования — интенсивный учебный курс подготовки тьюторов», который был поддержан Президентским грантом². В целях проекта постулируется важность перехода от стандартного учебного процесса к процессу, проходящему в цифровой образовательной среде, постро-

² <http://www.thetutor.ru>

енному на принципах самообразования. При этом самообразование понимается как «вид образовательной деятельности и способ саморегуляции субъекта образования, основанный на самоопределении и рефлексии». Автор проекта, профессор Т.М. Ковалева, акцентирует необходимость дополнения дихотомии *hard* и *soft skills* («жесткие» и «мягкие» навыки) в образовании третьим типом навыков — *self-skills* (навыки скбя), которые предполагают работу человека с собой, своей субъектностью, с построением собственного образовательного пути, навыки «само–» позволяют человеку ответственно свободно регулировать и проектировать свое образование и развитие и выходить в пространство самообразования. Такие навыки создают необходимую в условиях открытого, не заданного однозначно, не детерминированного, свободного образовательного пространства опору, фундамент для того, чтобы самообразование человека было вообще возможным. Помимо тьюторства востребованы и продолжают разрабатываться идеи образовательного коучинга как формата взаимодействия, в котором у человека формируется осознанность и ответственность, активно развивается идея рефлексивного образования. Такие практики определяются как антропопрактики, так как они являются практиками «само–», то есть это такие практики, «в которых и субъектом и объектом преобразований и трансформаций является один и тот же человек, кроме того, в основании антропопрактик лежит “концепт человека”, т.е. образ, схема индивида, относимая к нему самому» [23].

Также в качестве маркера того, что образование как культурный институт в настоящее время получает теоретическое обновление, отражающее антропологические установки, являются идеи антропопрактики, антропологии, жизнотворчества. Антропопрактика, по В.И. Слободчикову, есть практика «вочеловечивания человека», которая отлична от практики освоения знаний, умений, навыков, компетенций: «...в антропологически ориентированном образовании, в образовании, понятом как особая антропопрактика, как практика вочеловечивания человека, речь должна идти не о формировании его разрозненных знаний, умений, способностей, компетенций, которые только и востребованы социально-производственными системами и которые легко утилизируются этими же системами» [24].

Экзистенциальные компетенции позиционируются как сквозные компетенции XXI в., составляющие ресурсно-содержательный фундамент *soft skills*. Д.А. Леонтьев ввел понятие жизнотворчества, определяя его как практику, в которой необходимо «не дать человеку конкретные жизненные ориентиры, а научить его искать или формировать эти жизненные ориентиры самостоятельно» [25].

Вышеприведенные примеры образовательной эмпирики дополняют проективно-реформистский подход и формируют новое понимание современного образования, в центре которого — человек. Каждый из подходов значим, и абсолютизация значения первого снижает его же продуктивность, ибо он в таком случае не соответствует запросам современного человека и общества. Существующие тенденции указывают на выход образования в новое «измерение», которое является в своей сути экзистенциально-антропологическим. Современное образование, ставя новые задачи в ситуации, когда педагогика теряет свои классические функции, все больше осознает себя антропологией.

Образование, в самом общем виде, есть практика работы со смыслами. Причем у каждого поколения смыслы даже самых обыденных вещей могут существенно отличаться. Ставка делается на формирование человека-профессионала, способного встроиться в постоянно меняющуюся систему социальных отношений (тогда в содержании образования оказывается востребованным то, что алгоритмически работает на выработку соответствующих компетенций), или на формирование свободной индивидуальности человека, который сможет решать любые, не только профессионально значимые задачи, ибо индивидуальность есть уникальное сочетание, синтез тех качеств, которые и позволяют человеку существовать универсально. Необходимо, чтобы и проективно-реформистский, и экзистенциально-антропологический подходы были учтены в образовании, чтобы оно не было редуцировано понятием на теоретическом уровне и не оказалось редуцированной практикой.

Итак, в данной статье были представлены характеристики проективно-реформистского и экзистенциально-антропологического подходов к пониманию образования с точки зрения их смысла, цели и содержания. Оба этих подхода репрезентированы как в научных дискурсах об образовании, так и в конкретных образовательных практиках. Отметим, что проективно-реформистский подход на данный момент имеет более явные и четкие концептуальные очертания, нежели экзистенциально-антропологический, который на сегодняшний день не выражен в сложившихся подходах, но его принципиальные теоретические основы и значимые идеи обнаруживаются на уровне философской рефлексии над современной культурой и образованием как ее феноменом. Это позволяет осуществлять социально-гуманитарные исследования и осмысление актуальных образовательных практик и разрабатывать экзистенциально-антропологическую концепцию образования для человека третьего тысячелетия.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. Тоффлер Э. Шок будущего. М.: АСТ, 2002. 557 с.
2. Тоффлер Э. Революционное богатство. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. 569 с.
3. Урсул А.Д. Проблема будущего в образовании: от модернизации к футуризации // Образовательные технологии. 2019. № 3. С. 9–26.
4. Песков Д.Н., Лукиш П.О. Будущее образования: глобальная повестка. URL: <http://vcht.center/wp-content/uploads/2019/06/6.-Obrazovanie-do-2035.pdf>
5. Глобальное образование 2015-2035. URL: <https://leaderid.s3.amazonaws.com/upload/254815/609d3d8df2266173721272.pdf>
6. Двенадцать решений для нового образования. URL: https://www.hse.ru/data/2018/04/06/1164671180/Doklad_obrazovanie_Web.pdf
7. Дорожная карта «Образование 2030». URL: <https://asi.ru/news/2475/>
8. Обухова Н.И. VUCA-мир и образовательная среда // Калининградский вестник образования. 2021. № 3 (11). С. 11–22.
9. Асмолов А.Г. Гонки за будущим: «...и вот наступило потом» // Поволжский педагогический поиск. 2017. № 2 (20). С. 60–66.
10. Ячменева В.М., Головкин Э.Р. Динамика механизмов взаимодействия государства, бизнеса и образования // Эффективное управление экономикой: проблемы и перспективы: Сборник трудов VII Всероссийской научно-практической конференции. Симферополь, 2022. С. 328–332.
11. Смирнов С.А. Антропология образования: дискурс и практика (или образование как институт человека) // Человек.RU. Гуманитарный альманах. Новосибирск. 2012. С. 159–168.
12. Милованов К.Ю. Трансформация образовательных форматов: старые проблемы и новые вызовы // Проблемы современного образования. 2021. № 6. С. 120–130.
13. Мэй Р. Любовь и воля. М.: Рефл-бук, 1997. 192 с.
14. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник / Пер. с англ.; нем. / Общ. ред. Л.Я. Гозмана и Д.Н. Леонтьева. М.: Прогресс, 1990. 368с.
15. Брызгалова Е.В. Российское образование: от локальных практик к глобальным трендам (заметки о форуме «Образование России» / EDU RUSSIA / Е.В. Брызгалова, А.А. Смирнова // Проблемы современного образования. 2017. № 3. С. 126–136.
16. Biesta G. Risking ourselves in education: Qualification, socialization, and subjectification revisited // Educational Theory. 2020. N 70(1). P. 89–104.
17. Biesta G. What constitutes the good of education? Reflections on the possibility of educational critique // Educational Philosophy and Theory. 2020. N 52(10). P. 1023–1027.
18. Noddings N. Philosophy of education. URL: <http://ai-makurdi.org/wp-content/uploads/2020/05/100.-Philosophy-of-Education-Dimensions-of-Personality-by-Nel-Noddings-1.pdf>
19. Кожевникова М.Н. Воспитание человека в новом тысячелетии // Человек. 2019. Т. 30, № 3. С. 80–95.
20. Прокументова Г.Н. Управление образовательными инновациями: гуманитарный подход // Сибирский психологический журнал. 2013. № 50. С. 122–131.
21. Петрова Г.И. «Забота о себе»: Технология или антропология? // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2009. № 2 (6). С. 136–143.
22. Леонтьев Д.А. Опыт методологического осмысления практик работы с личностью: фасилитация, ноотехника, жизнетворчество // Консультативная психология и психотерапия. 2012. № 4 (75). С. 164–185.

23. Розин В.М. Понятие и типы антропопрактик // Человек.RU.. Изд-во Института философии и права СО РАН (Новосибирск). 2017. № 12. С. 13–33.
24. Слободчиков В.И. Становление человеческого в человеке — императив отечественного образования // Психологическая наука и образование. 2011. № 3.
25. Леонтьев Д.А. Жизнетворчество как практика расширения жизненного мира // 1-я Всероссийская научно-практическая конференция по экзистенциальной психологии: Материалы сообщений. М.: Смысл, 2001. С. 100–109.

REFERENCES

1. Toffler E. *Revolucionnoye bogatstvo* [Revolutionary wealth]. Moscow: AST, 2008. 569 p. (In Russ.).
2. Toffler E. *Shok budushhego* [Shock of the Future]. Moscow: AST, 2002. 557 p. (In Russ.).
3. Ursul A.D. Problema budushhego v obrazovanii: ot modernizacii k futurizacii [The problem of the future in education: from modernization to futurization]. *Educational Technologies*. 2019. N 3. P. 9–26. (In Russ.).
4. Peskov D.N., Luksha P.O. Budushhee obrazovaniya: global'naya povestka [The Future of education: A global agenda]. URL: <http://vcht.center/wp-content/uploads/2019/06/6.-Obrazovanie-do-2035.pdf>. (In Russ.).
5. Global'noe obrazovanie 2015–2035 [Global education 2015–2035]. URL: <https://leaderid.s3.amazonaws.com/upload/254815/609d3d8df2266173721272.pdf>. (In Russ.).
6. *Dvenadcat' reshenij dlja novogo obrazovaniya* [Twelve solutions for new education]. URL: https://www.hse.ru/data/2018/04/06/1164671180/Doklad_obrazovanie_Web.pdf. (In Russ.).
7. Dorozhnaya karta “Obrazovanie 2030” [Road Map “Education 2030”] URL: <https://asi.ru/news/2475/>. (In Russ.).
8. Obukhova N.I. VUCA-mir i obrazovatel'naya sreda [VUCA-world and educational environment]. *Kaliningrad Bulletin of Education*. 2021. N 3 (11). P. 11–22. (In Russ.).
9. Asmolov A.G. Gonki za budushhim: «...i vot nastupilo potom» [Race for the Future...and here comes the next]. *Volga Pedagogical Search*. 2017. N 2 (20). P. 60–66. (In Russ.).
10. Yachmeneva V.M., Golovko E.R. Dinamika mekhanizmov vzaimodejstviya gosudarstva, biznesa i obrazovaniya [The dynamics of the interaction mechanisms of government, business and education]. In: *Effective management of the economy: problems and prospects: Collected works of the VII All-Russian Scientific and Practical Conference. Simferopol, 2022*. P. 328–332. (In Russ.).
11. Smirnov S.A. Antropologiya obrazovaniya: diskurs i praktika (ili obrazovanie kak institut cheloveka) [Anthropology of education: discourse and practice (or education as a human institution)]. *Human.RU. Humanitarian Almanac*. Novosibirsk. 2012. P. 159–168. (In Russ.).
12. Milovanov K.U. Transformatsiya obrazovatel'nykh formatov: starye problemy i novye vyzovy [Transformation of educational formats: old problems and new challenges]. *Problems of Modern Education*. 2021. N 6. P. 120–130. (In Russ.).
13. May R. *Lyubov' i volya*. [Love and Will]. Moscow: Refl-buk, 1997. 192 p. (In Russ.).
14. Frankl V. *Chelovek v poiskakh smysla*: Sbornik [Man in Search of Meaning: Sbornik]. Per. s Engl. i German. Obl. ed. by L.Y. Gozman and D.N. Leontiev. Moscow: Progress, 1990. 368 p. (In Russ.).
15. Bryzgalina E.V. Rossijskoe obrazovanie: ot lokal'nykh praktik k global'ny'm trendam (zametki o forumе “Obrazovanie Rossii”) [Russian education: from local practices to

global trends (notes on the forum “Education of Russia”). EDU RUSSIA, E.V. Bryzgalina, A.A. Smirnova. *Problems of Modern Education*. 2017. N 3. С. 126–136. (In Russ.).

16. Biesta G. Risking ourselves in education: Qualification, socialization, and subjection revisited. *Educational Theory*. 2020. N 70 (1). P. 89–104.

17. Biesta G. What constitutes the good of education? Reflections on the possibility of educational critique. *Educational Philosophy and Theory*. 2020. N 52 (10). P. 1023–1027.

18. Noddings N. Philosophy of education. URL: <http://ai-makurdi.org/wp-content/uploads/2020/05/100.-Philosophy-of-Education-Dimensions-of-Personality-by-Nel-Noddings-1.pdf>

19. Kozhevnikov M.N. Vospitanie cheloveka v novom tysyacheletii [Human education in the new millennium]. *Human*. 2019. Vol. 30, N 3. P. 80–95. (In Russ.).

20. Prozumentova G.N. Upravlenie obrazovatel'ny'mi innovatsiyami: gumanitarny'j podkhod [Management of educational innovations: humanitarian approach]. *Siberian Psychological Journal*. 2013. N 50. P. 122–131. (In Russ.).

21. Petrova G.I. “Zabota o sebe”: Tekhnologiya ili antropologiya? [‘Self-Care: Technology or Anthropology?]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Philosophy. Sociology. Politologiya*. 2009. N 2 (6). P. 136–143. (In Russ.).

22. Leontiev D.A. Opyt metodologicheskogo osmysleniya praktik raboty lichnost'yu: fasilitatsiya, nootekhnika, zhiznetvorchestvo [The experience of methodological reasoning practices for working with identity: facilitation, nootechniques, and life creation]. *Consultative Psychology and Psychotherapy*. 2012. N 4 (75). P. 164–185. (In Russ.).

23. Rozin V.M. Ponyatie i tipy antropopraktik [The concept and types of anthropopractices]. *Human.RU. Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences (Novosibirsk)*. 2017. N 12. P. 13–33. (In Russ.).

24. Slobodchikov V.I. Stanovlenie chelovecheskogo v cheloveke — imperativ otechestvennogo obrazovaniya [Formation of human in a man — an imperative of domestic education]. *Psychological Science and Education*. 2011. N 3. (In Russ.).

25. Leontiev D.A. Zhiznetvorchestvo kak praktika rasshireniya zhiznennogo mira [Life Creation as a Practice of Expanding the Life World]. In: The 1st all-Russian scientific and practical conference on existential psychology: Materials of messages Ed. by D.A. Leontiev, E.S. Mazur, A.I. Sosland. Moscow: Smysl, 2001. P. 100–109. (In Russ.).

Информация об авторах:

Гулевая Анастасия Николаевна — аспирант кафедры философии и культурологии Челябинского государственного института культуры, научный сотрудник Управления научной и инновационной деятельности Южно-Уральского государственного университета, тел.: + 7 (996) 229-80-87; gvin95@mail.ru

Дыдров Артур Александрович — доктор философских наук, профессор кафедры философии Южно-Уральского государственного университета, кафедры философии Челябинского государственного университета, директор научно-образовательного центра «Практическая и прикладная философия», тел.: +7 (912) 773-47-58; zenonstolk@mail.ru

Невелева Вера Сергеевна — доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии Челябинского государственного института культуры, Челябинского государственного университета, тел.: +7 (905) 835-43-42; vsneveleva@mail.ru

Information about the authors:

Anastasia N. Gulevataya — postgraduate student, Department of Philosophy and Cultural Studies, Chelyabinsk State Institute of Culture, researcher in the Office of Science and Innovation, South Ural State University tel.: + 7 (996) 229-80-87; gvin95@mail.ru

Artur A. Dydrov — Doctor of Philosophical Science, Professor, Department of Philosophy, South Ural State University, Department of Philosophy, Chelyabinsk State University, Director of the Scientific and Educational Center “Practical and Applied Philosophy”, tel.: +7 (912) 773-47-58; zenonstoik@mail.ru

Vera S. Neveleva — Doctor of Philosophical Science, Professor, Chair of Department of Philosophy and Cultural Studies, Chelyabinsk State Institute of Culture, Chelyabinsk State University, tel.: тел.:+7 (905) 835-43-42; vsneveleva@mail.ru

Поступила в редакцию 22.11.2023;
принята к публикации 05.03.2024

ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТИКИ



Научная статья

УДК 81:1

doi: 10.55959/MSU0201-7385-7-2024-3-78-94

ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ ЯЗЫКА В ФИЛОСОФСКО-ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ Н.Я. МАРРА И Л. НУАРЕ

А.В. Никандров

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
119991, Ленинские горы, д. 1, учебно-научный корпус «Шуваловский»,
г. Москва, Россия

Аннотация. Статья посвящена малоизученной странице из истории философии языка в СССР и из истории языкознания в целом. На основании анализа гипотезы о происхождении языка, являющейся частью «Нового учения о языке» Н.Я. Марра, автор приходит к выводу, что эта гипотеза имеет концептуальные основания в идеях немецкого философа XIX в. Л. Нуаре, автора фундаментальных трудов по философии языка. Отправным положением концепции Нуаре является принцип трудового происхождения языка, который предполагает признание исключительной роли орудий труда в формировании языка и мышления. Автор раскрывает и анализирует ряд ключевых тезисов теории Нуаре, которые были приняты и развиты Марром в его «Новом учении о языке». Исходя из этого автор показывает, что именно идеи Нуаре подтолкнули Марра к формулированию важнейших гипотез, в частности гипотезы о ручном языке, об эпохе ручного языка и о переходе от ручного языка к звуковому, которые составили существо и оригинальность концепции глоттогенеза Марра.

Ключевые слова: Л. Нуаре, Н.Я. Марр, «Новое учение о языке», глоттогенез, труд, орудия труда, ручной язык, звуковой язык

PHILOSOPHY OF POLITICS

Original article

THE PROBLEM OF THE ORIGIN OF LANGUAGE IN PHILOSOPHICAL AND LINGUISTIC CONCEPTIONS OF NIKOLAI MARR AND LUDWIG NOIRÉ

A.V. Nikandrov

Lomonosov Moscow State University, Leninskie Gory, Moscow,
Teaching and Scientific Building “Shuvalovsky”, 119991, Russia

Abstract. The article is devoted to a little-studied page from the history of the philosophy of language in the USSR and from the world history of linguistics. Nikolai Marr in the 1920–1930s developed the “New doctrine of language”, which he introduced into Soviet linguistics as a Marxist linguistic concept. Based on the analysis of the hypothesis about the origin of the language, formulated by Marr in the framework of his “New doctrine of language”, the author of the article comes to the conclusion that this hypothesis has a conceptual basis in the ideas of the German philosopher of the 19th century Ludwig Noiré which was the author of fundamental works on the philosophy of language. The initial postulate of the Noiré’s concept is the principle of the labor origin of language, which implies the recognition of the exclusive role of tools in the formation of language and thinking. Further, the author reveals and analyzes the important points of the Noiré’s theory, which were accepted and developed by N. Marr in his “New doctrine of language”. Based on the results obtained during the study the author shows that it was the ideas of L. Noiré that led N. Marr to formulate a number of important hypotheses within the framework of his theory. First of all, these are hypotheses about manual language, about the whole prehistoric era of manual language, and about the transition from manual language to sound language (the so-called “sound revolution”), which constituted the essence and deep novelty of Marr’s conception of glottogenesis.

Keywords: Ludwig Noiré, Nikolai Marr, “New doctrine of language”, glottogenesis, work, tools, manual language, sound language

Введение

История «Нового учение о языке» Н.Я. Марра — от намеченного им около середины 1920-х гг. синтеза яфетидологии и марксизма до превращения результата этого синтеза в императивную для советской лингвистики теорию, продлившаяся с начала 1930-х гг. и закончившаяся 20 июня 1950 г., то есть в день выхода в свет первой работы И.В. Сталина из серии его трудов по языкознанию, — эта яркая история и по сей день представляет большой интерес для представителей самых разных отраслей гуманитарной науки, вплоть

до философии политики (о политических причинах сталинского выступления по вопросам языкознания см.: [1]). Эта история уже обросла большой литературой; однако хотя отдельные ее аспекты исследованы глубоко, иные же, в свое время вызывавшие острые споры, специально не были проблематизированы. Причины прозрачны: само выступление Сталина и события, развернувшиеся после его *auctoritatis interpositio* в языкознание, ввиду своей яркости и значимости, во-первых, заставили исследователей сконцентрировать свои усилия только на разгроме марризма, во-вторых, настроили всю исследовательскую оптику на критическое восприятие *всех* идей Марра и всего «Нового учения о языке», которое стало восприниматься как одна большая ошибка, поток нелепостей и сплошной «аракчеевский режим» в языкознании.

Гипотеза о ручном языке и труд-магическая теория происхождения звукового языка — эти стороны марровского учения редко кем принимались всерьез из-за своего явного несоответствия общепринятым представлениям о глоттогенезе; у многих они вызывали крайнее неприятие. Впрочем, и с позиций здравого смысла даже благожелательных исследователей смущала гипотеза Марра, суть которой состояла в том, что до появления звукового языка (то есть языка в общепринятом смысле) люди общались с помощью рук, наподобие того, как общаются глухонемые. Протоязык был языком жестов рук, а мимика и иные телодвижения были первыми по репрезентативности сопровождающими элементами этого языка, звуки же были лишь вторичными способами передачи того, что выражалось тогда руками. Такие понятия, как «общение», «язык», «речь», «смысл», «абстракция» и т.п., без специальных оговорок не могут быть применены к тому, что у Марра называлось ручным языком, назначение которого изначально состояло не в коммуникации, не в передаче смыслов, а в производстве, *труде*. Этим языком выражались не понятия, а образы и чувства, события и ситуации, подавались команды в процессе коллективного труда. Звуковой язык вместе с первичной классовой дифференциацией появился в результате распространения искусственных орудий труда — в этой «диалектической палеонтологии языка» (выражение Марра) и состоял своеобразный марксизм его учения.

Эскиз концепции эволюции языка Н.Я. Марра

Первым языком человечества, по Марру, был ручной язык, «язык линейных символов и линейных образов» [2, 357], который ученый синонимично называет также линейным или кинетическим. Ключевая идея этой гипотезы состояла в том, что «первая челове-

ская речь не звуковая. Она не только не была звуковой, но не могла быть, так как первобытное человечество осознавало и воспринимало окружающий мир в образах, для передачи которых звуки не годились бы и в том случае, если бы они были в его распоряжении, между тем они не были еще приспособлены» [2, 200], то есть ручной язык изначально обладал исключительной репрезентативностью и являлся единственно возможным на тот момент способом передачи смысла, сообщения. Марр описывает этап в развитии человечества, когда не было классов и соответствующих отношений, поскольку не было еще орудий труда, кроме рук и тех естественного происхождения вещей, которые могли быть в них вложены: ветка, камень и т.п. Рукой можно много сделать в области безорудийной трудовой коммуникации: показать что-либо, выразить эмоцию, описать ситуацию и пр., не говоря уже о просьбах и приказах. Коммуникативная функция за пределами труда подключилась позднее: изначально с помощью ручного языка осуществлялось производство в смысле жизнеобеспечения, так как настоящее, то есть орудийное производство необходимым образом ведет к звуковому языку.

«Работающая рука была организующим началом, был ручной разум» [2, 85]. Каков язык, таково и мышление: ручному языку соответствовало и ручное мышление, локализованное в правой руке. При этом, надо сказать, Марр обрисовывает и состояние до ручного языка, который, как и революционно сменивший его звуковой язык, по отношению к предшествовавшей стадии также был переворотом, благодаря которому был «революционно преодолен» еще более древний язык, как бы «нулевой», основанный на мимике, телодвижениях и звуках и напоминавший «язык» животных. Поэтому ручной язык никак не может быть назван примитивным, ведь он «предполагает технически развитость регулирующего мозгового аппарата и связь с ним, идеологически общественность, хотя и примитивную, и ее отражение в образах, указывавшихся рукой с дополнительной линейной изобразительностью посредством лица, мимики. Ручной язык не только давал возможность выражать свои мысли, образы-понятия и общаться с коллективом, но и развивать представления, как средства общения и с чужим, и своим племенем...» [2, 202]. Ручной язык отодвигает на второй план мимику, звуки и телодвижения («пантомиму») предшествовавшего языка, делая их вспомогательными, дополнительными средствами выражения и передачи образов. Роль «трудовой руки» (Марр иногда использовал этот термин) в «ручную эпоху» таким образом становится определяющей: «Роль руки как основного объединяющего или организующего орудия громадна. Рука в центре языковой жизни человечества так же, как в центре

производства его трудовой жизни. На руке лежали все те функции, которые впоследствии отправлялись “камнем”, “металлом”» [2, 6].

Появление звукового языка одновременно с развитием первичной классовой дифференциации и с классовобразованием было, по Марру, огромным скачком, взрывом в развитии человека, общества, языка. Эта революция совершалась очень долго и медленно, так что два языка — ручной и звуковой — существовали бок о бок, но звуковая речь была куда как более эффективна (и, следовательно, революционна): «Появление звуковой речи было революцией. Громадно революционное значение замены “руки” и “глаза” аппаратом, целиком сосредоточенным в головной части тела, в непосредственной связи с мозгом, в его окружении — с полостью рта и ушами» [2, 87].

Генезис звукового языка и, соответственно, абстрактного мышления связан с появлением искусственных орудий труда, путь к которым был довольно непрост, но именно они, можно сказать, породили звуковой язык и звуковую речь, которая, по словам Марра, «возникла в результате усиления трудового процесса и усовершенствования его форм: звуковая речь возникла после того, как человек изобрел искусственное орудие производства и в широкой мере использовал все выгоды этого изобретения» [2, 7]. Орудия труда как предметы первой *технологии* человечества первоначально были принадлежностью коллектива, однако поскольку орудие труда — вещь ценная, с трудом добываемая или производимая, постольку здесь уже присутствовала возможность отчуждения, присвоения. Так орудия труда подвергаются «приватизации» некоторыми членами протоколлективов, которые постепенно расслаиваются на группы: тех, кто обладает, и тех, кто не обладает орудиями.

Вместе с тем использование орудий постепенно способствует зарождению абстрактного мышления (пока что прото-мышления, то есть диспозиции к зарождению мышления). Этот момент очень удачно излагает А.М. Деборин, в свое время увлекшийся «Новым учением», ставший его убежденным последователем и написавший книгу «Новое учение о языке и диалектический материализм» (1935): «Орудие есть, с одной стороны, конкретная, *единичная* вещь; с другой стороны, это *общий* предмет, т.е. предмет, выполняющий множество *разнообразных* функций. Орудие выявляет в деятельности человека свой *генерализующий* характер» [3, 41]. Генерализация же требует адекватного способа своего осуществления — и на этом этапе возникает звуковой язык с отвлеченными понятиями: «*Общие* действия, производимые первобытным коллективом при *коллективном орудии* труда, постоянная *повторяемость* определенных действий и сознание повторенных действий — привело человечество

к отвлеченным понятиям» [3, 42]. Ясно, конечно, что значение имеет не орудие само по себе, но орудие труда, помещенное в «трудовую руку» и находящееся в трудовом процессе. Звуковой язык был изначально, по Марру, особым орудием труда, как бы перехватившим, заместившим и далее развивающим орудийную функцию.

Итак, звуковой язык в «Новом учении о языке» — это одно из орудий труда, сначала даже нечто вроде вспомогательного орудия, вещь подчиненная, несамостоятельная, идущая как бы в комплекте с тем или иным обычным орудием, но постепенно становящаяся необходимой для работы со *всеми* орудиями и превращающаяся, наподобие руки как «орудия орудий», во второе, а затем первое по значимости «метаорудие». Стало быть, логика развития языка вытекает из логики развития орудий труда, то есть одновременно из собственно языковой логики генерализации и из социальной логики «приватизации», логики *собственности*. Звуковой язык сам по себе становится универсальным и высокоэффективным орудием труда, и ясно, что поначалу принадлежать всем он не может. Первые его обладатели — это, по Марру, класс («пра-класс») магов. — В изложении Деборина, «звуковой язык многие сотни веков, если не тысячелетия, имел функцию орудия производства согласно мировоззрению людей тех эпох, и в отличие от орудий из природного материала мы словесное или звуковое орудие вынуждены были называть магией. В свете этих соображений становится более ясной роль магии, как части *примитивной техники*, где слово имеет функцию орудия производства, когда магическое мышление считает возможным воздействовать на трудовой процесс, на внешнюю природу при помощи слова» [4, 43].

Таково, в схематичном изложении, происхождение языка, абстрактного мышления, классов, так конструируется марровская теория глоттогенеза. Относительно марксистской релевантности много говорить нет смысла, поскольку на эту тему было пролито немало чернил: ученый подвергался нападкам не только со стороны критиков, но и адептов, причем даже во времена господства его «марксистского языкознания». Марр реагировал на это примерно так же, как и на замечание о том, что ручная речь не может реализовываться в темноте, то есть не обращал никакого внимания, сам находясь под чарами своих прозрений. Впрочем, гипотеза о ручном (или жестовом) языке, правда, без влияния Марра и почти без упоминаний о его трудах, в начале 1970-х гг. получает распространение и серьезных сторонников в западной лингвистике. Из этих ученых в первую очередь следует назвать Г. Хьюза, который был одним из немногих, углублявшихся в историю языкознания и хотя бы изредка

обращавшихся к работам как Марра, так и Нуаре. Однако для Хьюза учение Марра было скорее иллюстративным, «подсобным» материалом для подсвечивания своих идей: к примеру, в своем концептуально важном очерке «Отношение орудий и языка в истории мысли» (1993), обнаруживая истоки возрождаемой им теории первичности языка жестов даже в Античности и приписывая самому Нуаре «симпатизирование жестовой гипотезе происхождения языка» [4, 26], об идеях Марра он не пишет вовсе.

Итак, недифференцированное состояние мимико-звукового-телодвигательного языка (пантомимический язык, «нулевой этап» дозвуковой речи), затем ручной, или собственно дозвуковой язык, затем звуковой язык и наконец звуковой письменный язык — такова «палеодинамика» языка Марра. Может ли подчеркнутая, ярко выраженная неординарность идей ручного языка не заставить более серьезно присмотреться к его гипотезам, пусть и фантастичным, не подтолкнуть к вопросу об источниках его концепции? Одним из самых значимых предшественников Марра был Л. Нуаре, благодаря деятельности трудовой палеоантропологии языка которого Марру во многом удалось создать глубоко оригинальное учение, представляющее собой хотя и фантастический, но единственный в своем роде вариант марксизма в языкознании, проработанный до конца.

Отношение Н.Я. Марра и марристов к идеям Л. Нуаре

Людвиг Нуаре (1829–1889) — немецкий философ и филолог XIX в., создатель теории трудового происхождения языка, автор ряда работ, в числе которых «Происхождение языка» (1877) и «Орудие труда и его значение в истории развития человечества» (1880). Прославился он именно своими языковедческими изысканиями. В сфере философии языка Нуаре во многом опирался на труды Л. Гейгера (1829–1870), родоначальника лингвистической археологии. Интересное развитие мысли Нуаре получили в трудах немецкого экономиста и политэконома К. Бюхера (1847–1930), в свою очередь повлиявшего на А.А. Богданова. Нуаре был знаком с трудами Фейербаха. По всей видимости, ни К. Маркс и Ф. Энгельс не знали о Нуаре и не были знакомы с его работами, ни сам Нуаре не знал ничего об этих мыслителях и политических деятелях. Лингвистические идеи Нуаре высоко ценили Г.В. Плеханов и А.А. Богданов.

В 1925 г. в русском переводе вышла книга Нуаре «Орудие труда» со вступительной статьей и примечаниями И.Л. Давидзона [5], в которых, как это ни странно, нет ни одного упоминания Марра, хотя к тому времени яфетидология была уже хорошо известна (но идеи, о которых идет речь, еще не были разработаны им). Не ис-

ключено, что к изданию был причастен Богданов, давний поклонник творчества немецкого философа, особенно книги «Происхождение языка», в которой Нуаре развивал концепцию происхождения языка из первичных трудовых криков. В «Орудии труда» Нуаре дополняет свою концепцию глоттогенеза, доводя ее до полной версии и как бы собирая воедино весь механизм происхождения языка. Книга вскоре стала обширно цитируемой у Марра и в его кругу. Для «Нового учения о языке» она явилась, без преувеличения, главным источником разработок в области проблемы происхождения языка. Как представляется и далее будет показано, именно Нуаре подтолкнул Марра к созданию «марксистского языкознания». Однако дело не только в этом: идеи Нуаре оказались удивительно созвучны отношению Марра к труду вообще. Биограф Марра В.А. Миханкова рассказывает: «Его работоспособность была поразительна, а рабочий день равнялся 18 часам. Лучшим отдыхом для него была работа» [6, 14]. Она приводит выдержку из школьного выпускного сочинения Марра на тему «Значение труда в жизни человека» (написанного в 1880-е гг.): «Роль труда в жизни человека настолько велика, что его отсутствием исключается и сама жизнь» [6, 14].

Нуаре — не самый цитируемый в марризме ученый (в отличие, допустим, от Л. Леви-Брюля), ведь Марр не был склонен признавать идейно-теоретическое влияние немецкого кантианца и не хотел, чтобы это влияние было заметно. Возможно, дело здесь не только в научных интенциях, но в большей степени в обстоятельствах, имеющих отношение к идеологии: в советской практике признавать какое-либо влияние, помимо классиков марксизма-ленинизма, мягко говоря, не приветствовалось. В случае с Нуаре (именно с ним и исключительно с ним) данная установка в марризме проводилась довольно-таки тонко, причем поначалу не столько самим Марром, сколько его сторонниками. В «Общем курсе учения об языке» Марр приводит сжатое изложение идей своего «Нового учения о языке», сделанном в виде тезисного доклада «Марксизм и яфетическая теория» историком Античности С.И. Ковалевым, очень хорошо знавшим марксизм и выступившим с этим докладом в Яфетическом институте в 1927 г. Марр, включив этот текст в свой «Общий курс учения об языке» [2, 23–126], не забыл похвалить докладчика за то, что тот выступил «без никому не нужного панегиризма» [2, 119] (что не вполне соответствовало действительности).

Тезисы доклада Ковалева представляют собой одновременно катехизис учения Марра в том виде, как оно на тот момент было разработано, и формулировку задач по его дальнейшему выстраиванию, то есть по синтезу яфетидологии и марксизма, который будет

осуществлен к 1929–1930 гг. С доклада Ковалева можно с точностью отсчитывать историю «Нового учения о языке» как марксизма в языкознании. — «С тех пор, — говорит В.М. Алпатов, — особенно с 1928 г., Марр оснащает свои работы цитатами из К. Маркса, Ф. Энгельса, В.И. Ленина, а позднее и из Сталина, причем их число из года в год возрастает» [7, 68]. В тезисе № 65 Ковалева говорится: «Яфетической теории необходимо открыто признать марксизм, как свою общеполитическую и социологическую базу, марксизму необходимо принять яфетическую теорию, как свой специальный лингвистический отдел. Гениальная догадка Нуаре не может играть такой роли, поскольку она является только гипотезой, и поскольку она оперирует материалом и методами индоевропейской лингвистики. Ряд основных утверждений Нуаре, совершенно независимо от него, развивается Н.Я. Марром с полной научной убедительностью и исчерпывающей полнотой» [2, 118].

Позиция Марра–Ковалева ясна: не показывать открыто *исключительное* влияние Нуаре, а в качестве отправного и единственного источника представить марксизм (прежде всего работу Энгельса «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека»), к которому Марр пришел сам, «совершенно независимо» от Нуаре, который, в свою очередь, ко всему прочему находился во власти индоевропеистики (то есть, по терминологии марризма, любого лингвистического учения, отличного от яфетидологии). Впрочем, и к марксизму его отношение если и было почтительным, то только внешне и то не всегда: Марр неоднократно говорил, что яфетическое учение встретилось с марксизмом, специально не готовившись к этой встрече, и выяснилось, что у них много общего, причем настолько много, что оно «неожиданно и без подготовки для себя оказалось утверждающим положения учения об историческом материализме, т.е. в методе скрестилось с марксистским учением» [8, 328]. Иными словами, даже марксизму Марр, по сути дела, отказывает в праве считаться отправным источником «Нового учения».

Палеоантропология языка Л. Нуаре

В работах Нуаре находится основной источник идей Марра о роли руки, о роли орудия труда и о роли руки как орудия труда. Эти три плана процесса труда аналитически могут быть разделены, разнесены в пространстве труда — как до известной степени самостоятельные «сущности». В рамках категории труда они пребывают в концептуальном единстве. Энгельс, в отличие от Нуаре, не сосредоточивается на конкретном механизме формирования человека в процессе труда как целесообразной его деятельности, ему достаточ-

но констатировать, что «мы в известном смысле можем сказать: труд создал самого человека» [9, 134], — и было бы странно ожидать от него чего-то вроде палеогенезиса труда. Формирование коллектива (общества), специфически человеческих связей происходит в процессе разделения труда, лежащего в основе и являющегося стимулом глотто- и логогенеза, или, лучше сказать, «лого-глоттогенеза». Роль руки как орудия труда, равно как и роль искусственных орудий признает и Энгельс, однако его мысль сосредоточена на общественных отношениях; рука и орудие у него не были, да и не могли быть представлены «самостоятельно» (до известной степени). Производственные отношения и их диалектическое развитие в единстве с производительными силами — вот что интересует его. Нуаре же дает «пошаговую реконструкцию» именно начального этапа процесса «созидания человека»: проточеловек имеет зачатки разума и языка, с их помощью его руки обретают орудия труда, которые «пересоздают» руку в качестве «метаорудия» труда, «орудия орудий» (Нуаре часто использовал это выражение Аристотеля) и стимулируют развитие разума и языка.

Нуаре не был первым, кто обратил внимание на роль руки в трудовом процессе формирования разума; не он первым сформулировал тезис о роли орудий труда в процессе антропогенеза (так, Л. Гейгер принимал формулу “tool-making animal” Б. Франклина); не он первым заметил, что не только рука «создает» труд, но и труд «создает» руку (Энгельс отмечал, что рука «является не только органом труда, *она также и продукт его*» [9, 135]). Но только Нуаре воссоздал историю *руки как органа разума* в детальной концептуализации этапов и в точных зарисовках динамики последовательности их переходов. Немецкий философ отправляется от постулата о неразрывной взаимосвязи речи (языка) как тела мысли («Язык — это тело мысли» [5, 39]) и коллективной деятельности, или коллективного труда (эти понятия у него тождественны): «Я вывожу начало разума или, что то же, начало человеческой речи, из коллективного чувства (сочувствия, симпатии), вытекающего из коллективной деятельности» [5, 41]. Работа первобытного коллектива — это работа при помощи орудий труда, которые имели свое развитие в процессе усложнения, совершенствования и усиления многообразия, начиная от камня, взятого в руку, до создания орудий для создания других орудий. Главным творением коллектива был сам человек с его разумом и речью, то есть, по сути, совокупностью общих понятий и способов их выражения. Проблемы социальной и тем более классовой дифференциации Нуаре не ставились и не рассматривались, некоторое внимание он уделяет разделению труда, которое, однако, по

его словам, есть «первая ступень усовершенствования социального организма, относится к гораздо более позднему времени» [5, 41], а столь поздние события остаются вне его исследовательского фокуса.

Общие понятия формировались именно в процессе развития труда с помощью орудий, точнее, с помощью рук-орудий, в котором мыслитель раскрывает две стороны: «Влияние орудия труда на мышление проявляется преимущественно в двух направлениях: во-первых, благодаря разрешению и разъединению элементов каузального соотношения, отчетливому сепаратному выступлению причины и следствия, средства и цели, эта каузальность приобретает все большую, все возрастающую ясность в человеческом сознании. Во-вторых, это влияние проявляется в объективации и проекции собственных органов человека, до того действующих лишь при наличии смутного сознания индивидуумом своих инстинктивных функций» [5, 69]. Поскольку «орудие труда... имеет характер универсальной или *всеобщей идеи*» [5, 184], то отсюда ясно, что оно «вступает в сферу абстракции, и только через абстракцию вещи, как родовые понятия, и возникают для человеческого мышления» [5, 71].

Как у Нуаре конструируется роль руки в развитии разума, точнее, развитие *разума как развитие руки*? Философ представляет следующую схему «истории руки», три основные ступени ее развития: «1) рука, как орган движения, 2) рука, как хватательный орган, и 3) рука, как орган производительный (инструментальный)» [5, 129]. На третьей ступени рука «упражнялась сначала на одном объекте, затем на другом, таким образом, она приобретала отличительный для нее характер *универсальности*» [5, 125]. Подчеркнем мысль Нуаре, особо важную и для Марра, о том, что «руки являются *conditio sine qua non* развития разума, а с другой стороны, развитие разума составляет необходимую предпосылку совершенной формы и многосторонней деятельности руки» [5, 124].

Как Нуаре конструирует роль орудий в процессе антропогенеза? Он выделяет три направления развития орудия труда как «принадлежности» руки (Марр сказал бы «трудовой руки»): «1) Специализация *формы орудия труда*. 2) Специализация *функции* или *способа употребления* этого орудия труда. 3) Специализация *формы пользования* орудием труда и связанная с ней специализация *способа действия* или *направления действия* человеческой руки; далее, происходящая вследствие постоянных напряженных упражнений трансформация хватательного органа» [5, 359–361]. Анализируя существо орудия труда как отдельно выделенного «актера», Нуаре определяет и те изменения, которые вносятся орудиями труда в природу человека трудящегося, развивая и тем самым, по сути, созидая

его, переводя мышление и язык из состояния сумеречной потенции доорудийной эры в состояние актуальности орудийной эпохи. Таким образом, заключает Нуаре, «орудие труда, это особого рода среда, это посредствующая среда между субъектом и объектом, она словно маятник между субъектом и объектом, имея в одно и то же время свою долю участия и в том и в другом. Благодаря этому орудие труда стало плодотворнейшим ферментом в процессе образования мысли и настоящим фундаментом расцвета человеческого могущества» [5, 166].

Как Нуаре выстраивает схему порождения речи, языка? «Разнообразнейшие звуки, вырывавшиеся у человека по различным поводам, еще не были словами. Только тогда, когда определенный звук связывался преимущественно с определенной деятельностью, только тогда мы имеем дело с человеческими *словами*. Ибо и здесь звук только тогда становится осознанным достоянием» [5, 205]. Как видно, ключевым и определяющим моментом, «двигателем», здесь является труд. Далее мыслитель зарисовывает такую динамику: «Трудом достигаемые модификации внешнего мира рождаются с теми звуками, которые сопровождают работу, и таким путем эти звуки приобретают определенное значение. Так возникли корни языка, те элементы или первичные клеточки, из которых выросли все нам известные языки» [5, 41]. Первичные основные звуки образовывались от действий, сопровождающих социально-трудовой процесс, то есть от трудовых криков, равно как и от звуков, производимых орудиями труда, — они соответствовали будущим понятиям вроде «копать», «сверлить», «резать» и пр., то есть «трудовым глаголам» (идея, очень близкая Марру). В этом состоит *механизм* образования языка, но вовсе не суть, то есть глоттогенез не сводится к трудовым крикам, на чем настаивали российские интерпретаторы Нуаре начиная с А.А. Богданова.

При реконструкции процесса зарождения орудий труда-языка-человека Нуаре вынужден признать, что «орудие труда не только глубоко связано с разумом, но оно также предполагает функционирование разума» [5, 183]. Нуаре доказывает это положение и выдвигает тезис о доорудийном мышлении и речи: «Как бы ни противилась тому наша фантазия, мы все же должны принять, что между первобытной мглой, окружающей беспросветное существование многих поколений наших предков при совершенном отсутствии языка и разума, и начавшимся впоследствии человеческим развитием, лежала полоса едва освещенных редкими проблесками сумерек, в которых человек уже владел языком и разумом, но не владел еще орудиями труда» [5, 57].

Положение об этой предпосылке существования разума и языка делает теорию Нуаре достаточно уязвимой. Орудийный труд — источник разума и языка, но для своего осуществления он требует некоторой толики разума, без чего весь процесс не может начаться. Происхождение разума человека остается под вопросом. Энгельс легко мог уйти от такого рода проблем, и дело состояло не в том, что, поскольку он не был лингвистом, он был и не обязан реконструировать предысторию языка: Энгельсу было достаточно признания наличия мышления у животных (это положение несколько смущало советских марксистов). Нуаре же полагал язык «рубиконом», отсекавшим человека от животного мира (формулировка о том, что язык — это рубикон, отделяющий человека от животных, принадлежит М. Мюллеру). Марр хорошо разглядел эту брешь и недоработку теории и решил как бы прийти на помощь своему коллеге из XIX в. и устранить ее, увязав историю материальной культуры с языком более прочным и необходимым образом.

«Нулевой этап» глоттогенеза Марр заполняет ручным языком, что не противоречит постулату Нуаре о руке-орудии-речи, с одной стороны, и позволяет включить «нулевой этап» в энгельсовскую картину развития труда — с другой, и не требует признавать наличие мышления у животных — с третьей. Получается более непротиворечивая конструкция: труд был, но доорудийный, равно как были язык и речь, но — ручной язык, ручная речь, базовой функцией которого было производство, труд. Затем к идеям Нуаре Марр добавляет марксистские «ингредиенты»: классовую дифференциацию, порожденную собственностью, и классы. Такое развитие, надо сказать, весьма логично, ведь речь идет об орудиях труда — предметах, по представлениям той эпохи, важных и ценных, общее же решение Марра, по праву сказать, не лишено известной элегантности.

Марр и марристы сделали ошибку, не включив имя Нуаре в свой канон в качестве первоисточника. Нуаре был идеалистом, хотя в области философии языка и выдвигал вполне материалистические идеи, близкие к марксизму, что признавал и Плеханов, и Богданов, и Марр, и Деборин. Впрочем, по тем временам самопредставление буржуазного мыслителя как идеалиста автоматически снижало его значение. При всем этом нет оснований сказать, что концепция Марра была вторичной и не имеющей оригинальности. Как ясно из вышеизложенного, это не так. Однако в западной литературе о Марре можно найти именно такого рода мнения. Так, влиятельный марровед Л. Томас в большой монографии «Лингвистические теории Н.Я. Марра» (1957) утверждает, что многие постулаты своей концепции Марр фактически заимствует в работах Нуаре: это каса-

ется тезиса о возникновении языка на основе общей деятельности людских протоколлективов, тезисов о роли орудий труда и руки [10, 111]. Утверждая это, Томас, хотя и с оговорками, но признает оригинальность марровской гипотезы о ручной речи. Однако одновременно он не оставляет попыток лишить Марра авторства этой гипотезы, приписав ее Нуаре. Томас апеллирует к тому, что последний «подчеркивал роль человеческой руки в первую очередь как орудия [труда], а не как орудия речи» [10, 113], и тем самым, по сути, в неявном виде формулировал идею ручного языка. На деле Томас несколько утрирует идеи Нуаре, подгоняя их под Марра, который как раз именно так и понимал суть дела, прямо связывая руку и язык, чего Нуаре не делал и делать не мог. Приводимые Томасом тезисы, конечно, не доказывают наличия у немецкого философа идеи ручного языка, однако демонстрируют симптоматичность попыток западных авторов «лишения оригинальности» советских ученых. Впрочем, идею о том, что автором концепции ручного языка был Нуаре, мы обнаруживали и у Хьюза, который в этом явно следовал по стопам Томаса.

Л. Нуаре и Н.Я. Марр и трудовая гипотеза происхождения языка

И.Л. Давидзон начинает свое предисловие к первому русскому изданию Нуаре так: «Habent sua fata libelli. И предлагаемая книга Нуаре имеет свою исключительную, немилостивую судьбу. Особенно странно немилостива судьба была к книге Нуаре в России: ее просто не заметили» [5, 3]. Увы, судьба книги после ее издания в СССР не изменилась. На Западе мыслитель практически не имел, да так и не обрел известности, в СССР его книга почти не вызвала реакции, хотя ее основная идея очень хорошо ложилась в контекст и 1920-х гг., и отчасти последующих лет. В трудах Марра и в марризме его идеи не были должным образом подсвечены (хотя цитировались достаточно), сам марризм в своей содержательной части после выхода сталинских работ по языкознанию был предан забвению.

Актуальность концепции Марра, равно как и идей Нуаре, состоит не только в оригинальности их постановки проблемы глоттогенеза, но прежде всего в том, что, помимо Ф. Энгельса, они являются крупнейшими представителями *трудовой теории происхождения языка*, в наши дни, увы, практически ушедшей из философско-лингвистического дискурса. Однако если взглянуть на историю советской лингвистики и философии языка, то выяснится, что и в советское время трудовая теория была отнюдь не на переднем плане науки. Вина в этом во многом лежит на И.В. Сталине: разгромив марризм,

он, по сути дела, вытолкнул трудовую теорию за пределы переднего края науки. Сравним два кратких определения языка — Сталина и Марра. Сталин: «Язык есть средство, орудие, при помощи которого люди общаются друг с другом, обмениваются мыслями и добиваются взаимного понимания» [11, 12]. Марр: «Язык есть орудие общения, возникшее в трудовом процессе, точнее — в процессе творчества человеческой культуры, т.е. хозяйства, общественности и мировоззрения» [2, 127]. В сталинском определении выпадает труд — что же удивительного, что он выпал и из фокуса дальнейших лингвистических исследований. То самое «ценное и поучительное», что, по Сталину, «должно быть взято у Н.Я. Марра и использовано» [11, 41], а это труд и его языкообразующая роль, было оставлено вместе с многочисленными фантазиями и несообразностями «Нового учения о языке».

Принято считать, что трудовая теория представляет собой по большей части идеологическую конструкцию марксистского толка, обладающую сугубо идейной убедительностью и малоперспективную в научном плане, в итоге она является примером того, насколько идейная, идеологическая основа может исказить или вообще влиять на конкретное теоретическое наполнение той или иной концепции. При этом упускается из вида, что в истории лингвистики, в философии языка сложно найти такую теорию происхождения языка, в которой, открыто или имплицитно, не было бы конкретной идейно-политической основы: сама эта проблема обладает настолько явным идейным и политическим зарядом, что любая теория этого плана требует соответствующей постановки вопроса. К примеру, практически все современные глоттогенетические концепции по большей части неявным образом опираются на неолиберализм, на неолиберальное видение общества и истории, так что возникает впечатление, что многие из современных био- и зоолингвистов, когнитивистов и лингвоприматологов в своих исследованиях вдохновлялись безызвестной концепцией «Зоополиса» У. Кимлики и С. Дональдсон. Но с трудовой теорией и с ее философскими и философско-политическими основами в этом плене возникают серьезные проблемы.

Идейной основой трудовой теории происхождения языка принято считать марксизм с его отношением к труду как источнику антропо- и социогенеза. Однако впервые трудовая теория, как это было показано, была разработана и предложена идеалистом Нуаре, который был достаточно далек от марксизма (хотя потенциальные точки соприкосновения имелись). «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека» Энгельса, написанная в 1876 г. (формально — на год раньше работы Нуаре), была опубликована впервые

лишь в 1896 г., а известной стала только после появления в составе «Диалектики природы», которая впервые увидела свет в СССР в 1925 г. Статья Энгельса представляла собой по сути идеологический памфлет, а по факту — скорее философский эскиз, чем научный труд, хотя бы и краткий, поэтому «опираться» на нее можно было разве что риторически, что и делал Марр, который отправлялся в большей степени от работы Нуаре «Орудия труда», вышедшей в СССР, напомним, в том же году, что и «Диалектика природы». Поэтому-то и необходимо восстановить ход мысли советского ученого: в чем и как он следовал за Энгельсом, а в чем и как — за Нуаре, равно как и заново проследить всю историю развития трудовой гипотезы глоттогенеза в трудах трех ее главных представителей — Нуаре, Энгельса и Марра.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. Никандров А.В. Лингвистика и политика: Политические мотивы и цель «свободной дискуссии по вопросам языкознания» 1950 г. // Дискурс-Пи. 2023. Т. 20, № 1. С. 46–70.
2. Марр Н.Я. Избранные работы: В 5 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936. Т. 2. 524 с.
3. Деборин А.М. Новое учение о языке и диалектический материализм. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1935. 66 с.
4. Hewes G.W. A History of speculation on the relation between tools and language // Gibson K.R., Ingold I. (eds). Tools, language and cognition in human evolution. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. P. 20–31.
5. Нуаре Л. Орудие труда и его значение в истории развития человечества / Пер. с нем. с предисл и прим. И. Давидзона. [Харьков]: Гос. изд-во Украины, 1925. 396 с.
6. Миханкова В.А. Николай Яковлевич Марр: Очерк его жизни и научной деятельности. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. 452 с.
7. Алпатов В.М. История одного мифа: Марр и марризм. М.: УРСС, 2018. 284 с.
8. Марр Н.Я. Избранные работы: В 5 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1935. Т. 5. 668 с.
9. Энгельс Ф. Диалектика природы. М.: ОГИЗ, Госполитиздат, 1940. 338 с.
10. Thomas L.L. The linguistic theories of N.Ja. Marr. Berkely; Los Angeles: University of California Press, 1957. 457 p.
11. Сталин И.В. Марксизм и вопросы языкознания. М.: Госполитиздат, 1953. 56 с.

REFERENCES

1. Nikandrov A.V. Lingvistika i politika: politicheskie motivy i tsel' "svobodnoi diskussii po voprosam yazykoznaniiya" 1950 g. *Diskurs-Pi*. 2023. Vol. 20, N 1. P. 46–70. (In Russ.).
2. Marr N.Ya. Izbrannye raboty: V 5 vol. Moscow; Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1935. Vol. 2. 524 p. (In Russ.).
3. Deborin A.M. Novoe uchenie o yazyke i dialekticheskiy materialism. Moscow; Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1935. 66 p. (In Russ.).
4. Hewes G.W. A History of speculation on the relation between tools and language. In: Gibson K.R., Ingold I. (eds). Tools, language and cognition in human evolution. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. P. 20–31.

5. Noiré L. Orudie truda i ego znachenie v istorii razvitiya chelovechestva. I. Davidzon (ed., transl.). [Khar'kov]: Gos. izd-vo Ukrainy, 1925. 396 p. (In Russ.).
6. Mikhankova V.A. Nikolai Yakovlevich Marr. Ocherk ego zhizni i nauchnoi deyatel'nosti. Moscow; Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1948. 452 p. (In Russ.).
7. Alpatov V.M. Istoriya odnogo mifa: Marr i marrizm. Moscow: URSS, 2018. 284 p. (In Russ.).
8. Marr N.Ya. Izbrannye raboty: V 5 vol. Moscow; Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1935. Vol. 5. 668 p. (In Russ.).
9. Engels F. Dialektika prirody. Moscow: OGIZ, Gospolitizdat, 1940. 338 p. (In Russ.).
10. Thomas L.L. The linguistic theories of N.Ja. Marr. Berkely; Los Angeles: University of California Press, 1957. 457 p.
11. Stalin J.V. Marksizm i voprosy yazykoznaniya. Moscow: Gospolitizdat, 1953. 56 p. (In Russ.).

Информация об авторе: Никандров Алексей Всеволодович — кандидат политических наук, старший научный сотрудник кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: +7 (903) 626-48-03; bobbio71@mail.ru

Information about the author: Alexey V. Nikandrov — Candidate of Political Science, Senior Researcher, Department of Philosophy of Politics and Law, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, tel.: +7 (903) 626-48-03; bobbio71@mail.ru

Поступила в редакцию 15.12.2023;
принята к публикации 05.03.2024

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ



Научная статья

УДК 291.16

doi: 10.55959/MSU0201-7385-7-2024-3-95-111

БУДДИЗМ В ВОЗЗРЕНИЯХ РОССИЙСКИХ УЧЕНЫХ, ОБЩЕСТВЕННЫХ ДЕЯТЕЛЕЙ, ПУБЛИЦИСТОВ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX — НАЧАЛО XX в.)

А.Ю. Полунов¹, А.Л. Сафронова²

¹ Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
119991, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4, г. Москва, Россия

² Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
125009, ул. Моховая, д. 11, стр. 1, г. Москва, Россия

Аннотация. Статья посвящена проблеме межкультурных контактов и специфике восприятия инаковых традиционных ценностей российскими учеными, политическими деятелями и публицистами второй половины XIX — начала XX в. Интерес к буддизму в Российской империи и сопредельных странах всегда был свойствен просвещенному обществу. Мировоззренческие проблемы буддизма затрагивались в трудах многих российских философов, историков, востоковедов. Неотъемлемой частью духовной ситуации, сложившейся в России на рубеже веков, явилось особое общественно-политическое явление — движение «восточников», пытавшихся отыскать основы духовной самобытности России в исторически присущей ей связи с народами Азии. В статье показывается вклад в осмысление буддизма таких российских ученых, как И.П. Минаев, Ф.И. Щербатской, С.Ф. Ольденбург, О.О. Розенберг, Е.Е. Обермиллер. Авторы анализируют траектории идейных исканий «восточников» — Э.Э. Ухтомского, С.Н. Сыромятникова и П.А. Бадмаева, а также Агвана Доржиева — подданного России, ставшего одним из главных советников Далай-Ламы, активно выступавшего за сближение Тибета с Российской империей.

Ключевые слова: буддизм, буддология, Тибет, Дальний Восток, Южная Азия, Российская империя, «восточники»

RELIGIOUS STUDIES

Original article

BUDDHISM IN THE VIEWS OF RUSSIAN ACADEMICIANS, POLITICAL FIGURES, PUBLICISTS (THE SECOND HALF OF THE XIX — EARLY XX CENTURY)

A.Yu. Polunov¹, A.L. Safronova²

¹Lomonosov Moscow State University, Lomonosov prosp. 27, korp. 4, Moscow, 119991, Russia

²Lomonosov Moscow State University, Mohovaya str. 11, bild. 1, Moscow, 119991, Russia

Abstract. The article deals with the issues of intercivilizational cultural contacts and the specifics of the perception of different traditional values by Russian scholars, political figures and publicists of the nineteenth — early twentieth century. Interest in Buddhism in Russian Empire and neighboring countries has always been characteristic of the Russian enlightened society. The worldview issues related to Buddhism were treated in the works of many Russian philosophers, The worldview issues related to Buddhism were treated by many Russian historians, orientalist.. An integral part of the spiritual situation that developed in Russia at the turn of the century was a special socio-political phenomenon — the “Easterners” movement which sought to find the foundations of Russia’s spiritual identity in its historically inherent connection with the peoples of Asia. The article analyzes the contribution of Russian academicians in understanding of Buddhism, including such figures as I.P. Minaev, F.I. Shcherbatskoy, S.F. Oldenburg, O.O. Rosenberg, E.E. Obermiller. The authors also consider the trajectory of the spiritual search of the “Easterners”, E.E. Ukhtomsky, S.N. Syromyatnikov, P.A. Badmaev, and Agvan Dorzhiev, a Russian citizen who became one of the main advisers of the Dalai Lama, and actively advocated the rapprochement of Tibet with the Russian Empire.

Keywords: Buddhism, Buddhist studies, Indian studies, Far Eastern studies, Russian Empire, “Easterners”

Acknowledgments/Financial Support

The study was supported by the MSU Program of Development, project N 23-SCH2-05.

Одной из особенностей духовной, культурной и общественно-политической жизни России рубежа XIX–XX вв. стало повышенное внимание к буддизму — религии, долгое время воспринимавшейся как достаточно экзотический элемент духовного уклада отдаленных народов на окраинах России и за ее пределами. Современники и историки отмечали, что мотивы и образность восточной религии, ее духовный мир оказались созвучны умонастроениям переломной эпохи рубежа веков и заняли заметное место в палитре творчества российских деятелей науки и культуры. Буддизм повлиял на творчество Л.Н. Толстого, А.П. Чехова, И.А. Бунина, буддийская образность и символика проявились в русской поэзии Серебряного века (Д.С. Мережковский, Ф.К. Сологуб, В.Я. Брюсов, К.Д. Бальмонт, А.А. Блок, В.И. Иванов, М.А. Волошин, Н.С. Гумилев, О.Э. Мандельштам). Анализ влияния буддизма на искусство России позволяет наиболее ярко представить себе то особое внимание, которое в это время было направлено на восточные культурные традиции (подробнее см.: [1; 2, 111; 3, 205–206]).

Обращение к буддизму в российском обществе в середине XIX — начале XX в. показывает, что он воспринимался не только как религиозное учение конкретных групп его адептов, проживающих на территории Азии, но и имел звучание вне религиозного контекста: как стимул к философским размышлениям, как источник творческого вдохновения. Мировоззренческие проблемы восточной религии привлекали внимание таких крупных философов, как В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, а позже — представителей евразийства Н.С. Трубецкого и Г.В. Флоровского (подробнее см.: [4, 134–169]). Заметным было и стремление к критике буддизма как с точки зрения православной догматики (исследования Д.Б. Горохова [5], А.Ф. Гусева [6], В.А. Кожевникова [7]), так и с позиций позитивизма (работы В. Лесевича) [8]. Появление подобной литературы было тесно связано с интенсивным развитием сравнительного религиоведения на рубеже веков и отражало такое важное явление, как выход буддизма за пределы своего традиционного распространения, усиление интереса к нему не только в России, но и в странах Европы. Цель настоящей статьи — выявить особенности восприятия буддизма в России, показать их связь с основными тенденциями развития как научной, так и общественно-политической мысли второй половины XIX — начала XX в.

Если говорить о научном изучении восточной религии, то основы его были заложены на Западе в течение XIX в., когда формируются основные буддологические школы — англо-германская и франко-бельгийская. С самого начала буддизм рассматривался как

внутренне сложное, неоднородное явление. Для англо-германской школы характерно внимание к старейшей школе буддизма — тхераваде и палийскому канону (М. Мюллер, Т.У. и К.А.Ф. Рис-Дэвидсы, Г. Ольденберг, В. Гайгер). Для франко-бельгийской школы (Э. Бюрнуф, Э. Сенар, С. Леви, Л. де ла Валле-Пуссен) типичен интерес к истории буддизма махаянских школ и их философским аспектам, к санскритским и тибетским буддийским памятникам.

В конце XIX — начале XX в. изучение восточной религии на Западе поднимается на новый уровень. Европейские ученые осваивают санскрит, пали, тибетский язык, издают словари, переводят на английский, французский и немецкий языки исторические источники, публикуют труды по истории буддизма. Переводчики и комментаторы буддийских источников закладывают основы научного подхода к освоению сложного комплекса проблем развития буддийских цивилизаций. Изучение буддийской традиции на родине учения — в Индии — стало отдельным направлением буддологии.

Достижения европейской науки, безусловно, оказали значительное влияние на изучение восточной религии в России. Отметим роль трудов западных философов (И. Канта, А. Шопенгауэра, Л. Бюхнера, Ф. Ницше и др.), затрагивавших проблематику, связанную с буддизмом и вызывавших интерес у русского общества. Однако особое значение для развития буддологии в России имело то обстоятельство, что учение Будды здесь исповедовала значительная часть подданных царя в восточных регионах, составлявших сплоченные общины со своей устоявшейся религиозной организацией. Взаимодействие с буддизмом имело в России давние традиции, эта религия получила в империи официальное признание в 1741 г. по указу императрицы Елизаветы Петровны [9]. Межкультурный диалог православия и буддизма, государственные интересы империи и академические интересы ученых привели к углубленному научному изучению восточной религии в России. В столице империи Санкт-Петербурге возникла одна из сильнейших в мире буддологических школ [10].

Источниками сведений о восточной религии становились не только исследования ученых, но и сведения дипломатов и путешественников, посещавших страны Азии. В созданных ими травелогах отражалось их видение буддизма и желание постичь разные стороны буддийской практики в странах распространения этого учения в Азии.

Имена таких российских ученых, как В.П. Васильев, И.П. Минаев, Ф.И. Щербатской, С.Ф. Ольденбург, О.О. Розенберг, Е.Е. Обермиллер стали гордостью отечественной буддологии и всего востоковедения в целом. Один из основателей отечественной синологии

В.П. Васильев (1818–1900) был ученым широкого профиля, владевшим санскритом, китайским и тибетским языками. Работы Васильева еще при его жизни приобрели европейскую известность. Его труд «Буддизм, его догматы, история и литература» (1857–1869) был после выхода в свет переведен на немецкий язык. Родоначальником индологической буддологии в России стал И.П. Минаев (1840–1890). До него буддизм в России изучался по китайским и тибетским источникам. Минаев прежде всего исследовал палийские тексты, особенно интересуясь палийским каноном «Типитака» (он перевел на русский язык «Пратимокша-сутру», важнейший из текстов «Виная-питаки»). Его главным образом интересовал буддизм на родине своего возникновения — в Индии и Южной Азии в целом.

Характерной чертой научного творчества и общественной деятельности Минаева, которые станут впоследствии характерными для многих российских ученых и публицистов, было стремление сочетать изучение древности с наблюдениями над современной жизнью. Помимо глубоких теоретических трудов Минаева [11] значительный интерес представляют заметки, составленные им во время посещений Южной Азии (1874–1875) [12]. В ходе своих поездок исследователь не только собирал фольклор и искал рукописи по истории, философии и религиям Индии, но и внимательно наблюдал за тем, что творилось вокруг. Его интересовали и геополитические вопросы: Южная Азия в свете конфликта интересов России и Великобритании в этом регионе.

Характерной чертой научного подхода Минаева было стремление проникнуть в суть учения последователей Будды, ознакомиться с их духовной жизнью на основе живого опыта и конкретных примеров. Главной задачей своих путешествий ученый считал сбор палийских и санскритских рукописей и знакомство с памятниками буддийской материальной культуры для анализа религиозно-философской системы буддизма. В путевых заметках и научных трудах описываются места, которые религиозная традиция связывала с Буддой, важнейшие центры паломничества буддистов и богатые историческими памятниками столицы древних и средневековых государств — Анурадхапuru, Полоннаруву, Канди. Собирая палийские рукописи, Минаев вступил в переписку с буддийскими монахами. Большое внимание уделялось и изучению «живого» буддизма тхеравады: ученый подробно рассказывает о своих встречах с представителями буддийской сангхи, среди которых были наиболее известные просветители и реформаторы XIX столетия. Минаев встречался с главами различных школ-никай, пытаясь вникнуть в суть различий между ними. Он оставил интереснейшие зарисовки своих

встреч, комментарии к услышанным им разъяснениям, которые представляют собой ценнейший источник информации по проблемам дифференциации сангхи. Уделялось внимание и проблеме взаимодействия индуизма и буддизма. Так, описывая буддийские храмы, ученый отмечал, что в них соседствуют статуи Будды и индусских божеств [12, 23].

Посещая буддийские монастыри, Минаев бывал на религиозных праздниках, изучал ритуальную сторону буддизма, наблюдал быт монахов. Он обратил внимание на то, что в повседневной жизни бхиккху (монахов высшего посвящения), в том числе и ведущих реформаторов, сохраняется традиционный распорядок дня, выполняются все основные предписания классического буддийского канона. Ученый делал вывод, что теоретические нововведения реформаторов не меняли реального течения жизни как самих сторонников реформ, так и масс верующих. Это позволяло говорить о прочности буддийской религиозной традиции.

Сохранение традиционалистского подхода к трактовке основных положений буддийского учения у религиозных реформаторов дало основание Минаеву заключить, что в основе деления на никаи лежали не различия в подходе к религиозным догмам, а вопросы кастовой принадлежности. Ученый связывал подъем реформаторских школ с развитием антикастового движения. Значительную роль здесь сыграла также необходимость противостоять натиску христианских миссионеров, вербовавших своих приверженцев из представителей низших каст. Особое внимание в связи с этим уделялось изучению материалов дебатов между буддийскими монахами и деятелями миссий [12, 57]. Выводы и наблюдения исследователя были обогащены и дополнены в ходе последующих поездок в Северную и Северо-Западную Индию (в 1880 г. и в 1885–1886 гг.) [13].

И.П. Минаев внес огромный вклад в становление российской буддологической школы, представленной именами выдающихся ученых Ф.И. Щербатского (1866–1942) [14], С.Ф. Ольденбурга (1863–1934) [15], О.О. Розенберга (1888–1919) [16], Е.Е. Обермиллера (1901–1935) (подробнее см.: [17]).

Ф.И. Щербатский получил санскритологическое образование в Петербургском и Венском университетах. В Вене он стажировался у санскритолога Г. Бюлера, в Бонне работал совместно с немецким буддологом и санскритологом Г. Якоби. Деятельность Щербатского и его школы — качественно новый этап в изучении философии буддизма и буддийской культуры, целая эпоха в мировой буддологии. Он активно участвовал в создании “*Bibliotheca Buddhica*” — «Собрании оригинальных и переводных буддийских текстов».

Серия была основана в 1897 г. академиком С.Ф. Ольденбургом и получила всемирную известность. Сам Ольденбург в своей научной деятельности уделил особое внимание анализу буддийских легенд и их сопоставлению с буддийской канонической литературой, подчеркивал необходимость различать в буддийской культуре философские доктрины и массовое религиозное сознание. Его идеи отражены в работе «Буддийские легенды» (1895). Много лет Ольденбург посвятил исследованию индийского буддийского искусства, выступал с курсами лекций по данной теме, которые впоследствии легли в основу его трудов под названием «Культура Индии».

Научные интересы Щербатского сосредоточивались на проблемах индийской философии и буддийской культуры в целом. Необходимость изучения данной тематики определялась в глазах исследователя не только теоретическими соображениями, но и вполне конкретными практическими причинами — возрастающей ролью общин буддистов как в пределах России, так и у ее рубежей. «Через буддизм, — отмечал ученый, — Индия становится нашим соседом на всем протяжении нашей азиатской границы от Байкала до Нижней Волги» (цит. по: [7, 17]).

Подобно своему учителю, Щербатский стремился осмыслить глубинные основы восточной религии, начав исследование буддийской философии с анализа трактата индийской логики Дхармакирти, знаменитого мыслителя VII в. Результаты своих исследований он изложил в капитальном двухтомном труде «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов», впоследствии переведенном на французский и немецкий языки. Как и Минаев, Щербатский много путешествовал по Индии, посетив Варанаси (Бенарес), Махабалешвар, Бомбей, Калькутту, Дарджилинг и другие места. В Варанаси, центре традиционного образования, ученый общался с пандитами, носителями духовной культуры Индии, принимал участие в диспутах по различным вопросам таких учений, как ньяя, миманса, вайшешика. Много внимания уделялось поиску древних текстов. «Целью моего путешествия в Индию, — писал ученый, — кроме общего знакомства со страной, было прежде всего разыскание остатков буддийской научной литературы» [7, 18]. Побывав в Дарджилинге, он приложил много сил к изучению в монастырях древних рукописей, получил возможность встретиться с Далай-ламой, пребывавшим там в то время. Одновременно исследователь работал над переводом труда Васубандху «Абхидхармакоша», одного из важнейших буддийских трактатов [18].

Характеризуя особенности научного метода Щербатского, современный исследователь А.А. Вигасин отмечает, что ученый «вы-

соко ценил складывавшуюся веками в Индии практику передачи и истолкования древних текстов. Он полагал, что живая традиция во многих отношениях полезнее для современного исследователя, нежели абстрактный критический метод, выработанный в Европе. <...> Проблемы интерпретации текстов, а не их хронологии, оценка результатов духовного развития... — вот что казалось ему наиболее важным» [17, 239]. Применение подобного подхода позволило исследователю создать ряд выдающихся работ. Так, труд Щербатского «Концепция буддийской нирваны» (“The Conception of Buddhist Nirvana”, 1927) признан классикой мировой буддологии¹.

Ученый воспитал целую плеяду исследователей, образовавших российскую буддологическую школу (прежде всего это Е.Е. Обермиллер и О.О. Розенберг). Если говорить об Обермиллере, то его вклад в науку связан в основном с переводами тибетских рукописей [19]. Розенберг стал автором книги «Проблемы буддийской философии», опубликованной в Петрограде в 1918 г. Он показал наличие нескольких уровней в буддизме и отличие народного буддизма от философских интерпретаций [20; 21; 33]. Появление этих и других работ на ту же тему, в целом научная, общественная и публицистическая деятельность российских буддологов способствовали тому, что в среде русской образованной публики постепенно повышался уровень знаний о восточной религии, происходило все более глубокое осмысление основ ее философии, вероучения, принципов организации. Изменение международной обстановки, рост роли восточного направления внешней политики России на рубеже XIX–XX вв. создавали в этих условиях базу для появления ряда идеологических программ, концепций, отводивших буддизму значительную роль в политических судьбах России. Одним из наиболее заметных явлений этого рода было движение «восточников», на анализе которого следует остановиться особо².

Сыгравшее заметную роль в общественно-политической жизни 1890-х — начала 1900-х гг., движение «восточников» явилось ярким отражением духовно-идеологических процессов, разворачивавшихся в этот период в России. Наиболее известным из «восточников» был князь Э.Э. Ухтомский (1861–1921) — ученый, поэт, публицист, личный друг Николая II. Ученик В.С. Соловьева, близкий в молодости к славянофилам, князь стремился отыскать основы духовной самобытности России в исторически присущей ей связи с народами Азии. Поступив после окончания Санкт-Петербургского

¹ О влиянии буддологических исследований Щербатского на философскую и религиозную мысль России см.: [22].

² О восточничестве см.: [23, 70–101; 24; 25; 26; 27].

университета на службу в Департамент духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел, Ухтомский в конце 1880-х — начале 1890-х гг. много раз посещал регионы распространения буддизма в Российской империи, изучал быт верующих. Подобно многим русским востоковедам, князь находился в тесном контакте с видными религиозными деятелями буддизма. Ухтомским была собрана одна из лучших на тот момент в России коллекций восточного искусства.

Репутация знатока восточных народов и религий способствовала тому, что в 1890–1891 гг. Ухтомский был назначен сопровождать наследника престола Николая Александровича в путешествии по странам Азии, что значительно помогло укреплению позиций князя в правительственных и придворных кругах. Свое влияние «восточник» активно использовал, чтобы продвигать интересы буддистов в российских верхах. Так, он вместе с С.Ф. Ольденбургом, Н.К. Рерихом и рядом других видных деятелей науки и культуры входил в возглавляемый Ф.Ф. Щербатским комитет по постройке в Петербурге буддийского храма, открытого в 1913 г. [3, 170–172].

Отражением растущего интереса к Востоку в рядах образованной публики стала идейная эволюция еще одного «восточника» — журналиста влиятельной газеты «Новое время» С.Н. Сыромятникова (1864–1933). Как и Ухтомский, он видел в культурах Азии альтернативу бездуховной, на его взгляд, цивилизации Запада. Непосредственным представителем данных культур в рядах «восточников» выступал видный общественный деятель рубежа веков П.А. Бадмаев (1851–1920). Бурят по происхождению, буддист, принявший православие, Бадмаев окончил Санкт-Петербургский университет, служил в Министерстве иностранных дел и одновременно был известен как лекарь тибетской медицины³. К числу «восточников» также относят Агвана Доржиева — бурята, подданного России, получившего образование в Лхасе. Ставший одним из главных советников Далай-Ламы, Доржиев активно выступал за сближение Тибета с Российской империей⁴.

Важнейшим стимулом публицистической деятельности и политических начинаний «восточников» служил факт повышения на рубеже XIX–XX вв. роли стран Азии (прежде всего, Дальнего Востока) в международной политике, их втягивания в орбиту деятельности западных государств. Последний из процессов, по мнению Ухтомского и его единомышленников, создавал для России серьезную угрозу.

³ О П.А. Бадмаеве см.: [28; 16].

⁴ О деятельности А. Доржиева см.: [29].

«Не нами пробужденные азиатские народы для русских со временем будут еще опаснее, чем западные иноплеменники», – подчеркивал князь [30, 85]. В этих условиях существенно возросло общественно-политическое значение буддизма – религии, широко распространенных в странах Азии и имевшей множество приверженцев в «империи царей». «У России есть сотни тысяч подданных-буддистов, за ними колыхается целое море единоверных кочевников, сибирские инородцы находятся в непрерывном общении с Тибетом, — отмечал Ухтомский. — Восточно-сибирские инородцы-ламаиты год от году приобретают все большее и большее влияние в различных центрах Тибета и eo ipso являются важными проводниками Царского имени и обаяния в заповедных и недоступных странах, которые нельзя не считать сердцем Азии» [31, 73, 115–116].

В известной степени продолжая традиции отечественной буддологии, «восточники» задумывались над тем, каким образом усиление влияния России в Азии, в первую очередь в регионах распространения буддизма, поможет в целом укрепить позиции империи на международной арене. По мнению Ухтомского и его единомышленников, подобное усиление будет иметь благоприятные последствия по целому ряду причин. «Объединение политических интересов России, Китая и Японии сделает Россию снова независимой в Европе и снова обезопасит нашу западную границу, — писал в связи с этим Сыромятников. — Создание правильной русско-азиатской политики составляет самую жизненную необходимость для России. Наше положение в Европе зависит от нашего положения в Азии, а не наоборот» (цит. по: [32, 101]). Отмечая, что «Монголия, Тибет и Китай составляют будущность России во всех отношениях», Бадмаев подчеркивал: «Мы имеем возможность... держать в руках Европу и Азию именно с берегов Тихого океана и с высот Гималая <sic>» [33, 56]. Интерес «восточников» к странам Азии, таким образом, во многом определялся прагматическими соображениями «большой политики» — это было неудивительно, учитывая тесную связь представителей данной группы с правительственными кругами. Однако только прагматикой мотивы Ухтомского и его единомышленников не исчерпывались.

Будучи убежденными консерваторами, сторонниками самодержавия и укрепления религиозных основ жизни общества, «восточники» полагали, что для спасения консервативных начал от разрушительного духовного воздействия Запада России нужно обратиться к народам Востока, наиболее прочно приверженным патриархальному укладу. Наша любовь, писал в связи с этим Ухтомский, «должна в равной мере переноситься на всякий уголок земли, где убежден-

ный монархист-азиат в труде и покаянии находит задушевный ответ на самые жгучие для человека вопросы: зачем мы собственно живем и как избежать страдания?» (цит. по: [23, 92]). Население крупнейшего государства Востока, Поднебесной империи, князь-публицист характеризовал в связи с этим как «великий по труду и терпению народ... доведший до высшей степени высоты и простоты культ монарха и культ бессмертия достойных перед отечеством предков» [30, 46–47]. Подобное самосознание, распространенное среди народов Востока, сближало их с Россией и даже позволило говорить об их единстве с русскими в духовном плане. «Наше прошлое и прошлое самой типичной восточной страны (Индии), — отмечал Ухтомский, — до мелочей сходны и родственны, одинаково смутны и печальны в материальном отношении, в совершенно равной мере заключают в себе залог обновленного будущего и уверенной борьбы за свои исконные права».

В Азии, по мнению «восточников», не просто хранились начала традиционно-патриархального общественного уклада — здесь были заложены основы единственно здоровой, отвечавшей потребностям общества системы власти, самодержавия в его патриархальной форме, способного встать над классовыми размежеваниями и обеспечить насущные потребности народа. «История указывает, — писал в 1893 г. Бадмаев Александру III в записке, сыгравшей значительную роль в идеологическом обосновании мер по продвижению России в Азию, — что народы Востока... вполне сознают истинное значение монархического правления, в котором представители государства считаются старшими сыновьями и братьями, нравственно обязанными отвечать за все как перед отцом монархом, так и перед младшими братьями — его подданными» [33, 77]. Ухтомский, в свою очередь, воспевал властвовавших на Востоке «архаически настроенных правителей-самодержцев, у которых идеи о народном благе тесно обусловлены были возможностью их осуществлять и всему, нуждающемуся в помощи, ее оказывать». «Цари Китая, — подчеркивал князь, — искони стояли так близко к толпе и зараз так недостижимо высоко над нею, что однородность положения создалась и донныне сохранилась лишь в России» [30, 52–53]. Понятно, что подобная система власти должна была опираться на определенную духовную основу, своими началами связанную с религиозными истоками. Важнейшим из этих истоков в жизни азиатских народов, по мнению «восточников», было учение буддизма — религии, составлявшей наиболее прочный фундамент патриархальных порядков.

По словам современной французской исследовательницы М. Ла-рюэль, буддизм навсегда остался «первой любовью» Ухтомского, вос-

хищавшегося способностью этой религии адаптироваться к самым разным культурам, воспитывать терпимость и уважение к власти [27, 129–130]. Описывая жизнь последователей Будды, князь постоянно подчеркивал их благочестие, стремление подчинить все свое существование религиозным началам, безусловное преобладание в их сознании духовного над материальным. «Случайного и беспочвенного тут нет ничего, — описывал князь уклад бурят и монголов. — Наоборот, все дышит стариной, переносит воображения к временам “бога-учителя”» [31, 41]. Часто встречавшийся в миссионерских и правительственных кругах подход к религии Будды как к «лжеучению» решительно отвергался Ухтомским. Подобно большинству российских востоковедов, князь подчеркивал глубину и устойчивость традиций буддизма, указывал, что он имеет прочные основы в жизни народов Востока. У исповедовавших буддизм народов он «явился выразителем народного настроения, вдохновлялся общепризнанными истинами, послужил дальнейшему развитию и совершенствованию местной культуры. Этим только и объясняется его необыкновенный успех, его удивительная бодрость... Все это делало и делает из буддизма силу, с которой серьезно надо считаться христианским нациям», — отмечал публицист [31, 17].

Разумеется, в контексте столь высоких оценок религии Будды неизбежно вставал вопрос о том, какое место она должна занимать в конфессиональной структуре христианского государства, как в дальнейшем будут определяться ее взаимоотношения с «первенствующей и господствующей» церковью Российской империи, православием. «Восточники» были искренне убеждены, что между двумя конфессиями вполне возможно мирное сосуществование, которое будет исподволь способствовать распространению в Азии русской культуры. Так, в среде бурят, по мнению Ухтомского, существовала готовность «самостоятельно осуществлять правительственные цели, ведущие к постепенному, безболезненному обрусению», и не было необходимости разрушать это настроение, без нужды раздражая восточные народы гонениями и притеснениями [34, 18]. Подобных мер, полагали «восточники», стремились избежать правители российского государства, когда оно развивалось на подлинно самобытных началах (в XV–XVII вв.). В писаниях Ухтомского и Бадмаева содержались многочисленные указания на то, что московские великие князья и цари привлекали восточные народы в подданство России, «держа к ним привет и ласку», оставляли в неприкосновенности их веру, нравы и обычаи, распространяли православие, не прибегая к насилию. Опираясь на подобные воззрения, Ухтомский и в должности чиновника Министерства внутренних дел, и на посту редактора

влиятельной газеты «Санкт-Петербургские ведомости» (с 1896 г.) последовательно выступал против административного натиска на народы восточных регионов (прежде всего, бурят), имевших место в то время жестких форм миссионерской деятельности (см.: [4, 75–76]).

Следует отметить, что у большинства русских консерваторов, отстаивавших к началу XX в. необходимость утверждения этнонациональной и конфессиональной монолитности государства, рассматривавших православную идентичность как важнейший признак политической лояльности, подобная позиция вызывала непонимание, а со временем и растущее раздражение. Не произошло ли так, задавалась в 1903 г. вопросом консервативная газета «Отечество», что редакция «Санкт-Петербургских ведомостей», «сделавшись знатоком Азии, вместе с тем забыла и про православные порядки и, блистая познаниями о России азиатских стран, сама давно уже перешла в религию... “буддистов”? (цит. по: [25, 132]). Соппротивление консерваторов — сторонников этноконфессиональной монолитности России способствовало постепенному падению влияния «восточников», их уходу с политической сцены. Тем не менее это движение сыграло немаловажную роль в духовно-идеологическом развитии России, способствуя, в частности, более глубокому осмыслению основ духовной жизни восточных народов, в первую очередь — буддизма. В целом, подводя итог, необходимо отметить, что общественно-политическая, научная, культурная жизнь России рубежа веков являла пример сложного взаимодействия и переплетения концептов, опиравшихся на различные трактовки роли и сущности восточных религий, их места в конфессиональной структуре империи, значения для дальнейших судеб страны. В этом взаимодействии значительную роль играли как собственно научные исследования буддизма, так и построения людей, стремившихся связать религиозный фактор с политическими концепциями.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. Бернюкевич Т.В. Буддизм в русской литературе конца XIX – начала XX века: идеи и реминисценции. М.: Нестор-История, 2018. 167 с.
2. Тольц В. «Собственный Восток России»: Политика идентичности и востоковедение в позднеимперский и раннесоветский период. М.: НЛЮ, 2013. 336 с.
3. Схиммельпэннинк ван дер Ойе Д. Русский ориентализм: Азия в российском сознании от эпохи Петра Великого до Белой эмиграции. М.: Политическая энциклопедия, 2019. 287 с.
4. Сафронова Е.С. Буддизм в России. М.: Изд-во РАГС, 1998. 172 с.
5. Горохов Д.Б. Буддизм и христианство. Киев: Тип. Акц. Об-ва «Петр Барский в Киеве», 1914. 464 с.
6. Гусев А.Ф. Нравственный идеал буддизма в его отношении к христианству. СПб.: Тип. Поповицкого, 1874. 285 с.

7. *Кожевников В.А.* Буддизм в сравнении с христианством. Пб.: Тип. М. Меркушева, 1916. 633 с.
8. Индийская культура и буддизм: Сборник статей памяти Ф.И. Щербатского. М.: Наука, 1972. 279 с.
9. *Житенев Т.Е.* Буддизм в России: вехи истории. URL: <https://cyberleninka.ru>
10. *Торчинов Е.А.* Очерк истории изучения буддизма в России и за рубежом // Введение в буддологию: Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 208–228. URL: <http://anthropology.ru>.
11. *Минаев И.П.* Буддизм: Исследования и материалы. СПб.: Тип. Имп. Акад. Наук, 1887. Т. I. 280 с.
12. *Минаев И.П.* Очерки Цейлона и Индии: Из путевых заметок русского. СПб.: Л.Ф. Пантелеев, 1878. 239 с.
13. *Загородникова Т.Н.* Начало изучения современной Индии в России. Минаев И.П. // *Ориенталистика*. 2018. № 1. С. 82–97.
14. *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988. 425 с.
15. *Ольденбург С.Ф.* Буддийские легенды и буддизм. СПб.: Тип. Имп. Акад. Наук, 1895. 140 с.
16. *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М.: Наука, 1991. 295 с.
17. *Вигасин А.А.* Изучение Индии в России (очерки и материалы). М.: Издатель Степаненко, 2008. 544 с.
18. *Хабдаева А.К.* Исследование традиции абхидхармы в отечественной науке // *Вестник Бурятского государственного ун-та. Философия*. 2011. № 8. С. 233–238
19. *Будон Ринчендуб.* История буддизма / Пер. с тиб. Е.Е. Обермиллера, с англ. — А.М. Донца. СПб.: Евразия, 1999. 335 с.
20. *Ермакова Т.В.* О.О. Розенберг как представитель Санкт-Петербургской буддологической школы // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2008. № 1. С. 7–18.
21. *Лысенко В.Г.* Ф.И. Щербатской и О.О. Розенберг о сравнительном методе в буддологии // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2008. № 1. С. 30–39.
22. *Раздьяконов В.* Спор о «карме»: культурная рецепция индийского концепта в отечественной философии конца XIX — начала XX в. // *Вопросы философии*. 2023. № 9. С. 191–201.
23. *Схиммельпенник ван дер Ойе Д.* Навстречу Восходящему солнцу: Как имперское мифотворчество привело Россию к войне с Японией. М.: НЛО, 2009. 421 с.
24. *Межуев Б.В.* Моделирование понятия «национальный интерес» на примере дальневосточной политики России конца XIX — начала XX в. // *Полис*. 1999. № 1. С. 26–39.
25. *Суворов В.В.* Князь Э.Э. Ухтомский: жизнь, деятельность, идейное наследие. Дисс. ... канд. ист. наук. Саратов, 2011. 205 с.
26. *Суворов В.В.* «Восточничество»: культурно-историческая концепция и имперская идеология. Саратов: Изд-во Саратов. гос. мед. ун-та, 2015. 107 с.
27. *Laruelle M.* “The White Tsar”: Romantic imperialism in Russia’s legitimizing of conquering the Far East // *Acta Slavica Iaponica*. 2008. Tomus 25. P. 113–134.
28. *Архангельский Г.В.* Петр Бадмаев — знахарь, предприниматель и политик // *Вопросы истории*. 1998. № 2. С. 74–84.
29. *Андреев А.И.* Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2006. 463 с.

30. Ухтомский Э.Э. К событиям в Китае Об отношениях Запада и России к Востоку. СПб.: Паровая скоропечатня «Восток», 1900. 96 с.
31. Ухтомский Э.Э. Из области ламаизма: К походу англичан в Тибет. СПб.: Паровая скоропечатня «Восток», 1904. 136 с.
32. Репников А.В. С.Н. Сыромятников: штрихи к портрету // Интеллигенция и мир. 2010. № 3. С. 93–110.
33. За кулисами царизма: Архив тибетского врача Бадмаева / Под ред. В.П. Семенникова. Л.: Гос. издательство, 1925. 208 с.
34. Ухтомский Э.Э. О состоянии миссионерского вопроса в Забайкалье. СПб.: Синодальная типография, 1892. 49 с.

REFERENCES

1. Bernyukevich T.V. Buddhism v russkoj literature konca XIX – nachala XX veka: idei i reminiscenii. Moscow: Nestor-Istoriya, 2018. 167 p. (In Russ.)
2. Tol'ts V. "Sobstvennyi Vostok Rossii": Politika identichnosti i vostokovedenie v pozdneimperskii i rannesovetskii period. Moscow: NLO, 2013. 336 p.
3. Skhimmel'pennink van der Oie D. Russkii orientalizm: Aziya v rossiiskom soznanii ot epohi Petra Velikogo do Beloi emigratsii. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya, 2019. 287 p. (In Russ.)
4. Safronova E.S. Buddizm v Rossii. Moscow: Izdatel'stvo RAGS, 1998. 172 p. (In Russ.)
5. Gorohov D.B. Buddizm i hristianstvo. Kiev: Tip. Akc. Ob-va «Petr Barskii v Kieve», 1914. 464 p. (In Russ.)
6. Gusev A.F. Nravstvennyj ideal buddizma v ego otnoshenii k hristianstvu. Saint Petersburg: Tip. Popovickogo, 1874. 285 p. (In Russ.)
7. Kozhevnikov V.A. Buddizm v sravnenii s hristianstvom. Saint Petersburg: Tip. M. Merkusheva, 1916. 633 p. (In Russ.)
8. Indijskaya kul'tura i buddizm. Sbornik statej pamyati F.I. Shcherbatskogo. Moscow: Nauka, 1972. 279 p. (In Russ.)
9. Zhitenev T.E. Buddizm v Rossii: vekhi istorii. URL: <https://cyberleninka.ru>. (In Russ.)
10. Torchinov E.A. Ocherk istorii izucheniya buddizma v Rossii i za rubezhom. In: Vvedenie v buddologiyu: kurs lekcij. Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2000. P. 208–228. URL: <http://anthropology.ru>. (In Russ.)
11. Minaev I.P. Buddizm: Issledovaniya i materialy. Saint Petersburg: Tip. Imp. Akad. Nauk, 1887. Vol. I. 280 p. (In Russ.)
12. Minaev I.P. Ocherki Cejlona i Indii: Iz putevyh zametok russkogo. Saint Petersburg: L.F. Panteleev, 1878. 239 p. (In Russ.)
13. Zagorodnikova T.N. Nachalo izucheniya sovremennoj Indii v Rossii. Minaev I.P. *Orientalistika*. 2018. N 1. P. 82–97. (In Russ.)
14. Shcherbatskoj F.I. Izbrannye trudy po buddizmu. Moscow: Nauka, 1988. 425 p. (In Russ.)
15. Ol'denburg S.F. Buddijskie legendy i buddizm. Saint Petersburg: Tip. Imp. Akad. Nauk, 1895. 140 p. (In Russ.)
16. Rozenberg O.O. Trudy po buddizmu. Moscow: Nauka, 1991. 295 p. (In Russ.)
17. Vigasin A.A. Izuchenie Indii v Rossii (ocherki i materialy). Moscow: Izdatel' Stepanenko, 2008. 544 p. (In Russ.)
18. Habdaeva A.K. Issledovanie traditsii abhidharmy v otechestvennoi nauke. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya*. 2011. N 8. P. 233–238. (In Russ.)

19. Budon Rinchendub. Istoriya buddizma. Trans. E.E. Obermiller, A.M. Donets. Saint Petersburg: Evraziya, 1999. 335 p. (In Russ.)
20. Ermakova T.V. O. O. Rozenberg kak predstavitel' Sankt-Peterburgskoi buddologicheskoi shkoly. *Vestnik Russkoi hristianskoi gutsmanitarnoi akademii*. 2008. N 1. P. 7–18. (In Russ.)
21. Lysenko V.G. F.I. Shcherbatskoi i O.O. Rozenberg o sravnitel'nom metode v buddologii. *Vestnik Russkoi hristianskoi gumanitarnogi akademii*. 2008. N 1. P. 30–39. (In Russ.)
22. Razd'yakonov V. Spor o "karme": kul'turnaya retseptsiya indiiskogo kontsepta v otechestvennoi filosofii kontsa XIX — nachala XX v. *Voprosy filosofii*. 2023. N 9. P. 191–201. (In Russ.)
23. Skhimmel'pennink van der Oje D. Navstrechu Voskhodyashchemu solncu: Kak imperskoe mifotvorchestvo privelo Rossiyu k vojne s Yaponiei. Moscow: NLO, 2009. 421 p. (In Russ.)
24. Mezhuiev B.V. Modelirovanie ponyatiya "nacional'nyj interes" na primere dal'nevostochnoj politiki Rossii konca XIX — nachala XX v. *Polis*. 1999. N 1. P. 26–39. (In Russ.)
25. Suvorov V.V. Knyaz' E.E. Uhtomskij: zhizn', deyatel'nost', idejnoe nasledie. Diss. ... kand. ist. nauk. Saratov, 2011. 205 p. (In Russ.)
26. Suvorov V.V. "Vostochnichestvo": Kul'turno-istoricheskaya koncepciya i imperskaya ideologiya. Saratov: Izd-vo Sarat. gos. med. un-ta, 2015. 107 p. (In Russ.)
27. Laruelle M. "The White Tsar": Romantic imperialism in Russia's legitimizing of conquering the Far East. In: *Acta Slavica Iaponica*. 2008. Tomus 25. P. 113–134.
28. Arhangel'skij G.V. Petr Badmaev — znahar', predprinimatel' i politik. *Voprosy istorii*. 1998. N 2. P. 74–84. (In Russ.)
29. Andreev A.I. Tibet v politike carskoj, sovetskoj i postsovetskoj Rossii. Saint Petersburg: Izd-vo Sankt-Peterburgskogo un-ta, 2006. 463 p. (In Russ.)
30. Uhtomskij E.E. K sobytiyam v Kitae: Ob otnosheniyah Zapada i Rossii k Vostoku. Saint Petersburg: Parovaya skoropechatnaya "Vostok", 1900. 96 p. (In Russ.)
31. Uhtomskij E.E. Iz oblasti lamaizma: K pohodu anglichan v Tibet. Saint Petersburg: Parovaya skoropechatnaya "Vostok", 1904. 136 p. (In Russ.)
32. Repnikov A.V. S.N. Syromyatnikov: shtrihi k portretu. *Intelligenciya i mir*. 2010. N 3. P. 93–110. (In Russ.)
33. Za kulisami carizma. Arhiv tibetskogo vracha Badmaeva. Ed. V.P. Semennikova. Leningrad: Gos. izdatel'stvo, 1925. 208 p. (In Russ.)
34. Uhtomskij E.E. O sostoyanii missionerskogo voprosa v Zabajkal'e. Saint Petersburg: Sinodal'naya tipografiya, 1892. 49 p. (In Russ.)

Информация об авторах:

Полунов Александр Юрьевич — доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой управления в сфере межнациональных и межконфессиональных отношений факультета государственного управления МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: +7 (495) 939-53-38; polunov@sra.msu.ru

Сафронова Александра Львовна — доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории Южной Азии Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова (ИСАА МГУ), тел.: +7 (495) 629-43-19; alsafroнова@iaas.msu.ru

Information about the authors:

Alexander Yu. Polunov — Doctor of Historical Science, Professor, Head of the Department of Interethnic and Interconfessional Relations Management, School of Public Administration, Lomonosov Moscow State University, tel.: +7 (495) 939-53-38; polunov@spa.msu.ru

Alexandra L. Safronova — Doctor of Historical Science, Professor, Head of the Department of South Asian History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, tel.: +7 (495) 629-43-19; alsafronova@iaas.msu.ru

Поступила в редакцию 14.11.2023;
принята к публикации 05.03.2024

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ



Научная статья

УДК 130.2

doi: 10.55959/MSU0201-7385-7-2024-3-112-127

КОНЦЕПТ «СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ» В ТРУДАХ ГЕРМАНА ЛЮББЕ

В.А. Щипков

Московский государственный институт международных отношений
(университет) МИД, 119454, просп. Вернадского, д. 76, г. Москва, Россия

Аннотация. В статье рассматривается подход немецкого философа и социолога Германа Люббе к объяснению концепта «секуляризация». Актуальные исследования концепций «секулярное» и «постсекулярное» обращаются к поиску объяснения исторических путей возникновения концепта «секуляризация». В существующих исследованиях на эту тему часто цитируются работы Люббе, однако не делается их подробный анализ. Настоящая статья восполняет этот пробел. Люббе предпринял одну из первых системных попыток описать генеалогию «секуляризации» как научного понятия в 1960-е гг., проведя эту работу преимущественно на немецком историческом материале. Он пришел к выводам, что «секуляризация» проделала путь от политического и в значительной степени ангажированного понятия в начале XIX в. к научно-нейтральному в XX в., но так и не добилась полной нейтральности. С 1980-х гг. Люббе продолжил рассматривать секуляризацию комплексно, как важный элемент культуры модерна, отстаивая тезис о том, что она не отменяет религию, — и секуляризация, и религия являются неотъемлемыми и необходимыми элементами проекта Просвещения.

Ключевые слова: Герман Люббе, секуляризация, Европа, Германия в XIX и XX вв., религия, язык политики и философии, Просвещение, модерн

RELIGIOUS STUDIES

Original article

“SECULARIZATION” IN THE WORKS OF HERMAN LÜBBE

V.A. Shchipkov

Moscow State Institute of International Relations (university), prosp.
Vernadskogo, 76, Moscow, 119454, Russia

Abstract. The article examines the explanation and development (genealogy) of the concept of “secularization” by German philosopher and sociologist Hermann Lübbe (the second half of the 20th century). Contemporary post-secular studies need explanations of the reason and ways the secularization arose and evolved. Existing research on this topic often cites Lübbe’s works, but it don’t make its detailed analysis. This article fills this gap. Lübbe made one of the first systematic attempts to describe the genealogy of “secularization” as a concept. He made this attempt mainly based on German material. He came to the conclusion that “secularization” arose as predominantly political and largely biased concept at the beginning of the 19th century, then evolved into a scientifically neutral one in the 20th century, but has not yet achieved complete neutrality. This concept has entered contemporary academic science precisely from a politically engaged language. Since the 1980s, Lubbe had continued to consider secularization comprehensively as an important element of modern culture, arguing that secularization does not cancel religion, that secularization and religion are integral and necessary elements of the Enlightenment project.

Keywords: Hermann Lübbe, secularization, Europe, Germany in the 19th and 20th centuries, religion, language of politics and philosophy, Enlightenment, modernity

Введение

Открытая Ю. Хабермасом дискуссия о «постсекуляризме» [1] поставила перед исследователями вопросы о том, что считать «секуляризацией», является ли «секулярное» и «религиозное» антонимами [2]. Поиски в этом направлении вынуждают исследователей давать объяснения, как и когда возник комплекс идей, сформировавший секуляризационные процессы в западном мире [3]. Современные социологи и философы конца XX — начала XXI в., занимавшиеся темой религии, почти всегда предлагали свое объяснение секуляризации, становились участниками «спора о секуляризации». К их числу относятся такие мыслители, как П. Бергер, Ч. Тейлор, Д. Мартин, Т. Лукман, Р. Старк, Р. Финк, Т. Парсонс, У. Бэйнбридж, Н. Луман, Дж. Милбанк, Э. ван дер Зверде, Х. Казанова, Ю.Ю. Синелина и мно-

гие другие. Следует отметить, что объем актуальной литературы о развитии в XX в. интерпретаций «секуляризации» действительно масштабен, его анализ осуществляется в специальных исследованиях (например: [4; 5; 6]) и выходит за рамки настоящей статьи. При этом важно и примечательно, что авторы исследований о «секуляризации» традиционно цитируют предшествовавшие работы, демонстрируя предысторию и эволюцию предмета. В качестве одной из первых попыток комплексно исследовать секуляризацию часто упоминается небольшая книга немецкого историка философии и социолога Германа Люббе (Hermann Lübke, род. 1926) — «Секуляризация. История одного идейно-политического понятия», опубликованная в 1965 г. [7]. На этот труд ссылаются как на одну из первых попыток проанализировать этапы возникновения понятия «секуляризация» и введения его в аппарат общественных наук. При этом содержание подхода Люббе в этой книге, а также в его более поздних трудах в актуальных исследованиях чаще всего не раскрывается. В связи с этим представляется востребованным проанализировать его трактовку концепта «секуляризация» и выявить методологию, которую он использовал для объяснения секуляризационных процессов.

Для решения этих задач предлагается рассмотреть его подходы к «секуляризации» как к понятию и явлению в упомянутой работе 1965 г., где он выявлял особенности его становления как особого идейного и общественно-политического процесса, затем сравнить их с его подходами, изложенными в книге «Религия после Просвещения» (1986), а также с его позицией в некоторых более поздних обобщающих работах (2000-е гг.). Несмотря на то что между выходом этих книг прошли десятки лет и за это время поменялся европейский идеологический ландшафт, Люббе демонстрировал твердую преемственность в своих взглядах на секуляризацию.

На фоне многочисленных споров защитников и критиков концепции «секуляризация» в XX в. Люббе предложил наиболее умеренный подход, который пытался примирить «классическую теорию», рассматривавшую секуляризацию как часть однонаправленного модернизационного исторического процесса, ведущего к постепенному угасанию религии (М. Вебер, ранний П. Бергер), с идеей об исторической нередуцируемости религии и с личной убежденностью, что секуляризация не вредит и не угрожает религии. Здесь важно обозначить, что стремление к умеренности в выборе позиции характеризовало не только научные, но и политические взгляды Люббе. Он был представителем наиболее влиятельного направления политической мысли в послевоенной Германии — умеренной, либерально-консервативной позиции, которая искала золотую се-

редину между правым спектром (Хайдеггер, Шмитт, Юнгер) и левым спектром (франкфуртская школа), дистанцируясь одновременно от обоих [8, ix–xiv]. На взгляды Люббе значительное влияние оказал его учитель И. Риттер, который стремился найти философскую точку опоры после «европейской катастрофы» для дальнейшего развития Германии и проекта Просвещения, избегая любых крайних политических методов.

Идейно-политическая история понятия «секуляризация»

Г. Люббе принадлежит одна из первых системных попыток описать исторический процесс становления «секуляризации» как научного понятия. Свой метод он характеризовал как идейно-политическую генеалогию, или историю политики идей (Ideenpolitik). Этот подход предлагает ретроспективно проследить влияние на формирование актуальных научных понятий предшествовавших этому общественно-политических процессов и дискуссий [13, 166]: то есть долгое время отношение к «секуляризации» было маркером политической принадлежности участников дискуссий. Преимущество этого подхода в том, что он напоминает современному академическому сообществу, что общеупотребимые академические понятия еще недавно не были конвенциональными и порой были частью не научного, а общественно-политического дискурса, и это помогает понимать динамику эпистемологических норм и более эффективно анализировать те споры о понятиях, которые возникают сегодня.

Одна из центральных тем в философии Люббе, которую он развивал на протяжении всего своего творчества (более 60 лет) — история и перспектива проекта Просвещения, которое породило состояние «современности» (модерна). В разные периоды он затрагивал разные аспекты этой темы: историческое сознание, механизмы накопления и передачи опыта, роль рациональности и другие. Первым и центральным сюжетом для понимания эпохи модерна было для Люббе изменение роли религии в обществе — секуляризация. В 1965 г. Люббе выпустил небольшую книгу, в которой попытался изложить комплексный взгляд на историю (происхождение, генеалогию) «секуляризации» как общественного и затем научного понятия в истории Европы (на примере Германии) с начала XIX до середины XX в. Люббе интересовали не факты постепенного распространения этого понятия, а принципы и причины этого процесса [7].

Люббе подчеркивал, что наделение понятия «секуляризация» современными общественными и научными коннотациями стало побочным результатом активного осмысления различия между

христианской и новой, «современной» (секулярной), культурой Европы. При этом особенность всей концепции Люббе в том, что он пытался доказать, что представлениям о секулярности как о мировоззренческой, философской категории изначально предшествовали не философские учения и построения, а формально-юридические и общественно-политические принципы. У Люббе историческое развитие секуляризации — это движение от юридической категории в сторону философской и мировоззренческой.

Формально, отмечал Люббе, слово «секуляризация» попало в общественные дискуссии из лексикона Католической церкви. Оно было закреплено в своде церковного права (*Codex iuris canonici*), здесь оно имело церковно-юридические, нейтральные коннотации: например, им могли обозначить процесс передачи помещений монастыря для нужд нового католического университета по решению папы; или его использовали для того, чтобы охарактеризовать статус духовенства, которое направляется из монастырей на службу в обычные приходы (идут «в мир», то есть выходят из-под действия монастырского устава). Здесь «секуляризация» выступает разновидностью нормы, является «законной», санкционированной канонами и церковной властью.

Люббе отмечал, что к этой же юридической категории относятся случаи употребления «секуляризации» в негативном смысле (уже в XVII–XVIII вв.): в значении насильственной экспроприации церковных земель князьями, когда это не санкционировано канонами и папской властью. Это явление, по мнению Люббе, появляется вместе с развитием Вестфальской системы политических и международных отношений (одним из первых понятие в этом значении употребил французский участник переговоров по поводу Вестфальского мира Лонгвиль). В этом случае «секуляризация» по-прежнему остается юридическим понятием, но является уже случаем «незаконного» (неканонического) распоряжения церковным имуществом с точки зрения церковной правовой системы. В Германии процессы секуляризации как «экспроприации» активно начались после 1803 г., когда в результате политической реформы были ликвидированы церковные княжества и начались процессы окончательного распада Священной Римской империи. Эта разница в восприятии секуляризации сохранялась и в последующие годы. Люббе приводит в пример возникший в 1870-х гг. спор между ультрамонтанами и либералами-националистами в Германии, который известен как «культуркампф». Ультрамонтаны (сторонники папы) оценивали секуляризацию как незаконное с канонической точки зрения действие, грабеж церковного имущества и видели себя ее жертвами.

Их противники, либералы-националисты, в противовес им считали политику секуляризации благотворной для общественного устройства. Стремясь показать дополнительную сложность этого процесса, Люббе отмечал, что последователи ультрамонтанов позже стали иногда воспринимать секуляризацию как выгодный для церкви процесс, так как она получала большую независимость от правительств, а последователи националистов, наоборот, иногда стали сожалеть о негативных итогах секуляризации, приведших к утрате церковного наследия. Это базовое расхождение в оценке секуляризации, по мнению Люббе, сохранилось до момента написания им исследования (1960-е гг.). Даже многочисленные новые подходы к секуляризации, которые предложили разнообразные оттенки и уточнения этого понятия и пытались избежать крайних позиций, по-прежнему можно разделить на две группы: в одних подходах этот процесс оценивается скорее как положительный, а в других — скорее как негативный [7, 23–33].

Говоря о секуляризации не как о конкретном понятии, а как об исторической проблеме, о дискурсе, Люббе предложил подход, согласно которому секуляризация как политическая проблема постепенно трансформировалась в проблему философского и культурологического уровня. Этот процесс начался, когда философы включились в дискуссию о месте христианского наследия в обществе модерна. При этом философы долгое время не употребляли само это понятие.

По мнению Люббе, основание в разработку секуляризации как философской проблемы заложил Гегель, который изобразил обмирщение христианства (в форме реформ по протестантскому принципу) как этап божественной задумки о мире, то есть секуляризация у Гегеля неизбежное и положительное явление. В этой логике появляется утверждение (которое в XX в. станет основой многих направлений политической теологии), согласно которому мир и земная история могут подтвердить свое христианское предназначение и достичь христианских целей только путем секуляризации. Подход Гегеля позволял легитимировать новый политический порядок европейской буржуазии. По мысли Люббе, Гегель один из первых попытался говорить о секуляризации (в других терминах) как о нейтральном, с политической точки зрения, явлении [7, 34–38].

Другой мыслитель, с именем которого часто связывают распространение секулярных идей, Карл Маркс, по мнению Люббе, наоборот, не внес вклад в развитие философских дискуссий о секуляризации: для Маркса религия не была самостоятельным историческим субъектом, сферы религии и политики эпистемологически не

пересекались, религия была лишь побочным явлением социальных несовершенств, поэтому Маркс не формулировал отдельной программы о ее роли и перспективах в современном обществе. То есть сама проблема «секуляризации» для марксизма, по мнению Люббе, не была востребованной [7, 39].

При этом ни Гегель, ни Маркс не смогли, по мнению Люббе, сформулировать самостоятельные философские секуляризационные теории, отдельные от тогдашнего политического дискурса: Гегель игнорировал исторический факт конфликта между христианством и политикой (церковной/духовной и мирской властью), а Маркс не уделял внимание сюжету о борьбе религии и светских принципов за общественное сознание.

Это дало повод Люббе предположить, что в современные общественные науки, а также в современную философию и теологию понятие «секуляризация» попало не из философского проблемного поля, а из политического, причем от той «партии», которая одержала в XIX в. победу — от сторонников лишения католической церкви имущества, социального и культурного влияния в обществе. Именно поэтому, по мнению Люббе, «секуляризация» попала в науку как довольно однобокая концепция, означающая эмансипацию общества от церковного контроля в эпоху модерна [7, 40], что неизбежно содержало в себе антицерковные и антирелигиозные коннотации.

Этому способствовали общественные активисты XIX в., для которых секуляризация была политическим проектом, направленным на продвижение либеральных реформ и на ослабление церковного влияния в обществе, превращение церкви из культуuroобразующей в частную организацию: например, британцы Дж. Холиок (ввел понятие «секулярист» как более умеренное и гибкое, чем «атеист») и Ч. Бредлоу (основатель «Национального секулярного общества» в 1866 г., выступавший в антихристианском ключе), участники «Немецкого общества за этическую культуру» (D.G.E.K., стремились лишить церковь монополии на определение моральных норм и устранить ее из образовательной сферы), французы М. Феррац и В. Кузен. При этом Люббе считал, что в этих движениях, очевидно боровшихся с церковным и религиозным влиянием, «секуляризация» все же содержала в себе две слитые коннотации: секуляризацию как атеизм и борьбу с христианством и секуляризацию как изменение роли церкви и христианства в обществе [7, 44–54].

Далее Люббе зафиксировал, как понятие «секуляризация» с конца XIX до середины XX в. продолжило постепенно трансформироваться из политического (эмансипаторского) в научное. На границе веков проблематику секуляризации разрабатывали Ф. Йодль

(отделение философии от теологии), Э. Лаас (продвижение новой секулярной модели международных отношений), Р. Ферстер (отождествление секулярного с научным), Ф. Тённис (отождествление секулярности с «обществом», которое приходит на смену «общине»), М. Вебер (попытка превратить «секуляризацию» в нейтральное социологическое понятие без антирелигиозных коннотаций), Э. Трёлч (легализация понятия «секуляризация» в протестантском богословии), чикагская социологическая школа 1930-х гг. (секуляризация как универсальный путь развития человечества, трансформация мифологического сознания в светско-рациональное), протестантская теология после Первой мировой войны (теология кризиса, попытка доказать необходимость религиозной мысли присутствовать в секулярном общественном пространстве — Ф. Гогартен, К. Барт, В. Шольц, М. Шлунк, К. Гейм, В. Элерт и др.) [7, 56–108].

После Второй мировой войны проблема секуляризации окончательно приобрела статус одной из узловых проблем новоевропейской культурной эпохи, начавшейся после Возрождения. Обращение к вопросу о секуляризации стало распространенным способом осмыслять и объяснять принципы модерна с точки зрения социологических, исторических и теологических исследований [7, 109]. В частности, причины начала общеевропейской войны стали объясняться в том числе секуляризационными процессами, отказом от христианства, что позволяло дискурсивно уменьшить бремя вины немцев и других европейцев [13, 169].

Исследователь истории дебатов о секуляризации в Германии XX в. Шурд Гриффиун (Sjoerd Griffioen) в своем анализе обратил внимание на противоречие, или двойственность, в подходе Люббе. Он отметил, что взгляды самого Люббе были близки умеренным сторонникам немецкого общества D.G.E.K. (XIX в.) и послевоенным политико-теологическим походам (видевшим в секуляризации легальную часть западнохристианской культуры. — В.Щ.): утверждение мирского характера мира земного и духовного характера сферы духовной. При этом Люббе в то же время настаивал на том, утверждал Гриффиун, что изначально понятие «секуляризация» несло в себе оценочный, полемичный смысл — незаконную экспроприацию церковного имущества и этот смысл даже в XX в. не был полностью искоренен [13, 170–171]. В связи с этим Гриффиуна насторожило то, что Люббе, работая в строгих рамках общественных наук, тем не менее был не готов полностью отказаться от имплицитных ценностно-политического и теологического уровней проблемы.

На наш взгляд, это является не недостатком, а закономерной чертой подхода Люббе, так как без учета этих «оценочных» уровней

сложно предпринимать серьезное генеалогическое исследование происхождения секуляризации как исторического феномена, а отсутствие «амбивалентности», на которую указал Гриффиун, свидетельствовало бы, напротив, о чрезмерном упрощении проблемы. Хотя Люббе не занимался философией религии и теологией, в его текстах действительно можно проследить отдельные диалектические элементы гегелевско-веберовского отношения к истории, где духовное и мирское нуждаются друг в друге для развития. Неслучайно Люббе процитировал фразу А. Герцена о том, что «революция все секуляризует на религиозной почве», добавив, что по этой аналогии «секуляризация» является «религиозной эмансипацией на основе самой религии» [7, 54].

Это позволяло Люббе в своем исследовании 1965 г. смотреть на это понятие как на «генеалогическое», то есть как на контейнер, отражающий историю европейской культуры и демонстрирующий связь секулярной проблематики с самим христианством: «В конце концов, “секуляризация” означает историческое отношение современной цивилизации к своему христианскому прошлому» [7, 23–33, 86].

Таким образом, по мысли Люббе, в «идейно-политической истории» из двух коннотаций этого понятия — нейтрального и критического по отношению к католической церкви — изначально получило большее развитие именно второе, которое стало трактовать «секулярное» как нечто противоположное христианству и другим религиям. Лишь со временем, в XX в., философы и социологи стали смягчать критический посыл этого понятия, превращая его в нейтральный исследовательский категориальный инструмент [7, 133]. К этому стремился и сам Люббе.

Религия после Просвещения

Интерес Люббе к развитию понятия «секуляризация» был вызван его стремлением дать целостное объяснение истории Запада последних столетий с выходом на историософские и культурологические обобщения. Со временем Люббе сосредоточился на изучении роли самой религии в эпоху модерна, где проблема «секуляризации» неизменно присутствовала, но была частным предметом изучения. В монографии «Религия после Просвещения» [10], первое издание которой состоялось в 1986 г., Люббе предпринял попытку охарактеризовать основные столпы культуры модерна, где секуляризация соседствует с такими явлениями, как формирование независимого научного знания (научное мировоззрение), гражданские права (политический нейтралитет к любым религиозным взглядам), особое

историческое сознание. Данные им характеристики этим особенностям модерна позволяют дополнительно раскрыть его взгляд на природу секуляризации.

По мысли Люббе, Просвещение дало старт эпохе модерна и секуляризации, это привело к тому, что наука в этот период полностью оторвалась от религиозного контроля, при этом он рассматривал это как благо для обоих мировоззрений: религиозное и научное мировоззрения перестали конкурировать. При этом угрозы для научного знания, по его мнению, теперь стали исходить не от религиозных институтов, а от новых больших политических идеологий XX в., стремящихся к «тоталитаризму». Люббе даже выразил желание, чтобы в этих условиях наука и религия стали союзниками в борьбе за свою самостоятельность [10, 10–12].

Другая основа современной эпохи, порожденной Просвещением, — отделение от религии новых гражданских прав, которые обеспечивались конституцией, а не религиозными институтами. При этом Люббе настаивал, что этот процесс не означал отделение церкви от государства.

Отдельной важной сущностной характеристикой Просвещения Люббе назвал «характерный для модерна историзм», то есть такое «историческое сознание», которое воспринимает ход исторического времени как постоянное развитие, прогресс, при котором новые социальные практики быстро возникают, а старые быстро устаревают. Люббе подчеркивал, что особое ощущение исторического времени охватило все сферы жизни человека эпохи модерна, включая религию: одна из черт секуляризации заключается в том, что человек перестал мыслить религии вне модерна, само мышление о религии стало подчинено принципам модерна.

Наконец ключевым элементом модерна, по концепции Люббе, являлась секуляризация, которая вела к уменьшению значения религиозных институтов как «инстанций социального контроля», к автономности конституционных гражданских прав от религиозной принадлежности гражданина, к изменению условий жизни (регулируемых законом). Люббе не сводил секуляризацию к политико-правовым изменениям, к введению конституционной свободы вероисповедания. Правовую свободу вероисповедания он оценивал как разовый акт (может быть зафиксирован единовременно), а секуляризацию — как продолжающийся процесс, «тренд», имеющий начало и не имеющий формального завершения. Проявления этого процесса Люббе предлагал фиксировать средствами «социологии религии» или средствами «истории культуры», в том числе оценивать, где этот процесс продолжается, а где ослабевает.

Люббе признавал, что структурное изменение роли религии в обществе вело и к постепенному изменению повседневной жизни людей: например, религиозная принадлежность перестала влиять на профессиональную или политическую карьеру, со временем исчезало собственно религиозное содержание в церковных праздниках (которые отмечаются на государственном уровне), религиозные взгляды перестали быть важным фактором при выборе будущего супруга, в школах произошло сокращение часов на изучение Библии и молитв.

При этом Люббе, как и прежде, настаивал, что секуляризация не вела к исчезновению религии. Чтобы согласовать этот подход, Люббе строил свою исследовательскую программу на следующих положениях [10, 13–18]. Религия как социальный институт неизбежно ослабевает в процессе развития принципов Просвещения, выразившихся в эпохе модерна. Религия не иллюзия, а одна из исторических данностей, происхождение и смысл которой не могут быть полностью объяснены социальной необходимостью, утилитарным смыслом. Религия не «отмирает» и не исчезнет с развитием идей Просвещения в модерне (Люббе критиковал подходы к религии К. Маркса и З. Фрейда). Поэтому, по его словам, прогнозы Маркса о неизбежном угасании религиозности по мере социального развития государства не оправдались. На одной из своих публичных лекций Люббе привел ссылки на социологические исследования, которые показали, что в середине 1980-х гг. в СССР до десяти процентов русского населения обладали высокой религиозностью, такой же процент в это время наблюдался и в протестантской части Европы, несмотря на всю разницу социально-политического устройства этих двух регионов [9]. Эти данные подкрепляли уверенность Люббе в том, что все ожидания угасания религиозности с развитием модернизации несостоятельны и что религию даже можно назвать «победителем» в истории секуляризации [11]. Он настаивал, что иллюзией оказалась не сама религия, а «теория религии», которая является продуктом модерна. В результате быстрого прогресса (цивилизационного развития), при котором все элементы жизни быстро устаревают, религиозные принципы подтвердили свою историческую устойчивость, неподверженность быстрым культурным изменениям.

Вывод Люббе: религия является нередуцируемым эпистемологическим элементом даже в эпоху модерна, поскольку позволяет человеку выстроить «отношение» с «чем-то недоступным» и недосигаемым («причина религии — есть причина этого отношения»). При этом религия также остается средством социального контроля (здесь он ссылаясь на социолога Г. Беккера). Поэтому для Люббе

секуляризация — ослабление именно институционализированной религии, церкви, а не упадок религиозности как таковой [9]. Для него стала наиболее приемлемой такая формула: «Секуляризированные общества не есть общества безрелигиозные, но общества... которые стали в значительной степени независимыми от нашей религиозной принадлежности» [10, 96].

При этом в рамках подхода Люббе (весьма умеренного, нерывающего связь с западной конвенциональной социологией религии) религия современного человека не дает ему возможность оценивать модерн и сам исторический процесс как что-то внешнее (религия для современного человека, по Люббе, не свободна от модерна, остается частью модерна), но в то же время является отдельным и нередуцируемым элементом человеческой жизни. Люббе в итоге понимал религию как ни к чему не сводимый элемент антропологии, неискоренимую часть человека, как элемент, связанный с любыми сферами жизни и способный выполнять в том числе эпистемологические функции.

Тема секуляризации рефреном звучала во многих произведениях Люббе: одной из центральных тем всего его творчества было Просвещение, решение проблемы сохранения классических ценностей модерна для дальнейшего развития западного мира, и тема секуляризации здесь играла одну из ключевых ролей. Не вступая в прямые дебаты о секуляризации [13, 165], Люббе старался вывести это понятие из-под удара полярных позиций. Люббе не выделял разные «виды» и «значения» секуляризации, что подразумевало бы существование «хорошей» и «плохой» секуляризации. В его работах секуляризация одна и та же, хотя и по-разному отражалась в политическом и научно-социологическом дискурсах.

На изложенный подход Люббе к секуляризации значительно повлияла теория компенсации, которую начал формулировать его учитель — Иоахим Риттер, профессор философии, в научные кружки которого Люббе ходил еще будучи студентом университета в Мюнстере (Западная Германия) в первые послевоенные годы [16]. Теорию компенсации Риттера особенно активно применяли и развивали два его ученика — Люббе и Одо Марквард. Эта теория нацелена на то, чтобы объяснить те сферы жизни и исторические процессы, которые классическая теория модернизации (обновленная теория Просвещения) не принимает в расчет или отрицает: растущая потребность у людей модернизирующихся обществ в иррациональном, в больших нарративах, в религии, в историческом знании [11]. Риттер и позже Люббе исходили из того, что отсутствие ответа на этот вызов у теории модернизации будет вести к возник-

новению попыток ответить на него радикально — крайне правыми или крайне левыми методами, радикально консервативными или либеральными подходами, традиционалистскими или критическими концепциями, которые в обоих случаях будут настроены против модерна и угрожать перспективам просветительского проекта. В основе теории компенсации лежит гипотеза о том, что фундаментальная черта модерна и его отличие от обществ традиционного типа — «раздвоенность», которая подразумевает, что элементы традиционного общества перестают быть универсальной и единственной онтологией, дифференцируются, становятся лишь первой частью нового общества, второй же частью становятся элементы модернизационного сознания, устремленного к ускоряющемуся развитию, в будущее. Традиционные элементы (историческое наследие, религия) не отмирают, остаются нередуцируемыми, жизненно необходимыми элементами модерна, но при этом включаются внутрь просветительского сознания.

С учетом этого выглядит логичным ключевой тезис Люббе, который рефреном проходит через его ранние и поздние работы: религия переживает неизбежную секуляризацию, но не исчезает и является необходимой частью для продолжающегося процесса Просвещения, жизненно важным «условием» сохранения принципов Просвещения в его продолжающемся, «современном» развитии. Религия предстает в подходе Люббе как компенсаторный и необходимый элемент модерна, без которого модернизационное совершенствование было бы невозможным.

Эта мысль озвучена в его исследовании «Победители модернизации», вышедшем в 2004 г. [12], где Люббе еще раз выступил против идеи о неизбежности угасания религии с развитием модерна. Он подчеркнул, что с началом активной секуляризации в XIX в. религия даже становилась самостоятельной от государства, приобретала свободу и, с этой точки зрения, выигрывала. То же, по его наблюдениям, происходило в XX в. во всех странах, переживавших модернизацию. Об этом же он говорит в других работах: в сборнике интервью (2010) [14], в наиболее поздней вышедшей книге «Цивилизационная динамика» (2014) [15].

Единственное исключение из этой тенденции Люббе видел в Западной Европе, признавая, что там, даже по сравнению с США, модернизация до сих пор ведет к ослаблению религии. Люббе воспринимал этот факт с большим сожалением и прямо заявлял, что хотел бы, чтобы в Европе модернизационный процесс и секуляризация тоже сопровождались сохранением религиозной традиции [12, 7–11].

На наш взгляд, позиция Люббе остается наиболее приемлемой для тех актуальных интерпретаций секуляризации, которые тяготеют именно к социологическим эпистемологическим рамкам, избегая разворачивания проблемы в теологической плоскости.

Заключение

Таким образом, подходы Германа Люббе к проблеме секуляризации на протяжении его длительного творческого пути не претерпевали фундаментальных изменений. Люббе изначально не принимал радикальных трактовок секуляризации и защищал религию от прямых нападок, при этом стремился оставаться в рамках конвенциональных социологических подходов к секуляризации: защищал просвещенческий проект, оправдывая как секуляризацию, так и религию как неотъемлемые и необходимые его элементы.

Люббе представил развитие секулярных идей через «идейно-политическую историю» понятия «секуляризация», которое прошло путь от политически окрашенного понятия в начале XIX в. до научно-нейтрального в XX в. (но так и не добившегося полного нейтралитета). Его философские коннотации долгое время находились под влиянием политического дискурса, поэтому в академическую науку проблема «секуляризации» попала именно через общественно-политический язык. Люббе продолжал гегелевскую философскую линию по адаптации и нейтрализации этого понятия для западной науки, предлагая умеренный подход, не впадая в крайности «правых» и «левых» подходов.

Его оценки эпохи модерна и происходившие секуляризационные процессы были умеренными, не вступали в серьезные противоречия с разными идейными лагерями, подчинялись оправдательно-примирительной логике: по его мысли, происхождение концепции «секуляризация» и ее попадание в науку были вызваны именно общественно-политическими процессами, хотя параллельно существовала и нейтральная, научная категория «секуляризация», которая стала укрепляться в XX в.; наука отделилась от религии, но именно это может создать условия для их союзничества; автономизация светского права не ведет автоматически к отделению церкви от государства, но укрепляет религиозные институты, делает их более независимыми; модерн породил новый тип исторического сознания, в котором все институты модернизируются с ускорением и сокращается место для традиционного религиозного восприятия времени, однако сама религия на этом фоне становится даже более востребована как прочная и неизменяемая часть жизни; наконец,

Просвещение неминуемо порождает секуляризацию, которая ведет в том числе к сокращению религиозных элементов в повседневной жизни, но религия при этом остается не просто важной частью модерна, но необходимым элементом его структуры, без которого дальнейшее Просвещение будет невозможно.

Значительное влияние на подходы Люббе оказала компенсаторная теория модернизации, восходящая к его учителю И. Риттеру. Эта теория пыталась объяснить и примирить с концепцией модернизации те процессы, для которых изначально в дискурсе модернизации не было предусмотрено места: например, сохранение востребованности религиозности, исторического наследия, больших нарративов.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. *Habermas J.* Notes on post-secular society // *New Perspectives Quarterly*. 2008. Vol. 25 (4). P. 17–29.
2. *The routledge handbook of postsecularity* / Ed. by J. Beaumont. L.; N.Y.: Routledge, 2019. 470 p.
3. *Узланер Д.А.* Постсекулярный поворот: Как мыслить о религии в XXI веке. М.: Институт экономической политики имени Е.Т. Гайдара, 2020. 187 с.
4. *Синелина Ю.Ю.* Концепции секуляризации в социологической теории. М.: ИСПИ РАН, 2009. 120 с.
5. Тетради по консерватизму. 2019. № 3. 232 с.
6. *Узланер Д.А.* Конец религии? История теории секуляризации. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. 240 с.
7. *Lübbe H.* Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1965. 136 S.
8. *Куренной В., Румянцев М.* Философия культуры Германа Люббе // В ногу со временем: Сокращенное пребывание в настоящем / Люббе Г., пер. с нем. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. 456 с.
9. *Lübbe H.* Religion nach der Aufklärung / Vortrag des Philosophen Hermann Lübbe im Katholischer Akademikerverband. Österreichische Mediathek. 1987.04.28. Устная речь: аудио.
10. *Lübbe H.* Religion nach der Aufklärung / 3. Auflage. München: Wilhelm Fink Verlag, 2004. 336 S.
11. *Куренной В.А.* История философской истории понятий: Предисловие к переводу Г. Люббе // *Социология власти*. 2017. № 32 (4). С. 197–239.
12. *Lübbe H.* Modernisierungsgewinner: Religion, Geschichtssinn, direkte Demokratie und Moral. München: Wilhelm Fink Verlag, 2004. 211 S.
13. *Griffioen S.* Contested modernity: Karl Löwith, Hans Blumenberg and Carl Schmitt and the German secularization debate. University of Groningen, 2020. 336 p.
14. *Lübbe H.* Hermann Lübbe im Gespräch. München: Wilhelm Fink, 2010. 222 S.
15. *Lübbe H.* Zivilisationsdynamik: Ernüchterter Fortschritt politisch und kulturell. Basel: Schwabe, 2014. 607 S.
16. *Шведа М.* Существовала ли «школа Риттера»? Об одной главе из истории философии в Германии // *Логос*. 2020. Т. 30, № 6 (139). С. 207–238.

REFERENCES

1. Habermas J. Notes on post-secular society. *New Perspectives Quarterly*. 2008. Vol. 25 (4). P. 17–29.
2. The Routledge Handbook of Postsecularity. Ed. by J. Beaumont. L.; N.Y.: Routledge, 2019. 470 p.
3. Uzlaner D.A. Postsekuliarnyi povorot. Kak myslit' o religii v XXI veke. Moscow: Institut ekonomicheskoi politiki imeni E.T. Gaidara, 2020. 187 p. (In Russ.)
4. Sinelina Iu.Iu. Kontseptsii sekuliarizatsii v sotsiologicheskoi teorii. Moscow: ISPI RAN, 2009. 120 p. (In Russ.)
5. Tetradi po konservatizmu. 2019. N 3. 232 p. (In Russ.)
6. Uzlaner D.A. Konets religii? Istoriia teorii sekuliarizatsii. Moscow: Izd. dom Vyshei shkoly ekonomiki, 2019. 240 p. (In Russ.)
7. Lübbe H. Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1965. 136 S.
8. Kurennoi V., Rumiantseva M. Filosofiya kul'tury Germana Liubbe. In: V nogu so vremenem. Sokrashchennoe prebyvanie v nastoiashchem. Liubbe G., per. s nem. Moscow: Izd. dom Vysshei shkoly ekonomiki, 2016. 456 p. (In Russ.)
9. Lübbe H. Religion nach der Aufklärung. In: Vortrag des Philosophen Hermann Lübbe im Katholischer Akademikerverband. Österreichische Mediathek, 1987.04.28. Audio.
10. Lübbe H. Religion nach der Aufklärung. 3. Auflage. München: Wilhelm Fink Verlag, 2004. 336 S.
11. Kurennoi V.A. Istoriia filosofskoi istorii poniatii: predislovie k perevodu G. Liubbe. *Sotsiologiya vlasti*. 2017. № 32 (4). P. 197–239. (In Russ.)
12. Lübbe H. Modernisierungsgewinner: Religion, Geschichtssinn, direkte Demokratie und Moral. München: Wilhelm Fink Verlag, 2004. 211 S.
13. Griffioen S. Contested modernity: Karl Löwith, Hans Blumenberg and Carl Schmitt and the German esecularization debate. University of Groningen, 2020. 336 p.
14. Lübbe H. Hermann Lübbe im Gespräch. München: Wilhelm Fink, 2010. 222 S.
15. Lübbe H. Zivilisationsdynamik: Ernüchterter Fortschritt politisch und kulturell. Basel: Schwabe, 2014. 607 S.
16. Shveda M. Sushchestvovala li “shkola Rittera”? Ob odnoi glave iz istorii filosofii v Germanii. *Logos*. 2020. Vol. 30, N 6 (139). S. 207–238. (In Russ.)

Информация об авторе: Щипков Василий Александрович — доктор философских наук, доцент кафедры международной журналистики МГИМО МИД России, тел.: +7 (495) 225-38-84; shchipkov_v_a@mgimo.ru

Information about the author: Vasily A. Shchipkov — Doctor of Philosophical Science, Associate Professor, International Journalism Department, MGIMO University, tel.: +7 (495) 225-38-84; shchipkov_v_a@mgimo.ru

Поступила в редакцию 15.12.2023;
принята к публикации 05.03.2024

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

КОЗЫРЕВ А. П., канд. филос. наук, доцент — главный редактор,
БОЙЦОВА О. Ю., докт. полит. наук, профессор — зам. главного редактора,
ЗАЙЦЕВ Д. В., докт. филос. наук, профессор — зам. главного редактора,
ЛОГИНОВ Е. В., канд. филос. наук, доцент — ответственный секретарь

АЛАСАНИЯ К. Ю., канд. полит. наук, доцент, **БЕЛИКОВ А. А.**, канд. филос. наук,
БУГАЙ Д. В., докт. филос. наук, профессор, **КОЗОЛУПЕНКО Д. П.**, докт. филос.
наук, профессор, **КЛЮЕВА Н. Ю.**, канд. филос. наук, доцент, **КОНДРАТЬЕВ Е. А.**,
канд. филос. наук, доцент, **КОСИЛОВА Е. В.**, докт. филос. наук, доцент,
КРЖЕВОВ В. С., канд. филос. наук, доцент, **КРУПНИК И. Л.**, канд. филос. наук,
доцент, **КУЗНЕЦОВ А. В.**, канд. филос. наук, доцент, **ЛУНГИНА Д. А.**, канд. филос.
наук, доцент, **РАЗИН А. В.**, докт. филос. наук, профессор, **СОКУЛЕР З. А.**, докт.
филос. наук, профессор, **ШАПОШНИКОВ В. А.**, канд. филос. наук, доцент

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

АЛЕКСЕЕВ А. П., докт. филос. наук, профессор, **БЕХМАНН Г.**, докт. философии,
профессор (Германия), **БРЫЗГАЛИНА Е. В.**, канд. филос. наук, доцент,
ВАСИЛЬЕВ В. В., докт. филос. наук, профессор, член-корр. РАН, **ГУСЕИНОВ А. А.**,
докт. филос. наук, профессор, академик РАН, **КИРАБАЕВ Н. С.**, докт. филос. наук,
профессор, **КОСТИКОВА А. А.**, канд. филос. наук, доцент, **КУЗНЕЦОВА Т. В.**,
докт. филос. наук, профессор, **ЛЕНК Х.**, докт. философии, профессор (Германия),
МАРКИН В. И., докт. филос. наук, профессор, **МАСЛИН М. А.**, докт. филос. наук,
профессор, **МОМДЖЯН К. Х.**, докт. филос. наук, профессор, **МОЩЕЛКОВ Е. Н.**,
докт. полит. наук, профессор, **ХАУЭЛЛ Р. Ч.**, докт. философии, профессор (США),
ЯБЛОКОВ И. Н., докт. филос. наук, профессор

Редактор канд. филос. наук И. И. Жиброва

Корректор А. В. Ленкова

Верстка В. Н. Кокорев

Адрес редколлегии:

119991, Москва, Ленинские горы, МГУ имени М.В. Ломоносова,
учебно-научный корпус «Шуваловский»,
философский факультет, каб. Г-554.

Сайт журнала: www.philos.msu.ru/vestnik/philos

Журнал зарегистрирован в Министерстве печати и информации РФ.
Свидетельство о регистрации № 1553 от 14 февраля 1991 г.

Подписано в печать 28.02.2024. Формат 60×90/16. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 8,25. Уч.-изд. л. 0,00. Тираж 105 экз. Изд. № 12011. Заказ №

Издательство Московского университета.

119991, Москва, ГСП-1, Ленинские горы, д. 1, стр. 15 (ул. Академика Хохлова, 11).

Тел.: (495) 939-32-91; e-mail: secretary@msupress.com

Отдел реализации. Тел.: (495) 939-33-23; e-mail: zakaz@msupress.com

Сайт Издательства МГУ: <http://msupress.com>

Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами в ООО «Амирит».
410 004, г. Саратов, ул. Чернышевского, 88. Тел.: 8-800-700-86-33 | (845-2) 24-86-33.
E-mail: zakaz@amirit.ru Сайт: amirit.ru