

# ВЕСТНИК

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Том 38  
Выпуск 1

2022  
Март

ФИЛОСОФИЯ  
И КОНФЛИКТОЛОГИЯ

ВЕСТНИК ЛЕНИНГРАДСКОГО УНИВЕРСИТЕТА ОСНОВАН В АВГУСТЕ 1946 ГОДА

ЖУРНАЛ «ВЕСТНИК СПбГУ. ФИЛОСОФИЯ И КОНФЛИКТОЛОГИЯ» ВЫХОДИТ В СВЕТ С МАРТА 1985 ГОДА

## СОДЕРЖАНИЕ

### ФИЛОСОФИЯ

<i>Длугач Т. Б.</i> Александр Койре и новая историография науки.....	4
<i>Дуаков А. V.</i> Michel Foucault and Antiquity: Between the philosophical historicism and the history of thought.....	19
<i>Лоскутов Ю. В.</i> Раскол в постнеклассической рациональности .....	30
<i>Оболевич Т.</i> «La connaissance et l'être» С. Л. Франка — история перевода и его рецепция.....	42
<i>Рудин О. В.</i> Великий греческий «шарлатан»: Эмпедокл.....	52

### КОНФЛИКТОЛОГИЯ

<i>Kulakova T. A., Volkova A. V.</i> Communities, discursive practices and behavioral patterns of digital vigilantism in Russia: Politico-axiological approach .....	64
<i>Zavershinskiy K. F., Koryushkin A. I., Czajowski A.</i> Political identity and national memory: The conflict of contemporary political narratives.....	82



© Санкт-Петербургский  
государственный  
университет, 2022

## КУЛЬТУРОЛОГИЯ

<i>Савчук В. В., Хайдарова Г. Р.</i> В. Ю. Сухачёв: волеизъявление философа .....	94
<i>Masigol H., Tumanian T. G., Azadegan E.</i> Modern sciences in religious Iran: An assessment of the educated Iranians' attitude toward biological evolution.....	110

## РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<i>Гиринский А. А.</i> Христианские мотивы в философском творчестве Мераба Мамардашвили .....	122
<i>Михельсон О. К., Тесман А.</i> Религия и фэнтези в контексте постсекуляризма.....	132

## РЕЦЕНЗИИ

<i>Рыскельдиева Л. Т.</i> Размышления о логике смысла .....	143
---	-----

На журнал «Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология»  
можно подписаться по каталогу «Пресса России».  
Подписной индекс 42021

Свидетельство о регистрации СМИ № ФС77-71565  
от 13 ноября 2017 г. (Роскомнадзор)

Учредитель: Санкт-Петербургский государственный университет

Главный редактор *И. Д. Осипов*, д-р филос. наук, проф.  
Редакторы *Е. Е. Жирнова*, *Дж. К. Хасс*  
Корректор *И. П. Журова*  
Компьютерная верстка *Е. М. Воронковой*

---

Дата выхода в свет 16.06.2022. Формат 70×100<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Усл. печ. л. 11,9. Уч.-изд. л. 12,3. Тираж — 40 экз. Заказ № . Цена свободная.  
Адрес редакции: 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7/9.  
Адрес Издательства СПбГУ: 199004, Санкт-Петербург, В. О., 6-я линия, д. 11.  
Тел./факс 328-44-22

---

Типография Издательства СПбГУ. 199034, С.-Петербург, Менделеевская линия, д. 5.

Позиция редакции может не совпадать с позицией авторов.

## CONTENTS

### PHILOSOPHY

<i>Dlugatsch T. B.</i> Alexandre Koyré and the new historiography of science .....	4
<i>Dyakov A. V.</i> Michel Foucault and Antiquity: Between the philosophical historicism and the history of thought .....	19
<i>Loskutov Yu. V.</i> The schism in postnonclassical rationality.....	30
<i>Obolevitch T.</i> “La connaissance et l'être” by S. L. Frank — the history of translation and its reception .....	42
<i>Rudin O. V.</i> The great Greek “charlatan”: Empedocles.....	52

### CONFLICT STUDIES

<i>Kulakova T. A., Volkova A. V.</i> Communities, discursive practices and behavioral patterns of digital vigilantism in Russia: Politico-axiological approach .....	64
<i>Zavershinskiy K. F., Koryushkin A. I., Czajowski A.</i> Political identity and national memory: The conflict of contemporary political narratives .....	82

### CULTURAL STUDIES

<i>Savchuk V. V., Khaydarova G. R.</i> V. Yu. Suchachev: The philosopher's will.....	94
<i>Masigol H., Tumanian T. G., Azadegan E.</i> Modern sciences in religious Iran: An assessment of the educated Iranians' attitude toward biological evolution.....	110

### RELIGIOUS STUDIES

<i>Girinskiy A. A.</i> Christian motives in the philosophical work of Merab Mamardashvili ..	122
<i>Mikhelson O. K., Tessmann A.</i> Religion and fantasy in the context of post-secularism .....	132

### REVIEWS

<i>Ryskeldiyeva L. T.</i> Reflections on the logic of meaning .....	143
---	-----

## ФИЛОСОФИЯ

УДК 1(091)

### Александр Койре и новая историография науки

Т. Б. Длугач

Институт философии РАН,  
Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, 12

**Для цитирования:** Длугач Т. Б. Александр Койре и новая историография науки // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38. Вып. 1. С. 4–18. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.101>

Автор статьи ставит перед собой задачу вновь привлечь внимание к философско-историческому методу исследования, введенному выдающимся философом и историком науки Александром Койре (1892–1964), который, по мнению многих, произвел революцию в историографии. Сущность его состоит в том, чтобы показать зависимость крупных научных открытий от фундаментальных преобразований в философии. С этих позиций рассматривается научная революция XVII в. — открытие Галилеем инерционного движения, — которая определялась изменением представлений о мироздании. Замкнутый, иерархически-упорядоченный мир Аристотеля, свойственный Античности и Средневековью, сменился картиной бесконечной Вселенной. В ней для небесных тел и Земли действуют одни и те же законы, а круговое движение тел сменяется движением по бесконечной прямой, т. е. движением инерционным. По-новому в этой связи внимательно и подробно рассматриваются «Диалоги» Галилея, в которых он предстает не только как гениальный ученый, но и как своеобразный мыслитель сократовского типа. Открытия Галилея и Ньютона верно оцениваются как создание новых по сравнению с прежними оснований научной теории. Новизна статьи состоит также в том, что успехи проделанного Койре анализа представлены в контексте диалога величайших научных умов — Аристотеля и Платона, Декарта и Ньютона. Высоко оценивая достижения А. Койре, автор останавливается и на некоторых недостатках его метода: недооценке социальных преобразований и невнимании к обратному воздействию науки на философию.

*Ключевые слова:* наука, философия, научная революция, А. Койре, метод, движение, Вселенная, Галилей, Ньютон.

Философ и историк науки Александр Койре (Koyré) (1892–1964) принадлежит к тем немногим мыслителям, влияние которых становится тем сильнее, чем больше времени проходит со времени их ухода из жизни. Имя его приобрело извест-

ность благодаря тому, что он, как оценил его деятельность Т. Кун (Kuhn), произвел локальную научную революцию в историографии. Вообще-то это была не локальная, а фундаментальная революция. По мнению известной исследовательницы Д. Н. Дроздовой, он был посредником между континентальной философией начала XX в., в которой научная революция изначально трактовалась как философская, и профессиональным сообществом историков науки [1, с. 253]. Тем самым Койре породил историю науки с историей идей.

Койре соединил исторический и философский подходы при рассмотрении научных открытий. Он пришел к выводу, что всякое крупное открытие в науке вписывается в философскую картину мира и что решающие события в науке обусловлены революционными сдвигами в философии. В то время это был совершенно новый метод исследования.

Разрабатывая свой научно-философский метод, Койре критиковал как позитивизм, так и марксизм. Критика, данная обоим этим направлениям, во многом справедлива, однако интерналистская идея об абсолютной независимости науки иногда не позволяла Койре правильно оценить смысл некоторых научных открытий.

Изобретения Галилея (Galileo Galilei) и Ньютона (Newton) Койре понял не только как значительные научные открытия, но как переворот в естествознании, который означал рождение новой науки. И эта новая наука вписывалась в новую картину мироздания, в которой бесконечная Вселенная заменила прежний замкнутый мир. Так А. Койре совершил переворот в историографии. В работе «О влиянии философских концепций на развитие научных теорий» [2, с. 14–15] он высказывает свое исследовательское кредо: а) научная мысль никогда не была полностью отделена от философской мысли; б) великие научные революции всегда определяются катастрофой или изменением философских концепций; в) развитие науки происходит в рамках определенных идей, фундаментальных принципов, которые, как правило, считаются принадлежащими собственно философии.

## **Смысл научного переворота XVII века в понимании А. Койре. Наука и философия этого периода**

Итак, главную особенность новых научных течений XVII в. А. Койре видит в том, что они формируются вместе с новыми философскими учениями и в опоре на них. В процессе необычных толкований возникают острые споры, но они необходимы как ученым, так и философам. Например, полемика между Лейбницем (Leibniz) и Ньютоном по вопросу о бесконечно малых величинах, как полагает Койре, «в конечном счете... имеет в своей основе различие их теолого-метафизических концепций» [2, с. 14]. И действительно, лейбницевский мир монад принципиально отличен от ньютоновского мира сил, хотя те и другие связаны с понятием бесконечного множества и бесконечно малых величин.

Но для того, чтобы понять необычность возникающих толкований мира, А. Койре должен сравнить их с прошлыми и потому вполне закономерно как историк обращается к Античности и Средневековью, направляя свое внимание прежде всего на Аристотеля (Aristotle).

Аристотелевская трактовка физических явлений, в том числе движения, вытекает из аристотелевских представлений о мире как о Космосе, строго иерархически

упорядоченной структуре, не содержащей никаких пустот, с прикреплением всех тел к своим «естественным местам» и со стремлением вернуться в них, если что-то выбивает их из таких естественных луз.

Иные концепции движения, пространства и времени рождаются в умах Декарта и Галилея в связи с построением новой картины мира, где в центре находится не Земля, а Солнце, а телам, как земным, так и небесным, присущи одни и те же законы. Новые метафизические установки должны были отличаться: 1) развенчанием Космоса, т. е. заменой конечного и иерархически выстроенного мира бесконечной Вселенной, связанной в одно целое идентичностью своих элементов и единообразием законов; 2) геометризацией пространства, т. е. заменой «конкретного» пространства Аристотеля абстрактным пространством эвклидовой геометрии, внутри которой складывалось иное понимание движения.

Зависимость науки от философии раскрывается А. Койре в ходе анализа открытий Декарта, Галилея и Ньютона. Именно их картины заменили античные (и средневековые с непонятным импетусом в центре) представления и дали возможность иначе понять мир. Космос, противостоящий Земле, заменяет пространство с движущимися телами, вовсе не занимающими никаких «естественных мест». Но, учитывая зависимость науки от философии, Койре в то же время настаивает на наличии в науке и собственных импульсов развития.

Он подчеркивает, что новые представления о мире вовсе не вытекают из повседневного опыта — с ним как раз более согласуются аристотелевские взгляды, — а требуют необычного понимания прежде всего движения.

Инерционное движение, открытие которого привело к сдвигам во всей физике, не появляется из повседневной жизни, оно требует теории и включения в нее бесконечного пространства и бесконечной прямой. «Рождение Новой науки, — пишет Койре, — совпадает с изменением — мутацией — философской установки; с обращением ценности, придаваемой теоретическому познанию в сравнении с чувственным опытом, совпадает с открытием позитивного характера понятия бесконечного» [2, с. 19].

Признавая совершенно правильной установку науки на философию, мы хотели бы дополнить такое утверждение Койре обратной зависимостью — философии от науки, которая была выявлена в конце XX в. российским философом В. С. Библером (Bibler). Оценивая всю философию XVII–XX вв. как «наукоучение», т. е. как ориентированную на науку [3], В. Библер попытался показать, что философия этого периода воспринимает некоторые черты науки, в том числе и ее логики. Фихте совершенно верно назвал свою философию «наукоучением», но им же были и кантовская, и гегелевская системы, и, более того, все философские течения XVII–XX вв., начиная с Ф. Бэкона (Bacon). Почему, например, Гегель (Hegel) взял в качестве главной категории своей логики понятие? — Да потому, что наука ставит своей целью развитие системы понятий о познаваемом предмете, да и понятие об объекте заменяет собой сам объект, вследствие чего Гегель отождествил бытие и мышление. Откуда Гегель заимствовал представления о «снятии» и «восхождении» на пути движения понятия? — Из науки, в которой открытия, например, Ньютона в сжатой форме результатов приводятся в работах последующих ученых, по которым и надо их изучать. Они служат основой дальнейшего развития знания, его восхождения. Сами рассуждения Ньютона вплоть до Эйнштейна (Einstein) уже никого не

интересуют. Ориентация на науку объяснялась тем, что наука занимала в течение трехсот лет главное место в европейской культуре, поэтому ее способ рассуждения, ее логика казались единственно правильными, а разум — образцом разума вообще. Принципы снятия и восхождения были заимствованы Гегелем именно из науки.

Мы вполне согласны с критикой А. Койре вульгарно-социологического подхода, который разделялся прежде многими исследователями истории науки. Стремление Койре объяснить развитие науки ее собственными внутренними интенциями заслуживает внимания и дает достаточный материал для оценки его истинности. Вместе с тем желание как бы совершенно отстраниться от социально-исторических изменений часто выглядит непродуктивным. Койре, например, объясняет возникновение научной революции XVII в. переходом человека от жизни созерцательной к жизни деятельной. Но у человека жизнь всегда деятельная, и в данном случае надо было бы говорить о возникновении промышленности. Человек в это время хочет стать господином природы, хочет с этой целью подвергнуть ее воздействию с помощью различных средств — сил. Сила начинает выступать как главное орудие производства; все средства воздействия рассматриваются как силы (сначала это лошадь, вода, человек; затем электрические, магнитные, паровые силы). И наука концентрирует свое внимание на силах: все свойства научных объектов выступают как силы; другие физические характеристики тел из рассмотрения элиминируются. Поэтому ньютоновская динамика приобретает главенствующее значение, а кинематика отходит на второй план. Вместе со взаимодействием сил в науке начинает играть роль пустота — она делает возможным связь не тел, но сил.

Не учитывая значения социальных преобразований, А. Койре не смог понять роль некоторых производственных факторов в ходе развития науки. Так, описывая нужду в появлении точных измерительных приборов — часов, — Койре верно считает, что не эмпирический опыт вызвал их изобретение, а теоретические требования, связанные с ростом городов. Крестьянин, как он пишет, довольствовался естественными периодами; ему было достаточно измерять свой рабочий цикл утром и днем. Горожане начали нуждаться в точном времени, и приборы для его измерения появились не в ходе ремесленного обыденного производства, а в результате развития теории, которая следовала собственным законам. Если у крестьянина трудовая жизнь протекала между восходом солнца и полуднем, то развитая и сложная городская жизнь, «исходя из чутких общественных и религиозных потребностей, стала ощущать необходимость в том, чтобы знать время, измерять временные промежутки... Только поэтому часы и возникли» [2, с. 119]. Теория и ее достижения рождаются, по Койре, не из практической потребности, а из любопытства — ученый просто интересуется жизнью вещей, решая загадки человеческого ума. Телескоп тоже был изобретен Галилеем, как он думает, не исходя из практических нужд — на практике подзорные трубы уже были, — а из интереса увидеть то, чего никто не видел.

Желание А. Койре отыскать движущие силы науки в самом разуме следует высоко оценить. И все же... Часы появились не только из необходимости измерять сложную городскую жизнь; они появились тогда, когда рождающаяся промышленность стала требовать учета производства продуктов за единицу времени. Понятие производительности труда вынуждало ввести единицу времени и, следовательно, часы.

Да и сама наука Нового времени появилась в ходе промышленного переворота вовсе не случайно<sup>1</sup>. Если ремесленник изготавливал одни и те же вещи, не имея точного образца, а действовал приблизительно одинаково, то наука, выполняя запрос промышленности, дает алгоритм производства любой вещи. Товар производится теперь согласно единому образцу, без всяких отклонений. Это позволяло ускорить создание продуктов, хотя они стали однотипными.

В то же время разбор аристотелевского Космоса свидетельствует о том, что Койре достаточно близко подошел к отвергнутому им социологическому анализу. Он описывает Космос как царство порядка и гармонии, совершенства и установившихся обычаев. Это мир иерархических структур с разными — небесными и земными — законами, с намеченным для каждого тела своим «естественным местом». Но что это такое, как не модель античного полиса с его жесткой иерархией, с делением граждан на свободных и рабов, с делением свободных на сословия, с признанием прочного центра, вокруг которого вращается вся система?

Сам того не желая, А. Койре воспроизводит в этом Космосе античный полис и правильно утверждает, что новая наука разрушила этот мир. «Надо было разрушить один мир и заменить его другим. Необходимо было реформировать структуры нашего разума, заново реформировать и пересмотреть его понятия, представить бытие новым способом, выработать новое понятие науки, новое познание — и заменить представляющуюся столь естественной точку зрения здравого смысла другой, в корне от нее отличной» [2, с. 131]. Все же, точно характеризуя основные изменения в науке XVII в., автор сосредоточивается главным образом на чисто интеллектуальных задачах. Говоря о новом понимании движения, он подмечает, что оно имеет один корень — включение в рассуждения движения по прямой линии вместо обращения по кругу, и считает, что для этого не было никаких социальных предпосылок. Но такие предпосылки были; в частности, обращение Галилея и Ньютона к инерционному движению означало включение в науку главного промышленного средства — силы в ее бесконечных возможностях.

Надо отметить, что выделение А. Койре самых важных научных фигур XVII в. позволяет полностью представить развитие науки в этот период. Споря с Хайдеггером (Heidegger) о понимании Средневековья и Нового времени, Койре говорит о необходимости рассмотрения научных открытий в ходе диалога между ведущими мыслителями этих эпох в процессе разыскания истины [5, с. 233].

## Аристотель — Галилей

Изучая во всех подробностях спор Аристотеля и Галилея, Койре замечает, что физика Аристотеля больше соответствовала здравому смыслу, чем толкование природы новыми физиками. Гораздо более понятным, чем принцип инерции, был аристотелевский принцип движения, согласно которому тело движется тогда, когда на него действует какая-либо сила. Идеалом прежней Вселенной был покой, и выбитые из своих луз предметы стремились вернуться в них и успокоиться. Новая трактовка движения, по утверждению Галилея, связана с тем, что законы природы написаны на языке математики, а чтобы его понять, надо быть ученым. Следует

<sup>1</sup> Историческую роль науки блестяще раскрыл российский философ А. С. Арсеньев в работе «Переход от старой теории к новой как превращение понятия» [4, с. 198–305].



заметить, что обращение А. Койре к аристотелевским моделям было осмыслением также и средневекового мышления, где они продолжали считаться верными. Поэтому современные исследователи отмечают, что Койре глубоко понял смысл превращения способа мышления от Средневековья к Новому времени: если в Средние века главной задачей было обоснование бытия как бытия Бога, а существование человека и других существ рассматривалось в плане творения, то Новое время сосредоточилось на познании человека, на его способах познать мир, и именно здесь возник новый математический язык [6, с. 243].

А. Койре говорит о необыкновенных трудностях введения нового языка и новых понятий. Новые понятия входили в научный обиход с большим трудом. Упорные усилия таких гигантов, как Галилей, свидетельствуют об этом. Такое рассмотрение споров между гигантами, проделанное Койре, чрезвычайно плодотворно.

«Распад Космоса... вот, на мой взгляд, в чем состоял наиболее революционный переворот, который совершил... человеческий разум после изобретения Космоса древними греками» [2, с. 131]. Это и объясняет трудности введения в обиход новых понятий: прежнее признание покоя всеобщим состоянием тел, так же, как помещение Земли в центр мира, казалось, не нуждалось в доказательствах, тогда как противоположные выводы воспринимались с трудом, особенно понятие бесконечности. И здесь новое слово сказал Галилей.

Уже в одном из первых своих сочинений Галилей показал себя не только как изобретатель новых законов в науке, но и как своеобразный мыслитель сократовского типа. «Диалог о двух главнейших системах мира: птолемеевой и коперниковой» [7] говорит о его умении задавать такие вопросы, которые подводили бы сомневающихся к нужным ответам, когда становилось наглядно ясно, как логика Аристотеля превращается в логику Галилея.

Так, Сальвиати (Salviati) (за которым скрывается Галилей) задает вопрос: что было бы с движущимся телом на такой поверхности, которая не поднималась и не опускалась бы, а была бы ровной? Ответ Симпличио (Simplicio) (прежнего физика, аристотелика): оно оставалось бы неподвижным. Но если ему придать первоначальный толчок, то оно стало бы двигаться, пока продолжается поверхность, т. е. бесконечно, — уточняет Сальвиати. Так вводится инерционное движение — на основе понятия бесконечности. Отсутствие причин по Аристотелю становится единственной причиной по Галилею.

То же происходит, когда Сальвиати предлагает во время рассмотрения аристотелевского движения по кругу сделать дугу круга дугой бесконечно большой окружности. Тогда окружность превращается в бесконечную прямую линию. А по ней движение совершается инерционно.

Фактически оба первых дня галилеевского «Диалога» посвящены опровержению Аристотеля. Галилей говорит, что «если бы Аристотель мог увидеть все новости, открытые сегодня на небе, он изменил бы свое мнение» [7, с. 94]. Эти новые учения — объяснение движения по прямой, помещение Земли на орбиту, признание тождественными законов для небесных и земных тел.

Доказывая, что новшества необходимы, Сальвиати-Галилей так возражает Симпличио: «Я же утверждаю, что круговое движение, которое вы отводите только небесным телам, подобает также и Земле. Для нас движение Земли незаметно, но оно — общее для всех тел, видимое или нет» [7, с. 44]. И здесь Коперник превзо-

шел прозорливостью Птолемея (Claudius Ptolemy), заключает Сальвиати, и он признается, что в своих доказательствах выступает как Коперник (Copernicus) и разгрызает его роль.

Итак, в «Диалог» введены новые научные доказательства, новое понимание движения и новый язык природы. Галилей вовсе не отвергал кругового движения, но главным для него стало движение инерционное. Интересно, что Галилей приписывает такое понимание Платону, но, как думает Койре, скорее всего он сам это выдумал. Очень важно, что Койре не сводит открытия Галилея к инженерной деятельности<sup>2</sup> — он видит в нем мыслителя.

Конечно, Галилей не мог не обратиться к Платону, изобретателю, как он считает, нового математического языка. Понятно, что рушится Космос Аристотеля, рождается Мир Галилея. Аристотелю непонятны рассуждения Галилея, потому что тела, движущиеся по прямым линиям в бесконечно пустом пространстве, являются не *реальными телами*, перемещающимися в *реальном пространстве*, а *математическими телами*, перемещающимися в *математическом пространстве*. Но это уже совершенно новое понимание тел и их движения. В этом А. Койре верно видит переворот в физической теории.

Надо заметить, что математический подход к изучению природы возник задолго до Галилея. И Койре рассматривает историю приобщения к нему великого флорентийца. Уже во время учебы в Пизанском университете Галилей слушал лекции профессора Буонамичи (Buonamici), из которых мог получить представление о споре Платона с Аристотелем по этой проблеме: Аристотель не отрицал математику, но считал, что Платон слишком увлекается геометрией. Также из книги своего друга Маццони (Mazzoni) о Платоне и Аристотеле Галилей узнал, что никакой другой вопрос не породил столько «прекрасных рассуждений».

Изучая «Диалог», А. Койре находит очень много доказательств того, что Галилей был платоником; он приводит его высказывание о том, что «сам Платон дивился уму человеческому, считая его причастным Божеству потому только, что он понимает природу чисел» [6, с. 27].

Хотя Божественный разум знает о них бесконечно больше истин, ибо он объемлет все их, но в тех немногих случаях, которые постиг человеческий разум, его познание по объективной достоверности равно Божественному. Здесь Платон выступает против Аристотеля, и Койре на его стороне.

Везде подчеркивается, что Платон нашел сущность вещей, и она характеризуется математическими фигурами и числами. Аристотель апеллирует к тому, что в природе нет ни треугольников, ни прямых, что в математике нет и движения, а без него нельзя познать природу. Чем сильнее разум будет склоняться к математике, тем меньше он поймет разнообразие качественных изменений бытия.

Это верно, но зато, настаивает Сальвиати, устраняя качества, Платон понял идеальную сущность вещей — и она выступает через числа. Сальвиати-Галилей хочет доказать, что земные законы тождественны небесным и постигаются математически. И «тогда можно думать, что многие положения Аристотеля не просто ошибочны, но ошибочны так, что истинными оказываются диаметрально противоположные» [7, с. 111].

<sup>2</sup> «...Его (Галилея. — Т.Д.) чутье в сфере бизнеса и прекрасные коммуникативные навыки сделали его одним из самых популярных инженеров-ученых своего времени» [6, с. 211].

Рассматривая движение падающих тел и их отношение к покоящимся, к Земле, к небесным телам, Галилей пользуется языком математики и показывает при этом ошибочность аристотелевских выводов. «Земля не меньше, чем Луна или всякая другая планета, движется кругообразно. ... Все, происходящее с Землей в смысле возникновения, изменчивости и т. д., относится также и к небу... я докажу, что все небесные тела, как и земные, возникают и уничтожаются» [7, с. 27]. Но это было совсем не так во времена Галилея. Следовательно, делает вполне правомерный вывод Койре, одной из целей «Диалога» было противопоставление математического языка — языку нематематическому.

Новый язык с трудом становился привычным; по правде говоря, он так им и не стал, люди привыкли не к языку, а к тому, что движение по прямой может быть равномерным и прямолинейным потому, что это доказала наука. Но во времена Галилея согласно со здравым смыслом — на который и опирались обыватели — было принято считать, что тело движется тогда, когда на него действуют извне, и движется оно по кругу. Если тело движется по прямой и бесконечно, то оно никогда не достигает цели, а природа не делает ничего бесцельного; так писал Аристотель. Койре упоминает о том, что противостояние Аристотеля и Платона дошло и до Средневековья. Но взгляды Аристотеля были широко распространены, они использовались всеми учеными, его главные труды были переведены с греческого на арабский, а затем на латынь; они применялись при обучении. Диалоги же Платона поддавались переводу с трудом, поэтому переведены были буквально два-три из них, в том числе «Тимей». В «Тимее» же речь шла о сотворении мира по образцу вечных моделей, а они — математические.

Разбирая нововведения Галилея, А. Койре высказывает ряд важных для историка идей: мысль человеческая полемична и питается отрицанием; новые истины враждебны старым и представляют их ошибочными, хотя зачастую питаются ими. Фундаментальные принципы физики Ньютона могли бы считаться ошибочными, если бы Эйнштейн не исходил из них и именно на их отрицании, хотя не абсолютном, не построил новую физику. Его мысль текла не от оснований ньютоновской системы к следствиям, а от следствий к основаниям, предлагая взамен другие основания: отрицание одновременно стало восприятием и преобразованием.

Таким образом, кроме детального и продуктивного исторического исследования некоторых научных проблем, А. Койре дает читателям важные методологические указания, предлагая раскрывать отношения прошлого — настоящего с позиций диалога.

## Декарт — Ньютон

А. Койре очень внимательно оценивает значение достижений Декарта и Ньютона для успехов новой науки. Он выясняет, о чем они полемизировали и насколько эта полемика была плодотворной. Декарт воспринял законы Галилея, уточнил их и попытался расцветить новую картину мира. Койре справедливо замечает здесь, что с самого начала мысль Ньютона формировалась и развивалась в оппозиции к мыслям Декарта (Descartes). Как же обстояло дело?

Декарт с самого начала сомневался в истинности показаний органов чувств и, апеллируя к разуму, говорил о наличии первичных понятий, или идей, из которых

следуют все свойства тел. Не плотность, не цвет и не запах тел составляют их сущность — они изменяемы и неустойчивы. Подлинными свойствами — те, которые неизменны, и это протяженность в пространстве, фигура, движение. После размягчения куска воска, говорит Декарт, сохраняется только его свойство занимать место в пространстве. А пространство измеряется длиной, шириной и высотой. Только геометрические свойства неуничтожимы, а значит, именно они составляют каркас тела. Тогда можно отождествить тело и протяженность, а если сделать общий философский вывод, то протяженная телесная субстанция, *res extensa*, есть то же самое, что пространство. «Эта-то протяженная субстанция и есть то, что называют собственно телом или субстанцией материальных вещей» [8, с. 349]. «Природа тела состоит в том, что оно обладает протяженной субстанцией» [8, с. 349].

Из этой предпосылки, думает Койре, для Декарта с неизбежностью следует отрицание пустоты; одно тело в своем движении вытесняет со своего места другое, другое — третье и т. д., так что возникают вихри. Движение может быть только круговым, вихревым, так как если бы оно шло по прямой, то уходило бы в бесконечность, т. е. в никуда, а этого не может быть.

Таким образом, движение относительно — одно тело движется относительно другого; пространство и время также относительны — это те положения, против которых в первую очередь будет бороться И. Ньютон.

Основные положения вместе с тремя законами движения Декарт формулирует в «Началах философии» (*Principia philosophiae*) [9].

Сформулированные Декартом законы движения следующие: постоянство количества движения, равенство приобретаемого и теряемого при взаимодействии тел движения и продолжение движения тела по прямой (в чем можно видеть закон инерции). «Материальная точка есть единственный способ нашего представления реальности, поскольку реальность способна к изменению... Материальные точки мыслятся как аналог подвижных тел, лишенных... “внутренних” свойств, за исключением инерции и перемещения» [9, с. 136–137]. Это и подобные высказывания позволяют считать Декарта основателем всеобщего механистического способа исследования.

Но А. Койре видит и ошибочность некоторых взглядов Декарта: «Нет в мире ни тонкой материи, ни желобчатых частиц, ни круглых частиц... нет также и вихрей... верно также, что материя и пространство не тождественны, что вследствие этого физика не может быть сведена к геометрии и что, парадоксальным образом, само стремление произвести такое сведение... завело Декарта в тупик» [2, с. 209]. Вместе с тем Койре указывает и на то, что идея космических вихрей послужила впоследствии моделью для небулярной гипотезы Канта — Лапласа. И не является ли физика Эйнштейна попыткой соединить материю и пространство? Возможно, что при всем своем всестороннем и точном анализе декартовых нововведений Койре упустил из виду одно важное обстоятельство: превращая тело в материальную точку и помещая ее в рамки изобретенной им системы координат, Декарт фактически ввел пустоту — ведь точка движется в пустом пространстве геометрии. Не является ли это изобретение Декарта троянским конем, введенным им же в свою метафизическую систему?

Точно и тонко Койре проведено сопоставление открытий Декарта и Ньютона: «Мы... не можем надеяться обнаружить похвалу Декарту или же исторически

беспристрастное суждение о нем в книге, в самом названии которой — «Математические начала натуральной философии» — очевидным образом содержится ссылка на его (Декарта. — Т. Д.) «Начала философии» и в то же время их отрицание» [2, с. 210]. Дело, конечно, не в названии, хотя и оно говорит о многом, а в том, что *начала философии* Ньютона противоположны *началам* Декарта. Правда, все же у Ньютона речь идет не о философии, а о естествознании — именно его в Англии называли натуральной философией. И тем не менее сочинение Ньютона — не только научный трактат, хотя именно его считают первым научным сочинением. Как всякий гений, Ньютон прекрасно сознает, что делает, и понимает, что рисует новую картину мира и формирует новую науку. При этом Ньютон также понимает, что эта новая наука имеет свои фундаментальные «начала», свои основания. Он пишет: «Непременно должны существовать некоторые первоначальные свойства тел и, следовательно, как таковые, не вытекающие из других, т. е. не нуждающиеся в выведении» [10, с. 11]. Для Ньютона эти «начала» — по-новому трактуемые силы, движение, инерция, пространство, время; как основное начало вводится тяготение. Он объясняет, как пришел к таким трактовкам: «Вывести два или три общих начала движения из явлений и после этого изложить, каким образом свойства и действия всех телесных вещей вытекают из этих начал, было бы очень важным шагом в философии, хотя бы причины этих начал и не были бы еще открыты» [11, с. 312].

Из этих высказываний становится ясно, почему Ньютон уверял, что не «измышляет гипотез»: ведь начала — это что-то бесспорное, ясное непосредственно, они ниоткуда не выводятся, напротив, все выводится из них, и они лежат у истоков теории. Гипотез как будто здесь не требуется; и Ньютон связывает гипотезы с идеями Гука (Hooke), Гюйгенса (Huygens) и других проповедующих, как он считал, ересь.

Великое изобретение Ньютона состояло в том, что он заменил взаимодействие тел взаимодействием сил и тем самым положил начало новой науке, которой предстояло стать ведущей в будущем, — динамике.

Включение в физику пустоты было гениальным шагом, так как она позволяла взаимодействовать силам на расстоянии; но пустота вызвала наибольшие возражения со стороны научного сообщества, еще не принявшего «силу» вместо «тела». Так что только к середине XVIII в. теория Ньютона была признана учеными. В связи с этим А. Койре, прекрасно зная латынь, предпринимает очень интересный экскурс в монастырские записи XIV в. Он пишет о том, что средневековые монахи предполагали наличие пустого пространства и прямолинейного движения, исходя, конечно, не из экспериментов или прошлых теоретических открытий, а из результатов чистых упражнений ума, медитаций, представляющих, что могло бы быть, но не появилось. Ньютон, возможно, получил о них сведения от английских монахов [18, р. 27]. А. Койре приводит также мнение мыслителя XIV в. Генриха Гентского (Henry of Ghent), который склонялся к предположению о наличии или, по крайней мере, возможности пустоты: Бог может ее создать, как он может создать тела.

Но, конечно, это не повлияло существенно на Ньютона. Неприятию пустоты тогдашними физиками способствовало и то, что автор не мог объяснить сущность тяготения. Он писал: «Довольно того, что тяготение на самом деле существует и действует согласно изложенным нами законам и вполне достаточно для объяснения всех движений небесных тел и моря» [12, с. 36].

Добавим, что и до сих пор не очень-то понятна природа тяготения, несмотря на работы Эйнштейна, де Бройля (de Broglie), Бора (Bohr) и других гениальных физиков.

«Математические начала» были опубликованы в 1687 г., но А. Койре считает, что уже за 15–20 лет до этого главное содержание их было известно Ньютону. Надо заметить, что подготовивший вместе с И. Б. Коэном новое издание «Математических начал» [13] А. Койре знал буквально каждую их страницу. Поэтому очень важны его объяснения некоторых ньютоновских определений. Он считает, что Ньютон придавал огромное значение силе инерции, потому что полагал идею притяжения возникшей из идеи инерционного движения. Койре считает, что хотя и у Галилея, и у Декарта есть понятие инерции и инерционного движения, только Ньютон дал четкое его определение. Согласно Ньютону, «врожденная сила материи есть присущая ей способность сопротивления, по которому всякое отдельное тело, поскольку оно предоставлено самому себе, удерживается в состоянии покоя или равномерно прямолинейного движения» [10, с. 25–26].

Интересно, что, переводя на русский язык «Математические начала», академик А. Н. Крылов обращает внимание на то, что при определении инерции Ньютон пользуется латинским глаголом *perseverare*, означающим не только сохранение чего-либо, но еще и *длительность и упорство* такого сохранения. Точнее было бы перевести не «удерживает свое состояние», а «продолжает упорно пребывать в своем состоянии» [10, с. 25]. Сила инерции не просто принадлежит телу, а как бы «вписывается» в него.

Именно инерция служит основой силы притяжения (тяготения). И Ньютон продолжает: «От инерции материи происходит то, что всякое тело, поскольку оно предоставлено самому себе, с трудом выводится из состояния покоя или движения. Поэтому врожденная сила могла бы быть весьма вразумительно названа силою инерции. Эта сила проявляется телом единственно лишь тогда, когда другая сила, к нему приложенная, производит изменения в его состоянии» [10, с. 25].

Так же точно Ньютон определяет содержание других понятий: например, вместо «тела», которое употреблял еще Гюйгенс, он говорит о массе — *inertia massae*; количество движения он обозначает как *mv*, а действие силы признает продолжающимся все время, а не только в момент взаимодействия. Движение, пространство и время далее понимаются им как абсолютные, а не относительные (относительно других тел).

Над силой тяготения, как думает Койре, Ньютон размышлял почти за 20 лет до публикации главной книги, он копил возражения идеям Кеплера относительно магнитных свойств притяжения небесных тел; об этом же Ньютон спорил и с Гюйгенсом. Один Р. Гук близко подошел к формулировке закона тяготения, о чем между ним и Ньютоном велись ожесточенные споры. Наука отдала первенство Ньютону. И, как отмечает А. Койре, вполне заслуженно: неоспоримая заслуга Ньютона в том, что он создал механистическую картину мира и механистическую физику, чего не сделал Гук.

И. Б. Коэн указывал, что Ньютон изменил само понятие движения, уточнил понятие инерции, создал новый подход к силе [13]. Более теоретический и систематический, чем у Гука и других, ум Ньютона позволил ему использовать математический язык и уточнить свои соображения в ходе синтеза математической и физи-



ческой идеализаций. И. Б. Коэн отмечает, например, что «современники не видели в работах Ньютона ничего революционного, скорее, как говорилось, они недоумевали по поводу пустоты. Объяснялось это, в частности, и тем, что они не владели математическим языком в той же степени, как Ньютон» [13, р. 64]. Для ньютоновского ума характерно то, что «именно математика, а не эксперименты, ведет к наиболее глубокому знанию Универсума и его устройства» [13, р. 64]; физическое его содержание трудно определить, тем более что и сам автор отказывался это сделать.

Математика, конечно, у Ньютона не просто внешнее средство, она — сердцевина физики, один из способов бытия ее объекта. Но нельзя забывать о том, что второй и, вероятно, более важной составляющей исследований Ньютона является физическая идеализация. В этом смысле современникам Ньютона было непонятно то, что второй и третий законы механики не поддаются полностью математической интерпретации, а закон инерции вообще не подлежит математическому истолкованию. Ньютон попытался объяснить второй закон физически, и хотя Гук, Гюйгенс и Ферма (Fermat) хотели сделать то же, только Ньютон формулирует его точнее: движение тела изменяется пропорционально приложенной силе и по направлению и ее действию.

Ньютон создал ту физику, которая существовала как единственно верная в течение почти трех веков. Все его заслуги А. Койре четко проанализировал.

Хотелось бы дополнить его анализ некоторыми соображениями. Во-первых, надо сказать, что именно «Математические начала» были признаны тем сочинением, от которого ведет свой отсчет новоевропейская наука. Книга Ньютона — научный трактат, несмотря на содержащиеся в ней метафизические рассуждения и новую картину мира.

Ньютон формирует и сам естественно-научный подход. Его смысл в том, чтобы, исходя из некоторых бесспорных оснований, дедуктивным путем сделать все возможные логические выводы и таким образом построить научную теорию. Гарантией ее истинности выступает после Ньютона непротиворечивость следствий основаниям. И этот признак соответствовал требованиям формальной логики, считавшейся до Канта единственным способом правильного рассуждения. Кант, как известно, дополнил формальную логику логикой трансцендентальной, задача которой сводилась к установлению содержания, а не только формы знания, и содержанием ее стал предмет, предмет опыта и даже вещь сама по себе как граница знания.

Можно также объяснить, почему Ньютон отказался решать вопрос о природе силы тяготения. Дело в том, что в экспериментальной науке ученый имеет дело только с тем предметом, который подвергается воздействию, т. е. с экспериментируемым предметом. С предметом вне эксперимента он дела не имеет, этот предмет для него неизвестен; собственно говоря, ученый о нем и не думает, отождествляя его с экспериментируемым предметом. Так и считал Ньютон. Поэтому он и не говорил о силе тяготения самой по себе. Философ в отличие от ученого понимает, что предмет существует и вне эксперимента, хотя он неизвестен. Так, обдумывая научное мышление своего времени, Кант пришел к выводу о вещи-в-себе как границе знания.

Спор об основаниях в науке после Ньютона прекращается (вплоть до Эйнштейна). Частично новые основания были поняты Ньютоном исходя из результа-

тов обсуждений в Республике ученых в 60-х годах XVII в., переосмыслены и в значительной мере созданы им самим — и в этом его созвучная времени гениальность. Только по истечении 300 лет Эйнштейн предложил новые основания физики, попытавшись нарисовать и новую картину мира.

## Заключение

Можно было убедиться в философской точности и эффективности проделанного А. Койре анализа. Он понял зависимость важных научных открытий от фундаментальных философских рассуждений. В прошлых научных результатах он увидел те важные проблемы, решение которых станет возможным в рамках новых парадигм.

Анализ А. Койре полностью соответствовал выдвинутым им методологическим принципам. Вследствие этого новоевропейская наука предстает перед читателем как единое связанное целое со своими задачами и целями. Почти все исследования, посвященные А. Койре, сосредоточиваются на уточнении связи науки и философии и определяющей роли последней. И. Штумп, например, подчеркивает, что хронологическое описание научных открытий Койре превратил в осмысление открытий незаурядного ума [22, р. 256]. Однако за последние десять лет появилось слишком мало работ, посвященных творчеству Койре, а значит, необходимо возобновить интерес к его идеям.

## Литература

1. Дроздова, Д. Н. (2015), Место Александра Койре в историографии науки XX века, *История философии*, т. 20, № 1, с. 253–273.
2. Койре, А. (1985), *Очерки истории философской мысли: о влиянии философских концепций на развитие научных теорий*, пер. с франц. Ляткер, Я. А., М.: Наука.
3. Библер, В. С. (1991), *От наукоучения к логике культуры*, М.: Наука.
4. Арсеньев, А. С., Библер, В. С. и Кедров, Б. М. (1967), *Анализ развивающегося понятия*, М.: Наука.
5. Ямпольская, А. В. (2015), Истина в политической философии Платона: интерпретации Койре и Хайдеггера, *История философии*, т. 20, № 1, с. 232–252.
6. Valleriani, L. (2010), *Galileo Engineer*, Dordrecht; Heidelberg; New York: Springer.
7. Галилей, Г. (1948), *Диалог о двух главнейших системах мира — птолемеевой и коперниковой*, пер. Долгов, А. И., М.; Л.: ОГИЗ СССР.
8. Декарт, Р. (1950), *Избранные произведения*, М.: Мысль.
9. Декарт, Р. (1949), *Начала философии*, в: Декарт, Р. *Сочинения*, М.: Мысль, т. 1.
10. Ньютон, И. (1915–1916), *Математические начала натуральной философии*, пер. Крылов, А. Н., *Известия Николаевской морской академии*, III.
11. Ньютон, И. (1954), *Оптика, или Трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света*, пер. с примеч. Вавилов, С. И., М.: Госиздат.
12. Вавилов, С. И. (1945), *Исаак Ньютон, 1643–1727*, М.; Л.: АН СССР.
13. Cohen, I. V. (1980), *The Newtonian Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press.
14. Chimisso, C. (2008), *Writing the History of the Mind: Philosophy and Science in France, 1900 to 1960s*, New York: Ashgate Publishing.
15. Geroulanus, S. (2010), *An Atheism that is not Humanist Emerges in French Thought*, Stanford: Stanford University Press.
16. Guerlac, H. (1977), *Newton and the Method of Analysis*, in: Guerlac, H. *Essays and Papers in the History of Modern Science*, Baltimore; London: John Hopkins University Press, pp. 193–216.
17. Koyré, A. (1939–1940), *Études galiléennes*, Paris: Hermann, t. 1–3.
18. Koyré, A. (1966), *Études de la pensée scientifique*, Paris: Gallimard.



19. Koyré, A. (1961), *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris: Gallimard.
20. Pisano, R., Agassi, I. and Drozdova, D. (eds) (2018), *Hypotheses and Perspectives in the History and Philosophy of Science: Homage to Alexandre Koyré 1892–1964*, Springer Verlag.
21. Sambelli, P. (2016), *The many lives of Alexandre Koyré*, Firenze: Olschki.
22. Stump, J.B. (2001), History of Science through Koyré's Lenses, *Studies in History and Philosophy of Science. Part A*, vol. 32, no. 2, p. 243–263.

Статья поступила в редакцию 5 октября 2021 г.;  
рекомендована к печати 27 декабря 2021 г.

Контактная информация:

Другач Тамара Борисовна — д-р филос. наук, гл. науч. сотр.; [dlugatsch@yandex.ru](mailto:dlugatsch@yandex.ru)

## Alexandre Koyré and the new historiography of science

T. B. Dlugatsch

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences,  
12, Goncharnaya ul., Moscow, 109240, Russian Federation

**For citation:** Dlugatsch T. B. Alexandre Koyré and the new historiography of science. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2022, vol. 38, issue 1, pp. 4–18.  
<https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.101> (In Russian)

The author's task is to draw attention once again to the philosophical and historical research method invented by A. Koyré, who, according to many, revolutionized historiography. The aim is to show the dependence of major scientific discoveries on fundamental transformations in philosophy. From this perspective, the scientific revolution of the seventeenth century is considered: Galileo's discovery of the inertial movement was determined by a change in ideas about the Universe. The closed, hierarchically ordered world of Aristotle, characteristic of Antiquity and the Middle Ages, was replaced by a picture of an infinite Universe. In it, the same laws apply to celestial bodies and the Earth, and the circular motion of bodies is replaced by the motion along an infinite straight line, i. e., inertial. In this connection, Galileo's *Dialogues* are carefully and thoroughly examined, in which he appears not only as a brilliant scientist, but also as a Socratically minded philosopher. The discoveries of Galileo and Newton are correctly evaluated as the creation of new foundations of scientific theory as compared with those previous, and the reasons for the appearance of such new foundations are explained. The novelty of the article also lies in the fact that the success of Koyré's analysis is presented in the context of a dispute — a dialogue of the greatest scientific minds — of Aristotle and Plato, Descartes and Newton. Highly appreciating the achievements of A. Koyré, the author dwells on some of the shortcomings of his method: underestimation of social transformations and lack of attention to the reverse effect of science on philosophy. It also explains the limitations of the logical-deductive movement of thought in science, which determined philosophers, in particular, Kant, to come to the idea of the need to create meaningful logic, although an unknowable thing-in-itself appeared as the content.

**Keywords:** science, philosophy, revolution in science, A. Koyré, method, motion, Universe, Galileo, Newton.

## References

1. Drozdova, D. N. (2015), Alexandre Koyré in the Historiography of Science of the 20<sup>th</sup> century, *History of Philosophy*, vol. 20, no. 1, pp. 253–273. (In Russian)

2. Koyré, A. (1985), *Essays in the History of Philosophical Thought. On the Influence of Philosophical Concepts in the Development of Theories?*, Moscow: Nauka Publ. (In Russian)
3. Bibler, V.S. (1991), *From the Science of Knowledge to the Logic of Culture*, Moscow: Nauka Publ. (In Russian)
4. Arsenëv, A. S., Bibler, V. S. and Kedrov, B. M. (1967), *Analysis of an evolving concept*, Moscow: Nauka Publ. (In Russian)
5. Iampol'skaia, A. V. (2015), Truth in the Political Philosophy of Plato: Interpretations by Alexandre Koyré and Martin Heidegger, *History of Philosophy*, vol. 20, no. 1, pp. 232–252. (In Russian)
6. Valleriani, L. (2010), *Galileo Engineer*, Dordrecht, Heidelberg, New York: Springer.
7. Galilei, G. (1948), *The Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*, transl. by Dolgov, A., Moscow and Leningrad: OGIZ SSSR Publ. (In Russian)
8. Descartes, R. (1949), *Principles of Philosophy*, in: Descartes, R. *Works*, vol. 1, Moscow: Mysl' Publ. (In Russian)
9. Descartes, R. (1950), *Selected Works*, Moscow: Mysl' Publ. (In Russian)
10. Newton, I. (1915–1916), Mathematical principles of natural philosophy, *Izvestiia Nikolaevskoi morskoi akademii*, Petrograd. (In Russian)
11. Newton, I. (1954), *Opticks: or, A Treatise of the Reflexions, Refractions, Inflexions and Colours of Light*, transl. by Vavilov, S. I., Moscow: Gosizdat Publ. (In Russian)
12. Vavilov, S. I. (1945), *Isaac Newton, 1643–1727*, Moscow; Leningrad: AN SSSR Publ. (In Russian)
13. Cohen, I. B. (1980), *The Newtonian Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press.
14. Chimisso, C. (2008), *Writing the History of the Mind: Philosophy and Science in France, 1900 to 1960s*, New York: Ashgate Publishing.
15. Geroulanus, S. (2010), *An Atheism that is not Humanist Emerges in French Thought*, Stanford: Stanford University Press.
16. Guerlac, H. (1977), Newton and the Method of Analysis, in: Guerlac, H. *Essays and Papers in the History of Modern Science*, Baltimore; London: The John Hopkins University Press, pp. 193–216.
17. Koyré, A. (1939–1940), *Études galiléennes*, t. 1–3. Paris: Hermann.
18. Koyré, A. (1961), *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris: Gallimard.
19. Koyré, A. (1966), *Études de la pensée scientifique*, Paris: Gallimard.
20. Pisano, R., Agassi, I. and Drozdova, D. (eds) (2018), *Hypotheses and Perspectives in the History and Philosophie of Science. Homage to Alexandra Koyré 1892–1964*. Springer Verlag.
21. Sambelli, P. (2016), *The many lives of Alexandre Koyré*, Firenze: Olschki.
22. Stump, J. B. (2001), History of Science through Koyré's Lenses, *Studies in History and Philosophy of Science. Part A*, vol. 32, no. 2, pp. 243–263, [https://doi.org/10.1016/S0039-3681\(01\)00011-5](https://doi.org/10.1016/S0039-3681(01)00011-5)

Received: October 5, 2021  
Accepted: December 27, 2021

#### Author's information:

Tamara B. Dlugatsch — Dr. Sci. in Philosophy, Chief Researcher; [dlugatsch@yandex.ru](mailto:dlugatsch@yandex.ru)

# Michel Foucault and Antiquity: Between the philosophical historicism and the history of thought\*

A. V. Dyakov

St Petersburg State University,  
7–9, Universitetskaya nab., St Petersburg, 199034, Russian Federation

**For citation:** Dyakov A. V. Michel Foucault and the Antiquity: Between the philosophical historicism and the history of thought. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2022, vol. 38, issue 1, pp. 19–29. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.102>

Michel Foucault was well known as an epistemologist, historicist, and historian of thought. His analyses of ancient culture are a crucial moment for his doctrine of the becoming of the subject. The Foucaultian version of the ancient legacy in modern and contemporary Western culture shows clearly its aspects in the opposition of Pierre Hadot's doctrine. If Hadot accents the mystic mode of subjectivation, Foucault tends to the modes of dandyism and the esthetics of existence. At the same time, both of them belong to the same tradition in the history of the Western intellectual culture that traces the meaning of the human being in the perfectibility and concern of self. This article detects the roots of Foucaultian historicist position and origins of his conceptualization of the care of the self. The Foucaultian conceptualization mixes platonic concerns of the government of self, Nietzschean critics of Kantianism, and the Heideggerian approach to the philosophy of history, the sum of which in this case is radical historicism. As a result, Foucault proposes a contemporary version of the ancient practice of self and asserts the understanding of philosophy of the self. The author's theses is that the focus of Foucauldian philosophy is the care of self as the basic mode of subjectivation in the political and ethical realms of the Western culture.

*Keywords:* Michel Foucault, historicism, Pierre Hadot, care of self, subject, subjectivation, esthetics of existence, *parrèsia*.

Strictly speaking, the theme “Michel Foucault and Antiquity” is not so new. To be sure that this theme has high priority, it is sufficient to flip through the collected works published by Princeton University Press: *Rethinking Sexuality: Foucault and Classical Antiquity* [1], or Brendan Boyle's “Foucault Among the Classicists, Again” [2]. There is also Wolfgang Detel's fundamental work, *Foucault and Classical Antiquity* [3], after which there is little more to add. Nevertheless, regarding so ambivalent a figure as Foucault, it is always useful to undertake a series of theoretically important steps that suggest a new treatment of the original understanding of the same character and his oeuvre.

I suggest examining Michel Foucault's philosophy through the prism of his antiquity studies, and to appreciate anew the creative evolution of this French philosopher who revived the stoic tradition of self-attention. My thesis is: despite conventional wisdom about the exceptional roots of Foucault's philosophy (Foucault was a postmodernist in the line-

---

\* The article was prepared with the support of a grant from the Russian Science Foundation no. 21-18-00174 «Historicism as a paradigm of the humanities».

age of Kant and Heidegger who then overcame them through Nietzscheanism), Foucault represents the type of stoic philosopher whose genealogy is to be found in classic and later Antiquity. However, I do not intend to deny commonly-known facts about the influence of western philosophy on Foucauldianism. This influence developed across several decades and formed the theoretical corpus of Foucault's ideas. In the register of ethics, however, he remained a figure formed by ancient thought received through traditional catholic education and the philosophical reflection of Friedrich Nietzsche.

By the early 1980's Michel Foucault's thought underwent an important evolution. From researches of *epistemes* and the *archives* he turned to the problematic of power/knowledge, which led him to truly intractable questions about practices that produce and reproduce particular dispositives of power. The answer to that question was the multivolume edition *The History of the Sexuality*.

Foucault describes the line of his reasoning in the Introduction to *Use of Pleasure*: "After first studying the games of truth (*jeux de vérité*) in their interplay with one another, as exemplified by certain empirical sciences in the seventeenth and eighteenth centuries, and then studying their interaction with power relations, as exemplified by punitive practices — I felt obliged to study the games of truth in the relationship of self with self and the forming of oneself as a subject, taking as my domain of reference and field of investigation what might be called 'the history of desiring man.' But it was clear that to undertake this genealogy would carry me far from my original project. I had to choose: either stick to the plan I had set, supplementing it with a brief historical survey of the theme of desire, or recognize the whole study around the slow formation, in antiquity, of a hermeneutics of the self. I opted for the latter..." [4, p. 6].

That Foucault turned to the discursive practices of Antiquity gave rise to unfavorable criticism and still raises bewilderment: Foucault was not a specialist in Antiquity, he had little knowledge of Greek, therefore it had not much use for him; Foucault's work had come to a dead-lock, and his attempt to turn to the great ancient thinkers failed as well, etc. (all of that presents so as something ignominy is in reference to Plato or Marc Aurelius). I will try to show that Foucault's turning to the origins of western thought was a justifiable act in light of the ambitious research program of "the history of thought" as a part of his radical historicism.

The historian Paul Veyne, with whom Foucault often imparted his inventions, notes that "Foucault had a gift for discovering on his own, within no more than a few short months, everything about a particular culture or discipline. Like those polyglots who astonish us when they master a new language within a few weeks (even if they then forget it in order to learn yet another)" [5, p. 25]. This made it possible for him to feel secure in the area of ancient thought, as well as in the sphere of German ordoliberalism (the course "Birth of Biopolitics" [6]), where he was not a specialist, either.

The research program of the late Foucault became the pragmatics of discourse as the analyses of that what in some way or another touches the speaking subject and the meaning of his sentence (see the lecture of 12 January 1983). Although the "archeological" project of the 1960s was positivistic (Foucault himself named it a "happy positivism", and Paul Veyne noted that he was "a sceptic thinker who believed only in the truth of facts, the countless historical facts that fill the pages of his books" [5, p. 1]) and takes into consideration only the sentences in the frameworks of someone or other *episteme* (that was *really* spoken but not that could had spoken), now him engages in "the ontologies of

truth discourses”. Foucault takes interest in the formation-transformation of the subject of a sentence as an effect of this very sentence, moreover, in the dependence of the sentence’s meaning on the status of the speaker and situation. Thus, one sees the connection between the research projects of 1960s and 1970s here.

In 1983 Foucault’s course at the College de France was dedicated to problems of power, the precise government of self, and so on. The preceding works armed the philosopher with a set of tools that allowed him to avoid two extremities: the conception of power as domination and its disclosure as the simulacrum that he noted in the introduction to *The History of Sexuality*. In the limelight of his studies the “democratic man” as “man of desire” becomes the focus of his interest.

This formulation that returns in *The Use of Pleasure*, when Foucault considered the “democratic man” if Plato’s *Republic* through the prism of his “wishes”. In the second volume of *The History of Sexuality*, written contemporaneously with later courses at College de France, he says strictly that he sees his task as the actualization of a *genealogy* of the desiring subject, which means “to analyze the practices by which individuals were led to focus their attention on themselves, to decipher, recognize, and acknowledge themselves as subjects of desire, bringing into play between themselves and themselves a certain relationship that allows them to discover, in desire, the truth of their being” [4, p.5]. This permits the subject “the self government” that is necessary for “the government by others”. But if *The Use of Pleasure* researches the hermeneutics of desire, in his lectures Foucault turns to the hermeneutics of discourse, or rather discursive practices.

There is *parrèsia* at the center of his attention; *parrèsia* is the proposition of truth. This is a truth discourse, the different aspects of which Foucault so skillfully illustrates in the ancient texts. But the *parrèsia* interests him not as it is, but as the instrument of self government and government by others. *Parrèsia* is the result of possession by one’s own wishes and affects. And the faculty to possess oneself that achieves by the way of incessant exercises is nothing short of freedom, as Foucault writes in *The Use of Pleasure*. “The freedom that needed establishing and preserving was that of the citizens of a collectivity of course, but it was also, for each of them, a certain form of relationship of the individual with himself” [4, p. 79]. If the political constitution determines the form of the individual’s self-attitudes, then the individual’s freedom, considering as the individual’s power over oneself, is necessary for the state in general. This freedom “in its full, positive form it was the power that one brought to bear on oneself in the power that one exercised over others” [4, p.80]. Consequently, the exercise of political power demands power by oneself. The art of freedom is the game of power.

But the *parrèsia* is not only free speech. This is recognition in a double sense, as recognition of the state of things and as the confession. Paul Ricoeur, who runs along a parallel way and divaricates with Foucault, in his later work *The Course of Recognition* designs two means of this notion: active (to recognize something or someone) and passive (to be recognized or to claim recognition). Thereat Ricoeur supposes that “the potential philosophical uses of the verb to recognize can be organized along a trajectory running through its use in the active voice of its use in the passive voice” [7, p. 19]. Foucault exactly ensued this trajectory: the truth proposition permits to parresias to obtain recognition from others and to exert an influence on them.

Foucault was not the first analyst of the theme of “guiding by the soul”. Among his predecessors are Paul Rabow, the author of *Seelenführung, Methodik der Exerziten in der Antike* (1954), which treats similar practices of epicureans and stoics; Iseltraut Marten, the

author of the dissertation “Seneca and Spiritual Direction in Antiquity”, and especially her husband Pierre Hadot, who worked hand to hand with Foucault at the College de France. A propos, in 1982 Foucault spearheaded Hadot’s election to the College de France. Foucault infrequently avers to Hadot in his own books. (In the Introduction to *The Use of Pleasure*, he notes that conversance with Hadot’s works and intimate conversations aided him when operating with ancient texts, where he was not a specialist; and in his lectures of 1982–1983 he adverts delightedly Hadot’s contribution on the models of proseliting in Western culture [8, p. 216].) Meanwhile, they had many common items. Foucault read his texts and inquired for some expressions in the letters of Seneca to Lucilius, and perhaps their collaboration would be very productive, but Foucault’s death impeded it. However, Foucault carefully read Hadot’s book on spiritual exercises that he recommended for his audience at the College de France.

I consider that parallels between the late Foucault’s oeuvre and Hadot’s searching are rather interesting. Indeed, both of them are satisfied that the meaning of philosophy and its only ambition consist of self-transformation. Hadot uses the expression “spiritual exercises”, meaning the volitive personal practice destined for the individual’s self-transformation. But in spite of intuitive commonness, Hadot rejects the Foucauldian term “self practices”: we are not practicing ourselves, he says, we are practicing exercises that lead to self-transformation.

While on the subject of the platonic lifestyle, Hadot distinguishes three aspects: the ambition to exercise political influence, the tradition to discuss and to train, and intellectualism that departs from Socrates. All of these aspects we find in Foucault’s oeuvre, as he presents the corners of “*parrêsia* orthogone” (however don’t bind them with exclusively with platonic tradition): the influence, truth expression, rationality. There might be a fourth corner: personal courage, the readiness to risk. There is evidence of a clash of opinion between the two authors: “spiritual exercises” aims only to self-transformation, whereas “self-practices” suppose some declaration of personal qualities. Foucault emphasizes this aspect when he adverts to Pericles’ speeches Thucydides recital. At the same time both Foucault and Hadot are convinced that for the care of the others one needs to transform oneself. And the self-transformation consists in the care of the others.

Hadot admits two points in his distinction with Foucault. First, he was grounded in the ancient tradition not of “self practices”, but of aspirations to rise by oneself. Second, he supposes that the ethical model that applies to contemporary circumstances leads directly to dandyism. However, Foucault himself accepted it. Hadot emphasized that the philosophical act for Antiquity is not the reproduction of doctrine or the interchange of views between teacher and disciple, but in first instance and *par excellence* the art of living that involves all of human existence. “...Philosophy... appears in the first place, as a therapeutic of the passions... Each school had its own therapeutic method, but all of them linked their therapeutics to a profound transformation of the individual’s mode of seeing and being” [9, p. 83]. The ancient philosophical schools, Hadot says, agree that the human that is in the grip of passions is not himself, and that he can arrive to his rational nature through the agency of spiritual exercises.

The philosophy of the Hellenistic age, according to Hadot, is primarily and essentially A lifestyle, i. e. both and certain moral behavior, and the mode of self-transformation. Philosophy is love of wisdom, and wisdom is not simple enough to permit to recognition, but it forces the lover of wisdom to exist in another mode. The involvement in wisdom pro-



vides tranquility of the soul, internal freedom, and the awakening of the self as the part of the universe. Philosophy for Antiquity is not a far-fetched idea, but primarily an activity.

Foucault agrees with Hadot in most of the above-mentioned moments. In his lectures of 1983, he emphasized that in Plutarch's text we detect that Plato is not the only theorist, and not so much the tutor as the *parresias* who practices exposing to the direct the speaking of truth, because his philosophy makes him such. To Hadot the central moment is the transformation of the philosopher soul, as well as the soul of he who *a fortiori* becomes the philosopher in his life. To Foucault what is essential is the other — how exercising the influence on the disciple's soul, whether it be the respectful listener or the bloody-minded tyrant. He is interested in the influence, i. e. the intervention of power. Although Hadot renders homage to the political register of the philosophical practice, he considers its main effect not the constitution of the powers of discourses, but the formation of the philosophical lifestyle.

Hadot himself resumed the similarity of his own ideas with Foucault's. They agree with one another in the idea of philosophy as lifestyle and art of life. However, Hadot disagrees with Foucault's expression of "the esthetics of life", because the contemporary sound of "esthetics" is totally unlike the ancient "beauty". Furthermore, he says, ancient philosophers sought so much *beauty* as *goodness*. Thus, Hadot prefers to speak not about "the self culture", but about the "self-exceeding", sure in Antiquity that was not the case of creation of self as the masterpiece of art. It is Hadot's opinion is that Foucault too obstinate centralizes of the "self" (*soi*). That what he called "the self practices", i. e. the movement of interiorization, is inseparable from the ascension to the highest psychical level, from the exteriorization and the universalization. "What I am afraid of is that, by focusing his interpretation too exclusively on the culture of the self, the care of the self, and conversion toward the self — more generally, by defining his ethical model as an aesthetics of existence — M. Foucault is propounding a culture of the self which is *too* aesthetic. In other words, this may be a new form of Dandyism, late twentieth-century style" [9, p.211].

Hadot's historical objections are that of philosophical practices of Stoics and Platonists are not reduced to the "self culture", but had as a main goal the sense of unity with the entire universe and from this perspective transforms the sensation of the self. Foucault ought to look attentively to the Epicureans, whose innormative ethics would fit him if was not for difficulties with integrating hedonism in Foucault's scheme of the use of pleasure. The cause of that, according to Hadot, is that Foucault not only proposed an historical analysis, but attempted to develop a model about contemporary man. So, the discord of Hadot and Foucault are the discord of ecologism and dandyism.

Hadot designates the goal of his effort: to see the Universe as a Whole and therefore mankind as a Whole, where there exists not the only one but the other. His ambition leads not only to a dissipation of the I in the cosmic, but also to the possibility to appeal to the other. Perhaps he wrongly reproaches Foucault in the excessive concern on the I, sure that the Foucauldian "self-concern" initially supposes the meeting with the other as guided, "gouverné"; the self-transformation, the government by self is the first step to the government by others. Foucault struggled with this task of appealing to other rather more successfully than Hadot, who needs a long ambiguous demarche. In his book on Plotinus he wrote: "Here we have the whole paradox of the human self: we only are that of which we are aware, and yet we are aware of having been more fully ourselves precisely in those moments when, raising ourselves to a higher level of inner simplicity, we lose our self-awareness" [10, p.32]. According to Foucault, we are not only those, whom we represent

ourselves; we rather experience becoming, taking care of this becoming. Here one could mention Lacanian missing subject, whose gaping induces us to take care of its creation. Hadot says that philosopher strives to miss his I in the ecstatic states. Since his vaunted “death of the subject”, Foucault claims, that this *I* exists as neither an entity, nor a trans-historical universal, but may be obtained as a result of the certain efforts. To put it in a nutshell, while Hadot is anxious about to break up with *I* (at any rate, as with self-sufficient and non-correlating with some Absolute), Foucault is striving to acquire *I*. These practices are not opposite to one another, on the contrary, they are two sides of one and the same gesture, so there is no serious contradiction between these two philosophers.

Another figure that must be mentioned in the connection of later Foucault's oeuvre is Paul Veyne, for whom Foucault, during his works on his last volumes of *The History of Sexuality*, recounts by night what he discovered by the day, and whereof *The Use of Pleasure* says: “He knows what the true historian's search for truth is about, but he also knows the labyrinth one enters when one sets out to trace the history of the games of truth and error. He is one of those individuals (rare nowadays) who are willing to face the hazard that the history of truth poses for all thought” [4, p. 8]. Indeed, Veyne splits with Foucault in his interest of the history of truth and his anti-phenomenological approach (both cases are historicist acts). The self-practices do not proceed from some self-sustained instance like the *cogito*; they establish the instance that always depends of the form of its recognition. There are not universals in the history of truth. But the phenomenology has one more sin (that is just the other side of what Veyne was talking), that Paul Ricoeur noticed: “What for sociologist comes first as given, is last for the phenomenologist as constituted” [7, p. 156]. Foucault's “happy positivism” lets him to see the Social as given primarily, but not as constituting in terms of the capabilities of reason, i. e. as the historical fact, as the “rarity” (the expression of Veyne), but not as the universals. He is not engaged in interpretation, he admits for the researcher the right to interpret, but he never forgets that there are texts as they are behind any interpretation. The last engages Foucault, that lets Veyne talk of his “hermeneutic positivism” [5, p. 31]. (Foucault shows clearly the essence of his “hermeneutical positivism” in his course “The Birth of Biopolitics”: “...Instead of deducing concrete phenomena from universals, or instead of starting with universals as an obligatory grid of intelligibility for certain concrete practices, I would like to start with these concrete practices and, as it were, pass these universals through the grid of these practices” [6, p. 3])

Finally, it is very interesting to appeal to the course that was given by Heidegger in 1942-1943 and published in German in 1982. I am referring the course dedicated to Parmenides. Probably Foucault was not acquainted with this text, but Heidegger develops ideas that he continually exposed in his earliest works and, for sure, was well known to Foucault. In the first instance, there is a striking similarity between the Heideggerian understanding of *aletheia* as non-understatement, and the Foucauldian reading of *parrêsia* as *dire-vrai*, the speaking of truth. In both cases the truth is not the only information about some real state of affairs, but the active process that touches the same essence implicated to the individual. It is no coincidence that Heidegger insists that ever since the Empire, the polarity of non-understatement was not the understatement but the falsity, so that the truth was understand as the non-falsity. In the same way Foucault insists the platonic idea that in the bad, degenerate democracy the polarity of parrhesiastic speaking of truth is not its ignorance or suppression, but the utterance of flattering speeches that are agreeable to the tyrant or the plebs. The polarity of the “good” *parrêsia* is the ignorance of truth or the inability to pronounce it.



Heidegger accused Nietzsche of comprehending the Greek world in the Roman manner, i. e. properly in modern style, and asserts that “since the time of the *Imperium*, the Greek word ‘political’ has meant something Roman” [11, p.45]. The point is that, Heidegger says, in following the Roman, the West considers the false as the polarity of the true. The Hellenic *aletheia* since Plato turns into “correctness”, however the same Plato and even Aristotle still reserves the meaning of *disclosure* that was later entirely loosed, so in Nietzsche’s texts *veritas* becomes “the rightness”. Justice is “the fundamental form of the will to power”, and “the will to power... is in essence command” [11, p.53]. Foucault himself is not so far from this idea, therefore Heidegger’s accusation against Nietzsche indirectly involves him. But really he loosed *aletheia* as the non-suppression? Rather he did, and rather consciously.

Apparently Foucault would agree with Heidegger in that “History’, conceived essentially, that is, thought in terms of the ground of the essence of Being itself, is the transformation of the essence of Being itself, is the transformation of the essence of truth” [11, p.55]. Or rather Foucault would admit the second part of this assertion, because the idea that history may be comprehended on the basis of an entire foundation of being hardly seems to him a fortunate idea. The same as for the speculation of “exceptional events”, when history seems to stop, and these very occasions appear to be “triggers for history”. As we already talked following P. Veyne, Foucault treats the “rarities” strictly eventful, or positivistic. Just as Heidegger suggests to treat the events as the destiny or fate. That is precisely his historicism.

However, both Heidegger and Foucault reject what was named “historiographic” comprehension of history, wherein any epoch, except our own, conceives to be irrevocably gone and left just some certain universals after itself. “The obeisance before the ‘eternal values’ of past cultures is the basic form in which historiographers take leave of history without experiencing it at all and destroy all sense for tradition and dialogue” [11, p.113]. This is precisely the history that Foucault tried to murder — in strong expression of Sartre who asserts this position. He is not the historian *sensu stricto*, he is an historicist *sensu lato*.

The “non-suppression” whereof Heidegger speaks is a strictly metaphysical concept. However, its metaphysic just permits an approximation to the Greeks and to comprehend them not through the prism of the posterior Hellenism or the imperial conscience, but indirectly. Foucault attempts the “primordial” in the history of thought. For Heidegger this is the sort of hermeneutics which is Foucault’s starting point. Foucault does not believe in our capability to inspect the world and ourselves through the eyes of IV century A. C. Greeks. He offers to take into account only what the Greeks had left for us, paying no attention to the other. More that this turns out to be the intellectual’s fantasy. Foucault offers “the hermeneutic of subject”. He searches in the history of thought not for the “primordial”, but for “revolving” points. “It seems to me that the stake, the challenge for any history of thought, is precisely that of grasping when a cultural phenomenon of a determinate scale actually constitutes within the history of thought a decisive moment that is still significant for our modern mode of being subjects” [8, p.9].

The “self-concern” is nothing short of the translation of the Greek *epimeleia heautou*. The question is not only of self-transformation, as Hadot says, but a certain guiding by the self, by one’s own behavior and the lifestyle. For certain, the self-concern motivates the philosopher to abandon what leads to wealth and power, as did Socrates, for example. Or, vice versa, he dips into the political life while neglecting its risks, as did Socrates’ student

Plato when he was anxious not to turn to the pure *logos*. Thus “the need to be concerned about the self is linked to the exercise of power”. Even more, “care of the self: the point at which the notion emerges is here, between privilege and political action” [8, p. 36]. Herein is the important concept of *parrêsia*: the capacity to speak truth is given by right of nativity and is a citizen of privilege, but at the same time this is a political activity pregnant with risk but permits to lug away the others. Foucault permanently emphasizes both of these moments. Although this is the privilege, it can be neglected if the political life of the State was abandoned; in any case you don’t run the risk, but don’t care by yourself. The philosopher who does not interrupt politics becomes pure discourse. Self-concern is not the only charge on the one’s own soul; it makes individual not the same like others. And the individual who care by self is capable to affect on others, to lug away the others, to rule by the others.

Foucault persistently emphasizes Plato’s idea that philosophy shouldn’t directly interrupt politics, but should speak the truth about politics and political figures, because it needs politics as the examination of its reality and must to speak truth about politics and political figures. As a result, the philosophizing subject and the subject that engages in politics must congregate into identity. Philosophy that does not must transform into politics. And political people who do not must turn to theoretical philosophy and neglect to neglect the present day. Here Jean-Luc Nancy’s formulation is relevant: “... This horizon — that of political philosophy in the fullest sense (not as the “philosophy of politics” but the philosophy as politics) — might very well be what points to the singular situation where our history gets under way and, at the same time, blocks access to this situation. Or instead, this horizon might be that which, in the course of its history, gives an indication of its own deconstruction and exposes this situation anew in another way. “Philosophy and politics” is the exposition of this situation. But it is a disjunctive exposition, because the situation itself is disjunctive” [12, p. 23]. Foucault shows lightly that our historical situation, in spite of its unique character, has Greek roots. “Philosophy and politics” are really a disjunction. Philosophy will no longer to be philosophy if its turns into politics. The politics turns out unable, if it is reduced to philosophy or if the political person will examine his own acts by philosophy. However, the core of philosophy and politics constitutes the core of our historical situation, as we know at least since Kant’s age, when there arose this situation that asked itself a question on its own essence.

In 1984 Foucault emphasized the fact that he discussed before, but not yet began considering as the main in the process of subjectivation, that is speaking of truth demands one’s personal courage. Of course, this was discussed in 1983. It is clear that it takes great courage to stand face to face with the tyrant or the corrupting crowd and throw at them the offensive and wounding truth. In another words, speaking truth raises a question about the State constitution that makes this speaking possible or, vice versa, impossible, as well a question on the personal *êthos*, on the moral formation of subject (more precisely, on the individual’s formation in the moral subject), i. e. on that virtue that let him speaking courageous the truth in spite of the dangers that can be followed by that. The question of the political constitution that poses a philosophical space in its turn raises questions of the *parrêsia* and *êthos*. Finally, the question of *êthos* presupposed questions of the political sphere and of the possibility to speaking truth. Thus, in Foucault’s last course, the diad *parrêsia* / *politeia* turns into the triad *parrêsia* / *politeia* / *êthos*. Foucault returns to the ethical problematic — to the problematic of self-concern — and provides it through the

registers of knowledge and power. And it is true that the care of the self was inseparable from the care of others since Antiquity.

Foucault entitled his last course “The courage of truth”. Here he offers the project of the new history of philosophy that must be not a history of doctrines, but of lifestyles. If in the first part of “The Government of the Self” (the 1983 course) Foucault placed an accented on Plato’s idea of the impossibility of philosophy as a fundamental discourse, but only as a history of philosophy, now we achieved a substantial addition: philosophy must be (in any case, it may be) the history of the esthetics of existence. We can say that Foucault takes seriously Lucian’s joke (in his “Philosophies for Sale”), and that was beginning as the research oriented on the construction of the ontology of desire transformed into the ethical practice, in many ways similar both to the ancient parrhesiastic practice and, on the other side, to esthetical self-modeling of the XIX century in the spirit of Baudelaire and Wilde.

I suppose it would not be overstating the case to say that Foucault’s analysis of traditions of ancient thought — Platonism, cynicism, stoicism — has a hard anti-democratic character. Democracy is not the government of the majority (that is plainly impossible), but government on behalf of the majority. However, this majority conducts a bad lifestyle and does not care about its own salvation; on its own, corporal and spiritual health and doing its own life are glorious. Therefore, there is not nothing good in democracy, if the best citizens (who always are the minority) does not lug away the majority. But the majority always strings along with the worst, who humor its weaknesses and depravities and are not upset it by their convictions and appeals. Thus, the best men (i. e. those who care about the self and others) always happens to be adversaries of democracy. The alternatives of this last are monarchy (government of the superior or who listens to the councils of superiors) or the aristocracy (government of superiors that translates through the right of the birth). Superiors appeal to the other life whose horizon is the other world, that may be comprehended in different ways.

The execution of the best of man — Socrates — by Athenian democracy was explained thus since Antiquity. The first in the series of authors that treats democracy as power of the worst under the best was Plato, who noted fairly that in democracy the worse lugs away the crowd, because they know how to flatter them. Aristotle tried to resolve this problem in another register: is it necessarily that the worse are the most poor and the best are the most wealthy? His answer was negative: not necessarily. The naïve Nietzscheanism claims to define these worse men as men with the lack of will to power; Nietzscheanism in deleuzian treatment — as a men reactive par excellence. However, Foucault himself apparently does not accept any of this.

It appears that he was inclined to contemplate the death of Socrates in different registers. First, in the moral register, where Socrates by his life and death establishes as a virtue individual, as a man of truth, and ultimately — as a man of *parrèsia*. He turns out to be the best because he stays in truth, different from the lives of fellow citizens (who appear in for most part to be the worst) — this is a different life, emphasizes Foucault. Second, in the political register where the death of Socrates appears as evidence of the transformation of good democracy into bad. Within good democracy and even within tyranny, this great man carries out the mission sent by the gods, motivating people to care by the self, and within the bad democracy he was executed. Third, in the register of ethics: for the life of Socrates was a truly beautiful life: Socrates makes himself to be a piece of art. And here takes its rights/ tales its place a very important for Foucault topic of the esthetics of existence, that lets him draw a line from Antiquity to Modernity.

Foucault can mistakes about this or that phenomenon of the Ancient culture or to exaggerate its values. And the principal concept of the late Foucauldian work — “the care of self” — that pretending on the radical and maybe unprecedented in the western science rupture in the domain of thought ontology, at the same time has rather shaky fundament. At the same time an acquaintance with his texts can change the reader’s view, but it won’t let him to use Foucault’s “methodology” because there is not anything methodological there. There is an assemblage of research methods and procedures that perpetually changes in terms in terms of the Foucauldian analyses’ goals and tasks and the objects of the Foucauldian analyses. It means that any analyst following Foucault must elaborate his own view and methodological orienting points.

The history of thought is not the same as metaphysical speculation; it develops by its own implicit principles, and the principal is here to decide the valid methodological perspective that lets to see not the reflection of its own discourse but the reality of researching dispositives. For the principal enemy for the researcher is the seduction to see his own epoch in others. Michel Foucault hopefully avoids this seduction that he called “the lucky positivism”. This “lucky positivism” bears fruit: Foucault succeeds to elude the univariate and plain representation of the reality of the Ancient culture; more importantly, he succeeds to elude any “culturology” when he permanently moves in the ontological horizon; and finally, he sets the style of the analysis that cannot to be repeat literally and to use as a working grill, to increment mechanically the material of researching, but serves itself as the index of the creative perspective. Herein is the grandeur of Foucault and his uniqueness.

## References

1. Larmour, D.H.J., Miller, P.A. and Platter Ch. (eds) (1997), *Rethinking Sexuality: Foucault and Classical Antiquity*, Princeton (NJ): Princeton University Press.
2. Boyle, B. (2012), Foucault Among the Classicists, Again, *Foucault Studies*, no. 13, pp. 138–156.
3. Detel, W. (2005), *Michel Foucault and Antiquity. Power, Ethics and Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
4. Foucault, M. (1990), *The Use of Pleasure. The History of Sexuality*, vol. 2, transl. by Hurley, R., New York: Vintage books.
5. Veyne, P. (2010), *Foucault: His Thought, His Character*, transl. by Lloyd, J., Cambridge: Polity Press.
6. Foucault, M. (2008), *The Birth of Biopolitics: Lectures at the College De France, 1978–1979*, London: Palgrave Macmillan.
7. Ricoeur, P. (2005), *The Course of Recognition*, transl. by Pellauer, D., Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
8. Foucault, M. (2005), The Hermeneutics of the Subject, in: Foucault, M., *Lectures at the Collège de France, 1981–1982*, transl. by Burchell, G., New York: Palgrave Macmillan.
9. Hadot, P. (1995), Philosophy as a Way of Life, in: Davidson, A. I. (ed.), *Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, transl. by Chase, M., Oxford: Blackwell.
10. Hadot, P. (1993), *Plotinus or the Simplicity of Vision*, transl. by Chase, M., Chicago: Chicago University Press.
11. Heidegger, M. (1992), *Parmenides*, transl. by Schuwer, A. and Rojcewicz, R., Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
12. Nancy, J.-L. (2000), *Being Singular Plural*, transl. by Richardson, R. D. and O’Byrne, A. E., Stanford (Cal.): Stanford University Press.

Received: May 5, 2021

Accepted: December 27, 2021

Author’s information:

Aleksandr V. Dyakov — Dr. Sci. in Philosophy, Associate Professor; a.diakov@spbu.ru

## Мишель Фуко и античность: между философским историзмом и историей мысли\*

А. В. Дьяков

Санкт-Петербургский государственный университет,  
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

**Для цитирования:** *Dyakov A. V. Michel Foucault and the Antiquity: Between the philosophical historicism and the history of thought // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38. Вып. 1. С. 19–29. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.102>*

Мишель Фуко хорошо известен как эпистемолог, историцист и историк мысли. Обращение к античной культуре является ключевым моментом в его доктрине становления субъекта. Фукольдиданская версия античного наследия в современной западной культуре отчетливо демонстрирует моменты его расхождения с концепцией Пьера Адо. Если Адо делает акцент на мистическом аспекте субъективации, то Фуко склоняется к дендизму и эстетике существования. Однако в то же время оба они принадлежат к одной и той же традиции в истории западной интеллектуальной культуры, усматривающей смысл человеческого существования в достижении совершенства и заботе о себе. Основанием позиции Фуко, в перспективе ведущей его к закономерному расхождению как с позицией Адо, так и с традиционной историографией, служит оригинальная версия историзма, критически преодолевающая историзм классической эпохи и ориентированная на ницшеанство. В статье выявляются истоки позиции Фуко и корни предложенного им типа концепта заботы о себе. В концепте Фуко смешиваются платонические идеи об управлении собой, ницшеанская критика кантианства и хайдеггерианский подход к изучению истории философии, общей суммой которых в его случае является философский историзм. В результате Фуко предлагает современную версию античной практики заботы о себе и предлагает свое понимание философии самости. Автор выдвигает тезис о том, что в центре философии Фуко помещается концепт заботы о себе как основного способа субъективации в политической и нравственной областях западной культуры.

**Ключевые слова:** Мишель Фуко, историзм, Пьер Адо, забота о себе, субъект, субъективация, эстетика существования, парресия.

Статья поступила в редакцию 5 мая 2021 г.;  
рекомендована к печати 27 декабря 2021 г.

Контактная информация:

*Дьяков Александр Владимирович* — д-р филос. наук, доц.; [a.diaikov@spbu.ru](mailto:a.diaikov@spbu.ru)

---

\* Статья подготовлена при поддержке гранта РНФ № 21-18-00174 «Историзм как парадигма гуманитарных наук».

## Раскол в постнеклассической рациональности

Ю. В. Лоскутов

Пермский государственный национальный исследовательский университет,  
Российская Федерация, 614068, Пермь, ул. Букирева, 15

**Для цитирования:** Лоскутов Ю. В. Раскол в постнеклассической рациональности // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38. Вып. 1. С. 30–41. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.103>

В онтологическом, эпистемологическом, социально-практическом и этическом аспектах демонстрируется невозможность сосуществования сложной идеи человекомерности со сложной идеей нелинейности в «твердом ядре» постнеклассических исследовательских программ. Идея человекомерности, с необходимостью обладающая в постнеклассической науке реальным парадигмальным статусом, серьезно ограничивает мировоззренческие представления о нелинейности в пользу линейных концепций. Претензия мировоззренческой идеи нелинейности на парадигмальный статус в постнеклассике приводит к утрате совместимости этой идеи с идеей человекомерности, что свидетельствует о безосновательности указанной претензии. В онтологическом аспекте человек рассматривается как результат и условие продолжения линейного мирового процесса. В эпистемологическом аспекте отмечается недостаточность любой редукционистской познавательной стратегии для обеспечения единства человеческого знания, а также констатируется незрелость сегодняшнего состояния социальной синергетики. В социально-практическом аспекте проект как основной вид линейной деятельности, занимающей центральное место в человеческой культуре, противопоставляется игре как основному виду нелинейной деятельности. При этом отмечается антипроектный характер опоры на нелинейные процессы. В этическом аспекте рассматривается несовместимость постнеклассической рациональности с этическим релятивизмом, закономерно проистекающим из претензии идеи нелинейности на парадигмальный статус. Присутствующая в «твердом ядре» постнеклассических исследовательских программ сложная идея человекомерности может быть защищена различными элементами: с одной стороны — акцентом либо на исследовании линейных процессов, либо на исследовании нелинейных процессов (с помощью «мягкого», не парадигмального варианта идеи нелинейности); с другой — посредством либо синергетики, либо конкретно-всеобщей диалектики.

*Ключевые слова:* постнеклассическая рациональность, человекомерность, нелинейность, социальная синергетика, диалектика, практика.

### Постановка проблемы

Основные черты концепции постнеклассической рациональности были достаточно ясно сформулированы основоположником этой концепции В. С. Стёпиным. Тем не менее содержание постнеклассической рациональности является сегодня научной проблемой. Привнесение различными авторами некоторых специфических дополнительных характеристик в указанную концепцию породило в ней внутренний теоретический раскол. Данная статья выявляет факт этого раскола и анализирует возможности его преодоления.



В содержании концепции постнеклассической рациональности можно выделить два различных, пусть и во многом взаимосвязанных, комплекса идей.

Первый комплекс, который можно обозначить как сложную идею человекомерности, был выдвинут В. С. Стёпиным. Центральной составляющей этого комплекса служит онтологическая идея человекомерного («человекоразмерного») характера сложных саморазвивающихся систем как объектов науки постнеклассического типа. Поскольку человек актуально или потенциально является ключевым элементом этих систем, постольку любая адекватная человеческой реальности стратегия практического преобразования таких системных объектов предполагает экспликацию постнеклассической рациональностью связи внутринаучных целей с целями и ценностями социума [1, с. 634]. Такая социологическая, социально-философская и аксиологическая экспликация возможна в том числе и потому, что субъекты постнеклассической науки не абстрактны — это человеческие индивиды, обладающие конкретным местом в человеческой истории и разнообразными социальными связями. При этом «объективно истинное объяснение и описание применительно к “человекоразмерным” объектам не только допускает, но и предполагает включение аксиологических факторов в состав объясняющих положений» [1, с. 631]. Идея человекомерности представляет собой парадигмальную, обязательную для постнеклассической рациональности систему онтологических, эпистемологических, социально-философских, аксиологических, этических и частно-научных представлений. Нет никаких сомнений в том, что идея человекомерности должна входить в содержание «твердого ядра» любой постнеклассической исследовательской программы, ибо без фундаментального влияния идеи человекомерности успешное научное исследование сложных саморазвивающихся систем просто невозможно.

Второй комплекс идей в рамках концепции постнеклассической рациональности можно обозначить как сложную мировоззренческую идею нелинейности. Данный комплекс исторически связан главным образом с мощным влиянием синергетики на постнеклассическую рациональность. В своем «мягком» варианте мировоззренческая идея нелинейности включает в себя следующие компоненты: а) многовариантность путей эволюции; б) наличие выбора из альтернативных путей и определенного темпа эволюции; в) необратимость эволюционных процессов; г) периодическое чередование различных стадий протеканий процессов (усиления и ослабления интенсивности процессов, стягивания к центру и растекания от него, эволюции и инволюции, интеграции и частичного распада)» [2, с. 238]. Эта «мягкая» мировоззренческая трактовка нелинейности согласуется с сегодняшней, во многом линейной, научной картиной мира, и потому данная трактовка, будучи согласованной также и с идеей человекомерности, вполне успешно может использоваться для формирования «защитного пояса» той или иной постнеклассической исследовательской программы. Следует специально подчеркнуть то, что времена лапласовского мировоззренческого детерминизма давно прошли, и сегодня просто глупо «воевать» с нелинейностью как таковой, с нелинейностью в любых ее проявлениях. В силу природы сложных саморазвивающихся систем, представления о нелинейных процессах обязательно должны присутствовать в постнеклассической рациональности, но строго в контексте идеи человекомерности, в контексте представлений о линейных процессах, т. е. в качестве не основной, а дополнитель-

ной философской идеи, имеющей четко обозначенные границы своего научного и практического применения.

Однако под вывеской постнеклассики сегодня существуют и довольно распространенные представления о парадигмальном, самодовлеющем значении нелинейного мировоззрения в деле обеспечения успехов постнеклассической рациональности, т. е., по сути, о присутствии мировоззренческой идеи нелинейности в «твердом ядре» постнеклассических исследовательских программ. При этом парадигмальные претензии мировоззренческой идеи нелинейности неизбежным образом дополняют и трансформируют саму эту сложную идею, порождая «жесткий» вариант ее содержания.

В данном «жестком» варианте к уже упомянутым представлениям о нелинейности добавляются следующие. Прежде всего, не только эпистемологическое рассмотрение нелинейности в качестве ключевой, парадигмальной идеи постнеклассической рациональности, но и, в связи с этим, онтологическое рассмотрение нелинейности в качестве атрибутивной характеристики мироздания [3, с. 31; 4, с. 134; 5, с. 41, 126], из чего следует и признание неопределенности в качестве атрибута как мироздания, так и научного мышления [6, с. 53]. В связи с убежденностью в атрибутивном характере нелинейности заявляется нелинейность развития в целом — линейные процессы провозглашаются всего лишь частными проявлениями нелинейных процессов [3, с. 32; 6, с. 52]. Кроме того, признание идеи атрибутивного характера нелинейности и неопределенности влечет за собой признание идеи равновозможности (или даже равнозначности) различных вариантов развития систем [5, с. 126; 6, с. 57; 7, с. 70]. Время от времени к указанным релятивистским идеям закономерно добавляются представления о деструкции в постнеклассической рациональности концептов «объект», «субъект» [8, с. 138], «истина» и вообще о принадлежности постнеклассической рациональности к культуре постмодерна [9, с. 29–30]. Помимо перечисленных онтологических, эпистемологических и культурологических воззрений, сложная идея нелинейности в ее «жестком», парадигмальном варианте включает в себя также некоторые специфические социально-практические и этические представления, о которых речь пойдет далее.

Тезис этой статьи состоит в утверждении невозможности сосуществования сложной идеи человекомерности со сложной идеей нелинейности в «твердом ядре» постнеклассических исследовательских программ. Как только идея человекомерности получает в постнеклассической науке реальный парадигмальный статус, так сразу же она серьезно ограничивает представления о нелинейности в пользу линейных концепций. Как только идея нелинейности начинает претендовать в постнеклассике на парадигмальный статус (как будет показано далее, это всего лишь неосновательные претензии), так сразу же она утрачивает совместимость с идеей человекомерности. Аргументация указанного тезиса разворачивается в онтологическом, эпистемологическом, социально-практическом и этическом аспектах.

## **Онтологический аспект**

В онтологическом аспекте проще всего разобраться с постулированием неопределенности в качестве атрибутивной характеристики мироздания. Те, кто считают неопределенность атрибутом объективной реальности, попадают в ло-



вешку «парадокса лжеца»: «мир в своей сути неопределенен — и это совершенно определено». «Чистая», абсолютная неопределенность невозможна. На самом деле неопределенность является всего лишь стороной определенности как одной из ключевых характеристик мироздания. Некоторая неопределенность может характеризовать только отдельные, конечные процессы. Определенность же характеризует единый, закономерный мировой процесс, взятый в целом, что доказывается наличием простейших частных закономерностей. В неопределенном мире не могла бы существовать никакая закономерность, даже весьма элементарная.

Отрицание атрибутивного характера неопределенности — это частный случай неприменимости логически отрицательных понятий для обозначения атрибутов объективной реальности [10, с. 63–68]. Соответственно, и нелинейность — это не атрибут мироздания, а всего лишь «обратная сторона», «свое иное», антитезис линейности. Интерпретация мироздания лишь как набора нелинейных сред оставляет «в тени» иерархию системных объектов, образующих Вселенную [11, с.10]. Эта иерархия организована линейным процессом — единым закономерным мировым процессом. Наличие человекомерности у сложных саморазвивающихся систем онтологически обусловлено особым местом человека в указанном линейном процессе. (В качестве части последнего линейным характером обладает также и единый закономерный исторический процесс развития человечества.) Единый закономерный мировой процесс линеен потому, что последовательность, в которой возникают основные формы объективной реальности (физическая, химическая, биологическая, социальная), не является произвольной ни априори, ни апостериори, но, напротив, является строго определенной. Эта последовательность, образующая мировую иерархию форм объективной реальности, не только «попарно» объясняется междисциплинарными физико-химическими, биохимическими и социобиологическими исследованиями, но и детерминирована общей «сквозной» закономерностью [12, с. 39-45]. Линейная природа наиболее фундаментального мирового процесса означает не отсутствие нелинейности, а подчиненный, вспомогательный характер последней, когда саморазвивающаяся система может переходить на следующий — строго определенный — этап своего развития различными путями и в различное время. Случайность выбора того или иного из путей развития в точке бифуркации выступает формой проявления необходимости движения саморазвивающейся системы к новому, более сложному этапу. Вопреки традиционному синергетическому подходу необходимость и случайность не являются равноправными элементами бытия — если бы они были равноправны, то существующая в действительности направленность развития была бы невозможной [13, с. 71]. Конечно, наличие процесса мирового развития не означает, что он происходит везде равномерно. Однако если какая-либо из подсистем саморазвивающейся системы приходит к краху или просто не достигает следующего уровня сложности, то это обстоятельство отнюдь не отменяет общего процесса усложнения (а нередко оно даже обуславливает последний). Эволюционная онтология не только объясняет существование феномена человекомерности, но и свидетельствует в пользу доминирования линейности над нелинейностью.

## Эпистемологический аспект

В эпистемологии существуют два взаимодополняющих способа изучения единого, закономерного мирового процесса — «снизу вверх», начиная с исследования природных (физических, химических, биологических) его результатов и заканчивая человеческим обществом (редукционистская стратегия), а также «сверху вниз», начиная с исследования интегральной природы человека, аккумулирующего в себе содержание всех более простых форм объективной реальности (элевационистская стратегия) [14, с. 399]. Для синергетики характерны обе эти стратегии, но при ведущей роли редукционизма. Последняя обусловлена тем, что синергетика была создана с помощью теоретических моделей, построенных в ходе изучения неживой природы. Стремление многих представителей синергетики унифицировать научную методологию с помощью этих моделей вызывает возражения со стороны тех ученых, которые склонны подчеркивать иерархическое устройство мироздания и качественную специфику его более сложных уровней [2, с. 55–56]. Конечно, в отличие от науки XVII–XVIII столетий, пронизанной механицизмом, синергетика не является онтологическим редукционизмом, но ее методологический редукционизм живо напоминает исторические образцы науки классического, а отнюдь не постнеклассического, типа.

Какая эпистемологическая стратегия — редукционистская или элевационистская — должна стать ведущей в деле объединения научного знания? В более сложном актуально присутствует качество более простого, но в более простом актуально отсутствует качество более сложного. Физическое актуально присутствует в социальном, и потому можно корректно исследовать физический мир «сквозь призму» человеческого общества. Однако в физическом мире актуально отсутствует социальное качество — и потому невозможно концептуализировать последнее с помощью физических моделей. «Слепота» традиционной редукционистской синергетики к проявлениям социального качества иногда приводит ее сторонников к нелепым идеям — например, Э. Янч (E. Jantsch) без каких-либо оговорок сводит экономические процессы к социобиологическим [15, р. 174]. Таким образом, два «входа» в научное исследование сложных саморазвивающихся систем — физический и антропосоциальный, — которые предлагает Э. Морен (E. Morin) [16, с. 322], не являются равноценными. Для действительного объединения наук подходит только стратегия, обладающая в конечном счете элевационистским типом — с доминированием антропосоциального «входа». Соответственно, претензия синергетического методологического редукционизма на ключевую роль в объединении наук является во многом бесосновательной.

Эта бесосновательность порождает вполне очевидную общую неудачу применения редукционистских, сугубо нелинейных вариантов синергетики в социальных и гуманитарных науках, т.е. в науках, задающих стандарты человекомерности. Обладая концепциями среднего уровня обобщения, нелинейная социальная синергетика не имеет своей метатеории, сопоставимой с линейными социальными метатеориями марксизма и постиндустриализма. Даже сторонники социальной синергетики признают то, что ее рассуждения нередко имеют характер гипотетического достраивания [17, с. 32], что в них используются в основном метафоры (нестрогие аналогии) и что в них отсутствует устоявшийся категориальный аппарат

[18, с. 647]. Социально-гуманитарное применение синергетики ограничено исследованием массовых общественных процессов, а цели и ценности отдельных членов общества или даже малых социальных групп остаются вне сферы ее внимания [2, с. 57–58]. Однако цели и ценности имеют прежде всего индивидуальный характер, и только потом — общественный. Таким образом, экспликация человеческих ценностей и целей, обязательная для человекомерности и для постнеклассики вообще, является нерешенной проблемой для типичных вариантов синергетики. Однако последняя, несмотря на это, почему-то до сих пор традиционно считается главным примером постнеклассического мышления.

Социальная синергетика сталкивается с эпистемологическими проблемами уже на уровне описания своего предмета — так, не существует объективных «маркеров» социального порядка и социального хаоса. Социальные системы обладают настолько сложным субстратом, что они не поддаются однозначному описанию с помощью указанных категорий. Вести речь о «социальном порядке вообще» и о «социальном хаосе вообще» просто бессмысленно, но даже конкретное описание хаосогенных и упорядочивающих процессов в обществе может легко поставить в тупик добросовестного исследователя. Одно и то же состояние социальной группы неизбежно описывается с разных точек зрения то как «хаос», то как «порядок». Один и тот же общественный процесс может быть описан и как нарастание порядка, и как нарастание хаоса (например, борьба с организованной преступностью выглядит для правоохранительных органов как первое, а для мафии — как второе). По сути, социальные маркеры «хаоса» и «порядка» имеют всецело субъективный, идеологический характер, что и наблюдается в социальной синергетике, которая вместо научного анализа общественных процессов нередко занимается активной пропагандой идеологии либерального утопизма — включая пропаганду «открытого общества» [19, с. 165, 168], тотальной приватизации [20, с. 354–365], культурного плюрализма (включающего защиту прав сексуальных меньшинств и легализацию наркотиков) [15, р. 259–260], выхода на майданы [21, с. 310] и т. д. Подобное идеологическое, некритическое отношение науки к ценностям и целям определенных социальных групп имеет односторонний и, строго говоря, унижительный для науки характер. Научная постнеклассическая экспликация ценностей и целей предполагает рефлексивное, критическое к ним отношение. Однако такое рефлексивное отношение возможно только тогда, когда присутствует возможность объективного научного описания (и, далее, объективного научного объяснения) исследуемых социальных процессов, с чем у нелинейной, редукционистской социальной синергетики имеются большие проблемы.

Впрочем, явная неудача расчета синергетики на то, что процессы в неживой и живой природе непосредственно соответствуют общественным процессам [20, с. 352], еще не означает окончательного поражения социальной синергетики. Нельзя просто переносить закономерности саморазвития из природной сферы в сферу социальную, но можно и нужно учитывать в синергетической методологии специфику той или иной научной области, к которой эта методология применяется, прежде всего специфику социальных и гуманитарных дисциплин [2, с. 50]. Например, в отечественной философии были разработаны нетрадиционные (и при этом теоретически перспективные) варианты синергетики, явно или неявно включающие представления о фундаментальной роли линейных процессов. Так, Е. Н. Князева

и С. П. Курдюмов отмечают, что «ветвящиеся дороги эволюции ограничены. Конечно, если работает случайность, то имеют место блуждания, но не какие угодно, а в рамках вполне определенного, ограниченного поля возможностей. Управление... строится на основе знания того, что вообще возможно в данной среде. ...Это — детерминизм, который усиливает роль человека» [17, с. 48]. Чем же ограничено поле возможностей? Конкретным положением саморазвивающейся системы на шкале единого, закономерного мирового процесса. Например, через несколько секунд после начала Большого взрыва невозможно возникновение млекопитающих, а в феодальном обществе невозможно запустить космический корабль. А. П. Назаретян явно применяет синергетику для построения вполне линейной социально-философской концепции техно-гуманитарного баланса, в которой прослеживаются пять линейных векторов развития человечества: рост технологической мощи, демографический рост, рост организационной сложности, рост индивидуального и социального интеллекта, а также совершенствование культурно-психологических средств регуляции поведения [22, с. 106–112]. Именно такие нетрадиционные варианты синергетики отвечают требованию человекомерности, потому, что они принимают во внимание фундаментальное влияние линейных процессов. Традиционная же, сугубо нелинейная синергетика явно не обрела глубоких теоретических связей с наиболее человекомерными научными дисциплинами. Такая ситуация возникла неслучайно — в человеческой природе есть нечто, что сопротивляется «диктату» нелинейности. Рассмотрим этот вопрос подробнее.

### Социально-практический аспект

В социально-практическом аспекте следует отметить то, что основная разновидность линейной деятельности — это проект, а основная разновидность нелинейной деятельности — это игра. Исход игры может быть разным, результат проекта должен быть строго определенным. Мотив проекта заложен в его будущем результате, а мотив игры кроется в самом ее процессе. Таким образом, проект производителен по самой своей сути, а производительный характер игры выступает далеко не обязательным ее свойством, постепенно утрачиваемым в ходе взросления человека. Предпосылки человеческой игры обнаруживаются в нелинейных процессах движения неживой и живой природы [16, с. 80, 113], но человек по своей природе более сложен — это производящее существо, и потому в человеческой культуре разнообразные проекты занимают центральное место, а разнообразные игры — маргинальное.

Наука как форма человеческой практики — это не игра, это совокупность исследовательских проектов. Данное обстоятельство выражено в термине «исследовательская программа». В наибольшей степени проектный характер науки представлен в науке постнеклассического типа, так как в ней человек сознательно изменяет онтологию объектов исследования, что обуславливает наличие необходимого запрета на действия с катастрофическими последствиями для людей [23, с. 164]. Постнеклассическая наука — это частный случай деятельности внутри саморазвивающихся систем, в ходе которой человек является и субъектом, и объектом практики одновременно — таким образом, понятия «субъект» и «объект» никуда из постнеклассики не исчезают, но объединяются в постнеклассическом рассмотрении индивида и общества [11, с. 14].

Важный момент — проект должен быть предсказуемым и детерминируемым, иначе он не будет выполнимым. Между тем сторонники парадигмальной нелинейности настаивают на принципиальной непредсказуемости и принципиальной индетерминированности нелинейного развития [3, с. 32], что указывает на непосредственно антипроектный характер последнего. Тем не менее создатели нетрадиционной синергетики, исходя из того, что в нелинейной системе возможно далеко не всё, опосредованно преодолевают упомянутую антипроектность и связывают успех проектирования в такой системе с рассмотрением всего спектра ее возможных будущих состояний и с грамотным, резонансным воздействием на нее [2, с. 198, 213–214]. (Кроме того, рассмотрение спектра возможных состояний системы делает ретроспективно осуществимым контрфактическое моделирование в исторической науке [22, с.201].)

В процессе человеческой практики нелинейность подчиняется линейности, является относительной, преодолимой. Проектность в конечном счете обладает линейностью, а нелинейность выступает тем фактором, который с необходимостью требует своего преодоления в процессе развертывания основных видов практической деятельности.

### Этический аспект

Наконец, этический аспект соотношения парадигмальной человекомерности с парадигмальной нелинейностью должен принять во внимание то, что нравственное должествование в конечном счете линейно. Отклонение от правильного поведения обыкновенно имеет статус не творческого поиска, а проступка. Этические же представления парадигмальной нелинейности, по сути, игнорируют нравственное должествование и прямо вытекают из вышеупомянутого убеждения в том, что различные варианты развития нелинейной системы равновозможны и равнозначны. «Нелинейность как принцип синергетики позволила по-новому взглянуть на проблему существования множества различных систем нравственности, каждая из которых может быть обоснована в качестве значимой. Исторически системы нравственности не являются сменяющимися друг друга стадиями, одна из которых вытекает из предыдущей... Системы нравственности развиваются нелинейно, они самодостаточны, равноценны» [24, с. 209, 214]. «В многоуровневой развивающейся реальности противоположности в конечном итоге исчезают. Здесь нет “добра” и “зла”» [15, р. 274]. «Проблема соперничества добра со злом воспринимается постнеклассической культурой тоже с иронией, поскольку ярлыки добра и зла раздают люди, преследующие какие-то свои интересы, что делает эти ярлыки заведомо спорными. Добро может победить зло, если это “нужно господину учителю”, сегодняшнему властителю умов. А завтра властителем умов станет другой учитель и все может перемениться. Знаменитый грибоедовский вопрос “А судьи кто?” может рассматриваться как лозунг постнеклассической культуры» [9, с. 31].

Таким образом, можно констатировать то, что этической позицией сторонников парадигмальной нелинейности является релятивизм, который убежден в равноценности всех нравственных взглядов и претендует на обоснование любого из них. При столь релятивистском отношении к нравственным вопросам со сторо-

ны парадигмальной нелинейности в рамках последней можно ожидать обоснования любой этической позиции, вплоть до оправдания каннибализма.

Даже если отвлечься от высказанных здесь онтологических, эпистемологических и социально-практических соображений, то все равно очевидно то, что только одного общественного успеха в деле распространения этических взглядов, характерных для парадигмальной нелинейности, было бы достаточно для ликвидации постнеклассической рациональности как таковой. При утверждении этического релятивизма размывается критическая экспликация связи внутринаучных целей с целями и ценностями социума, ликвидируется запрет на катастрофическое изменение объектов, упраздняется характерное для постнеклассики функционирование этического в качестве методологического.

Напротив, в этических представлениях нетрадиционной синергетики утверждается не этический релятивизм, а совершенно противоположная позиция — речь в них идет «не столько о действии как побуждении и тем более принуждении, сколько о действии как пробуждении внутренних сил природных существ, человеческих существ или социальных организаций» [2, с. 203]. Если утверждается раскрытие сущностных сил человека, то такое раскрытие не может осуществляться как угодно — оно имеет определенную объективную направленность, противоположную человеческой деградации. Раскрытие сущностных сил человека осуществляется на линейной шкале исторического времени, оно имеет свои объективно детерминированные этапы, и потому есть смысл говорить о в целом линейной истории нравственности. Стоит напомнить о том, что создатель концепции постнеклассической рациональности В. С. Стёпин вдохновлялся не этическим релятивизмом, а идеей научного утверждения общегуманистических принципов [1, с. 631–632]. Ни о какой равноценности гуманизма и антигуманизма речь в постнеклассической рациональности изначально не шла и не могла идти — этический релятивизм был привнесен в постнеклассику как совершенно инородный для нее элемент. Таким образом, противоречие между парадигмальной человекомерностью и парадигмальной нелинейностью именно в области этики приобретает наиболее острый характер.

## Выводы

Подводя итоги, можно обоснованно констатировать невозможность присутствия сложной идеи нелинейности в «твердом ядре» постнеклассических исследовательских программ. Присутствующая в нем сложная идея человекомерности может быть защищаема различными элементами: с одной стороны — акцентом либо на исследовании линейных процессов, либо на исследовании нелинейных процессов (с помощью «мягкого», не парадигмального варианта идеи нелинейности); с другой стороны — посредством либо синергетики, либо конкретно-всеобщей диалектики. Пора открыто заявить о том, что постнеклассическая исследовательская программа, не использующая синергетику, является вполне корректным вариантом постнеклассической рациональности. Например, К. Маркс, изучавший сложную саморазвивающуюся систему под названием «капиталистическая общественно-экономическая формация», стал, наверное, первым постнеклассиком в науке. О синергетике он ничего не знал, зато предъявил в «Капитале» образец диа-



лектического мышления. Не стоит забывать и о том, что концепция саморазвивающихся систем не редуцируется к синергетике [11, с. 52]. Тем более что, как здесь было показано, отнюдь не всякая синергетика хорошо сочетается с человекомерностью. Отсутствие жесткой привязки постнеклассики к центрированию внимания на нелинейных процессах и к синергетике, а также сознательное методологическое обогащение постнеклассической рациональности конкретно-всеобщей диалектикой могло бы стать эвристическим преимуществом постнеклассических исследовательских программ будущего, обогащающим их теоретические и практические возможности.

Кроме того, в культурологическом отношении вышеизложенное свидетельствует о принадлежности постнеклассической рациональности (предполагающей изучение и конструирование сложных иерархических систем, поиск объективной истины, невозможность этического релятивизма) скорее к относительно сложному, утонченному варианту модерна, нежели к культуре постмодерна.

## Литература

1. Стёпин, В. С. (2003), *Теоретическое знание*, М.: Прогресс — Традиция.
2. Князева, Е. Н. и Курдюмов, С. П. (2011), *Синергетика: Нелинейность времени и ландшафты коэволюции*, М.: КомКнига.
3. Афанасьева, В. В. и Анисимов, Н. С. (2015), Постнеклассическая онтология, *Вопросы философии*, № 8, с. 28–41.
4. Горковенко, И. А. и Стрельченко, В. И. (2010), Идея научной картины мира: постнеклассическая рациональность, *Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина*, т. 2. № 2, с. 133–141.
5. Худяков, Д. С. (2006), *Концепт «знание» в контексте постнеклассической науки*, дис. ... канд. филос. наук, Томск, 148 с.
6. Лешкевич, Т. Г. (1998), Постнеклассическая методология: эволюция парадигмы фундаментальной философии, *Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия*, № 6, с. 52–70.
7. Афанасьева, В. В. и Анисимов, Н. С. (2013), Нелинейное развитие социума: постнеклассический анализ, *Власть*, № 1, с. 68–71.
8. Попов, В. В. и Щелгов, Б. С. (2012), Постнеклассическая реальность как формирование новой философской парадигмы, *Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук*, № 2, с. 136–140.
9. Флиер, А. Я. (2017), Классическая, неклассическая и постнеклассическая культуры: опыт новой типологии, *Горизонты гуманитарного знания*, № 3, с. 25–33. <https://doi.org/10.17805/ggz.2017.3.3>
10. Лоскутов, Ю. В. (2020) Атрибуты материи и логически отрицательные понятия, *Новые идеи в философии*, № 7 (28), с. 63–68.
11. Стёпин, В. С. (2003), Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность, *Вопросы философии*, № 8, с. 5–17.
12. Орлов, В. В. (1978), Развитие материи как закономерный процесс, в: *Развитие материи как закономерный процесс*, Пермь: Изд-во Пермского университета, с. 5–51.
13. Килис, Ю. А. (2011), Синергетический акцент на случайности, *Омский научный вестник*, № 2 (96), с. 70–74.
14. Назаретян, А. П. (2004), Универсальная перспектива творческого интеллекта в свете постнеклассической методологии, в: *Вызов познанию*, М.: Наука, с. 394–433.
15. Jantsch, E. (1980), *The Self-Organizing Universe: Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution*, New York: Pergamon Press.
16. Морен, Э. (2005), *Метод. Природа Природы*, М.: Прогресс — Традиция.
17. Князева, Е. Н. и Курдюмов, С. П. (2002), *Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомыры*, СПб.: Алетейя.
18. Астафьева, О. Н. и Добронравова, И. С. (2009), Социокультурная синергетика в России и Украине: предметная область, история и перспективы, в: *Постнеклассика: философия, наука, культура*, СПб.: Миръ, с. 634–669.

19. Аршинов, В. И. (1999), *Синергетика как феномен постнеклассической науки*, М.: ИФРАН.
20. Хакен, Г. (2009), Самоорганизующееся общество, в: *Синергетическая парадигма. Социальная синергетика*, М.: Прогресс-Традиция, с. 350–369.
21. Добронравова, И. С. (2009), Постнеклассическая рациональность и философские основания синергетической методологии, *Постнеклассика: философия, наука, культура*, СПб.: Миръ, с. 296–314.
22. Назаретян, А. П. (2012), *Антропология насилия и культура самоорганизации: Очерки по эволюционно-исторической психологии*, М.: Либроком.
23. Прохоров, М. М. (2012), Наука постнеклассической эпохи, *Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского*, № 1 (3), с. 64–70.
24. Беляева, Е. В. (2017), Синергетические закономерности социокультурной динамики нравственности, *Научные труды республиканского института высшей школы*, № 16, с. 208–215.

Статья поступила в редакцию 24 августа 2021 г.;  
рекомендована к печати 27 декабря 2021 г.

Контактная информация:

Лоскутов Юрий Викторович — канд. филос. наук, доц.; yuri-loskutov@mail.ru

## The schism in postnonclassical rationality

*Yu. V. Loskutov*

Perm State University,  
15, Bukireva ul., Perm, 614068, Russian Federation

**For citation:** Loskutov Yu. V. The schism in postnonclassical rationality. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2022, vol. 38, issue 1, pp. 30–41.  
<https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.103> (In Russian)

Ontological, epistemological, socio-practical, and ethical aspects demonstrate the impossibility of the coexistence of the complex idea of human dimensionality with the complex idea of nonlinearity in the “hard core” of postnonclassical research programs. The idea of human dimensionality, which necessarily has a real paradigmatic status in postnonclassical science, seriously limits the worldview ideas of nonlinearity in favor of linear concepts. The claim of the worldview of nonlinearity to paradigmatic status in postnonclassics leads to the loss of compatibility of this idea with the idea of human dimensionality, which demonstrates the groundlessness of this claim. In the ontological aspect, the human being is seen as a result and a condition for the continuation of a linear world process. The epistemological aspect notes the insufficiency of any reductionist cognitive strategy to ensure the unity of human knowledge, and states the immaturity of the current state of social synergetics. In the socio-practical aspect, the project as the main type of linear activity, which occupies a central place in human culture, is opposed to the game as the main type of non-linear activity. At the same time, the anti-project nature of reliance on nonlinear processes is noted. In the ethical aspect, the incompatibility of postnonclassical rationality with ethical relativism, naturally arising from the claim of the idea of nonlinearity to paradigmatic status, is considered. Present in the “hard core” of the postnonclassical research programs the complex idea of human dimensionality can be protected by different elements of the “protective belt”: on the one hand, either by the emphasis on the study of linear processes or by the emphasis on the study of nonlinear processes (using a “soft,” non-paradigmatic variant of the idea of nonlinearity); on the other hand, either by means of synergetics, or by means of concrete-universal dialectics.

*Keywords:* postnonclassical rationality, human dimensionality, nonlinearity, social synergetics, dialectics, practice.



## References

1. Stepin, V.S. (2003), *Theoretical knowledge*, Moscow: Progress — Traditsiia Publ. (In Russian)
2. Kniazeva, E.N. and Kurdiunov, S.P. (2011), *Synergetics: Nonlinearity of Time and Landscapes of Coevolution*, Moscow: KomKniga Publ. (In Russian)
3. Afanaševa, V.V. and Anisimov, N.S. (2015), Postnonclassical Ontology, *Voprosy filosofii*, no. 8, pp. 28–41. (In Russian)
4. Gorkovenko, I.A. and Strel'chenko, V.I. (2010), The Idea of a Scientific Picture of the World: Postnonclassical Rationality, *Pushkin Leningrad State University journal*, vol. 2, no. 2, pp. 133–141. (In Russian)
5. Khudiakov, D.S. (2006), *The concept of "knowledge" in the context of postnonclassical science*, Thesis, Tomsk. (In Russian)
6. Leshkevich, T.G. (1998), Postnonclassical Methodology: Evolution of the Fundamental Philosophy Paradigm, *Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy*, no. 6, pp. 52–70. (In Russian)
7. Afanaševa, V.V. and Anisimov, N.S. (2013), Nonlinear Development of Society: A Postnonclassical Analysis, *Vlast'*, no. 1, pp. 68–71. (In Russian)
8. Popov, V.V. and Shcheglov, B.S. (2012), Postnonclassical Reality as the Formation of a New Philosophical Paradigm, *Aktual'nye problemy gumanitarnykh i estestvennykh nauk*, no. 2, pp.136–140. (In Russian)
9. Flier, A. Ya. (2017), Classical, nonclassical, and postnonclassical culture: the experience of a new typology, *The Horizons of Humanities Knowledge*, no. 3, pp. 25–33. <https://doi.org/10.17805/ggz.2017.3.3> (In Russian)
10. Loskutov, Yu. V. (2020), Attributes of matter and logically negative concepts, *Novye idei v filosofii*, no. 7 (28), pp. 63–68. (In Russian)
11. Stepin, V.S. (2003), Self-Developing Systems and Postnonclassical Rationality, *Voprosy filosofii*, no. 8, pp. 5–17. (In Russian)
12. Orlov, V.V. (1978), The development of matter as a natural process, in: *Razvitie materii kak zakonomernyi protsess*, Perm, PGU Publ., pp. 5–51. (In Russian)
13. Kilis, Iu. A. (2011), Synergetic emphasis on randomness, *Omsk Scientific Bulletin*, no. 2 (96), pp. 70–74. (In Russian)
14. Nazaretian, A.P. (2004), The Universal Perspective of Creative Intelligence in the Light of Postnonclassical Methodology, in: *Vyzov poznaniuu*, Moscow: Nauka Publ., pp. 394–433. (In Russian)
15. Jantsch, E. (1980), *The Self-Organizing Universe: Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution*, New York: Pergamon Press.
16. Morin, E. (2005), *Method. Nature of Nature*, Moscow: Progress — Traditsiia Publ. (In Russian)
17. Kniazeva, E.N. and Kurdiunov, S.P. (2002), *Foundations of Synergetics. Regimes with aggravation, self-organization, time-worlds*, St Petersburg: Aleteia Publ. (In Russian)
18. Astaf'eva, O.N. and Dobronravova, I.S. (2009), Sociocultural Synergetics in Russia and Ukraine: Subject Area, History, and Perspectives, in: *Postneklassika: filosofii, nauka, kul'tura*, St Petersburg: Mir Publ., pp. 634–669. (In Russian)
19. Arshinov, V.I. (1999), *Synergetics as a phenomenon of postnonclassical science*, Moscow: IFRAN Publ. (In Russian)
20. Haken, G. (2009), Self-organizing Society, in: *Sinergeticheskaia paradigma. Sotsial'naiia sinergetika*, Moscow: Progress — Traditsiia Publ., pp. 350–369. (In Russian)
21. Dobronravova, I.S. (2009), Postnonclassical rationality and philosophical foundations of synergetic methodology, in: *Postneklassika: filosofii, nauka, kul'tura*, St Petersburg: Mir Publ., pp. 296–314. (In Russian)
22. Nazaretian, A.P. (2012), *Anthropology of Violence and Culture of Self-Organization: Essays on Evolutionary-Historical Psychology*, Moscow: Librocom, Publ. (In Russian)
23. Prokhorov, M.M. (2012), Science of the Postnonclassical Era, *Vestnik of Lobachevsky University of Nizhni Novgorod*, no. 1 (3), pp. 64–70. (In Russian)
24. Beliaeva, E.V. (2017), Synergetic regularities of the sociocultural dynamics of morality, *Nauchnye trudy respublikanskogo instituta vysshei shkoly*, no. 16, pp. 208–215. (In Russian)

Received: August 24, 2021

Accepted: December 27, 2021

### Author's information:

Yuri V. Loskutov — PhD in Philosophy, Associate Professor; yuri-loskutov@mail.ru

## «La connaissance et l'être» С. Л. Франка — история перевода и его рецепция

*Т. Оболевич*

Папский университет Иоанна Павла II,  
Польша, 31-002, Краков, ул. Канонича, 9

**Для цитирования:** *Оболевич Т.* «La connaissance et l'être» С. Л. Франка — история перевода и его рецепция // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38. Вып. 1. С. 42–51. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.104>

В статье рассматриваются обстоятельства и история перевода на французский язык магистерской диссертации С. Л. Франка «Предмет знания», которая вышла по-русски в 1915 г. в Петрограде. Цель исследования состоит в том, чтобы определить место и значение этой работы в творческой биографии и философском наследии русского мыслителя. Для этого использован синтетический метод, позволяющий подробно реконструировать историю создания французского перевода, а также метод анализа текста. Вначале представлен немецкий контекст работы над «Предметом знания». Установлено, что инициатором выхода этой книги во Франции был Г. Д. Гурвич, который сотрудничал с философами Луи Лавелем и Рене Ле Сенном, основавшими в Париже издательскую серию «Философия духа». На основе архивной переписки Франка с Гурвичем, а также переводчиком книги А. Каффи и редактором перевода Г. П. Федотовым раскрыты подробности подготовки сокращенного варианта книги для французского читателя. С этой целью проанализирован текст правки, внесенной Франком в авторский экземпляр русского издания «Предмета знания». В последней части статьи представлено, каким образом проходила рецепция этой книги во французской философской среде. Приведен список известных на данный момент рецензий на работу Франка. Отмечен также тот факт, что на книгу «Предмет знания» ссылался Э. Жильсон. Таким образом, можно сделать вывод, что сокращенный французский перевод магистерской диссертации Франка оказал определенное влияние на французских философов и рецепцию русской философской мысли в целом.

**Ключевые слова:** С. Л. Франк, Г. Д. Гурвич, философская биография, рецепция русской мысли во Франции, гносеология.

Книга С. Л. Франка «Предмет знания» по праву считается одной из самых европейски ориентированных работ философа. В этом нет ничего удивительного: он работал над своей магистерской диссертацией, положенной в основу книги, будучи погруженным в немецкую философскую среду. Франк начал ее писать в Марбурге, продолжал в Мюнхене в доме по адресу Клеменштрассе, 53, а в одной из последних открыток, высланных из Германии 15 июня 1914 г., сообщал: «Мы живем тихо в баварской деревушке, в часе пути от Мюнхена. У нас все благополучно, дети здоровы и веселы. Я заканчиваю свою работу, и так как осталось еще много, то очень тороплюсь и работаю целыми днями. В Петербурге будем в конце августа»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Франк, С. Л. (1914), Открытка А. Н. Чеботаревской, РО ИРЛИ, Ф. 189, № 167, Л. 4.

После публикации в 1915 г. [1] эта книга очень скоро вошла в сокровищницу классики русской философской литературы, и не только русской. В 1929 г. профессор Гейдельбергского университета Николай Бубнов (Nikolai von Bubnoff, 1880–1962) хотел «заручиться принципиальным согласием» Франка на ее перевод на немецкий язык<sup>2</sup>, однако в то время издательство не заинтересовалось этим проектом [2, с. 291–293].

В 30-е годы работа Франка была переведена на французский язык под видоизмененным заглавием «La connaissance et l'être» — «Знание и Бытие» [3]. Это была первая книга, изданная при его жизни на иностранном языке, о чем Франк писал Людвигу Бинсвангеру (Ludwig Binswanger, 1881–1966) 26 мая 1937 г.: «Это первое большое сочинение, с которым я — уже в своем преклонном возрасте — выступаю перед европейской философской общественностью. Сам я был всегда слишком вял и безучастен, чтобы инициировать немецкий перевод, который в свое время можно было легко сделать. Инициатива французского перевода принадлежит моим русским друзьям во Франции. А теперь я все же очень рад, тем более что — благодаря духу французского языка — изложение стало совершенно особенно ясным и даже элегантным» [4, с. 238].

Однако французский перевод вышел с купюрами, что, как будет показано в дальнейшей части, объяснялось требованиями издательства.

Историю выхода французской версии книги можно воссоздать на основе сохранившейся переписки Франка с редакторами и переводчиками, а также бельгийского репринта «Предмета знания» 1915 г. с авторскими пометками в тексте. Из этих документов следует, что инициатором перевода книги Франка на французский язык был русский правовед, социолог и философ Георгий Давидович Гурвич (Georges Gurvitch, 1894–1965). Стоит напомнить, что С. Франк наряду с С. Гессеном и Н. Алексеевым был оппонентом на защите магистерской диссертации Г. Гурвича «Fichtes System der konkreten Ethik» («Система конкретной этики Фихте»), которая состоялась 6 апреля 1925 г. в Берлинском русском академическом союзе<sup>3</sup>. Несколько лет спустя, 10 января 1934 г., Гурвич писал Франку: «Здесь в Париже возникло новое французское философское издательство, которое решило выпустить серию философских книг под редакцией очень уважаемых во Франции философов: *Louis Lavelle et R. Le Senne*. Они обратились ко мне за советом относительно переводных книг с русского и немецкого. Из представленного мною списка выбор их пал в первую очередь 1) на хрестоматию сочинений М. Шелера, 2) на *Ваш «Предмет знания»* и на новую книгу Бердяева. Издание французского перевода Вашей книги было бы возможным, однако, только в том случае, если бы Вы дали согласие на некоторое сокращение ее текста, так как предельный размер выпускаемых книг 300–350 страниц. Мне лично представляется, что целое Вашей книги наименее бы пострадало от выпуска глав 10 и 11 (стр. 325–395: время и число, идеальное и реальное бытие) и от более краткого резюме первых двух глав (стр. 1–102). Если издатель согласится на издание перевода Вашей книги, то условия следующие: 10% с каждой проданной книги, из которых к моменту представления манускрипта выплачивается аванс в 1500 фр. и к моменту выхода книги в свет еще раз 1500. В общем, значит,

<sup>2</sup> Бубнов, Н. (1929), Письмо С. Л. Франку, Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S. L. Frank Papers. Box 9.

<sup>3</sup> Диспут Г. Д. Гурвича (1926), Руль, № 1323, с. 4.

аванс достигает 3000 фр., но из этих денег должна быть вознаграждена также работа переводчика, которого Вы можете найти по Вашему усмотрению. Гг. Le Senn'y и Лавеллю нужно Ваше принципиальное согласие на сокращение Вашей книги и на означенные выше условия, чтобы вырешить это дело окончательно с издателем. Так как около 25 января я уезжаю в Лион, я бы Вас очень просил ответить мне поскорее в Париж: 7, Square de Port Royal, Paris (13<sup>e</sup>). Я был бы очень рад, если бы удалось дать французскому читателю возможность ознакомиться с Вашей замечательной книгой»<sup>4</sup>.

Франк ответил согласием, причем, в соответствии с требованиями издательства «Aubier», предложил свой вариант сокращения текста. Внук философа, о. Петр Скорер (1942–2020) в 2018 г. любезно подарил мне репринтное брюссельское издание «Предмета знания» 1915 г., в котором сохранилась правка, сделанная рукой Франка. Можно выделить несколько видов авторских пометок. Во-первых, Франк эпиграф к предисловию из издания 1915 г. (слова из «Compendium» Николая Кузанского) перенес в качестве эпиграфа к первой главе. Во-вторых, это исправления, касающиеся замеченных опечаток (в русских, латинских и греческих словах), либо предложения по изменению некоторых слов: «противоречащим ему» вместо «противоположным ему», «новыми» вместо «новейшими», «настолько очевидны» вместо «настолько очевидно» [1, с. 161, 245, 270]. В-третьих, философ добавил некоторые фразы и предложения, например: «Так мы называем мировоззрение, обычно именуемое неясным термином “объективный идеализм”» [1, с. 61] при рассуждении о имманентном объективизме. В-четвертых, на полях Франк сделал некоторые заметки, которые не вошли во французский перевод, а имели скорее уточняющий характер, например: «Эта теория, при всей ее тонкости, должна быть признана несовершенной; она опирается на смешение двух совершенно разных понятий. Осуществление цели есть по существу нечто иное, чем простая данность цели, первичное предстояние цели; и первое уже предполагает последнее» [1, с. 72] поверх строк о марбургской школе («Система эта, давшая уже довольно значительные научные результаты, должна быть признана во многих отношениях ценной и плодотворной. Однако, в основной ее мысли <...> есть какая-то недоговоренность...»), а также: «лучше сказать — “созерцать”» напротив предложения в сноске «Слепой может понять» [1, с. 45]. Наконец, на многих страницах можно встретить круглые скобки, которые обозначают пропуск определенного фрагмента при подготовке перевода. Действительно, во французской версии франковской книги отсутствуют именно те места, которые философ отметил скобками в своем экземпляре, сохранившемся у его внука в виде репринта. Вопреки предложению Гурвича, Франк сократил не главы 1–2 и 10–11, а решил убрать некоторые предложения или целые абзацы во всем тексте книги, особенно те, в которых имелись ссылки на мало известных во Франции русских мыслителей (например, А. И. Введенского, М. И. Каринского, Л. Е. Габриловича), пространный фрагмент, объясняющий соотношение между логикой и психологией на примере суждения «Петроград есть столица России» и многие другие, а также сноски-комментарии. К примеру, во второй главе сделана вставка: «Недостаток места не позволяет нам показать это подробнее» [1,

<sup>4</sup> Гурвич, Г. Д. (1934–1955), Письма С. Л. и Т. С. Франк, Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S. L. Frank Papers. Box 1. (Публикацию см.: [5].)

с. 327], после чего в скобки взято несколько страниц. В свою очередь, в другом месте между двух взятых в скобки фрагментов вставлено: «Это понимание единства идеального и реального наталкивается на одно возражение эмпиризма как здравого смысла — возражение, в к[ото]ром есть еще неучтенная нами доля истины» [1, с. 391]. На последней странице первой части Франк, по-видимому, подытожил количество вырезанных фрагментов: «Стр. 103-178 <...> 28 стр.» [1, с. 178]. Кроме того, во французском переводе было пропущено Приложение «К истории онтологического доказательства» (этот текст не содержит авторских пометок в репринтном экземпляре 1915 г.). И если следует признать, что вырезанные Франком места не повлияли на целостность и цельность французской версии книги, то о решении не включать Приложение в парижское издание остается только сожалеть — предложенная русским философом интерпретация онтологического доказательства была по-настоящему пионерской и во многом опередила уже ставшие классическими рассуждения Александра Койре и Карла Барта на эту тему [6, с. 110]. Вполне вероятно, что если бы Франк познакомил французских читателей со своей трактовкой онтологического аргумента, он обрел бы большую известность и в самой Франции, и за ее пределами — не только как религиозный философ, но и как глубокий философ религии, тем более что именно в 30-е годы прошлого века во французской интеллектуальной среде велись оживленные дебаты вокруг онтологического доказательства, в которых принимали участие Этьен Жильсон и другие видные мыслители.

Возвращаясь к истории подготовки и публикации французского перевода «Предмета знания», стоит привести второе письмо Гурвича, высланное Франку уже из Лиона ровно спустя месяц после первого сообщения, 10 февраля 1934 г. В нем еще более подробно оговариваются условия и обстоятельства издания франковской работы: «Я ждал решения издательства, прежде чем Вам писать. Оно в *принципе* согласно издать перевод Вашей книги. Конечно, Вам самому виднее, как ее сократить и обработать. Директор философской серии, о которой идет речь, профессор *Luis Lavelle*, 3, rue Paillet, Paris (V<sup>e</sup>), Вас просит переслать ему краткое *резюме* на немецком языке Вашей книги в 3–4 машинописных страницы. Это послужит формальной базой для окончательного соглашения. Книга Ваша у меня имеется. Нормальная плата за философский перевод — 10 фр. страница, т. е. 160 франков печатный лист. Сомневаюсь, что можно будет достать сносного переводчика дешевле. Стало быть, Вам пришлось бы примириться с мыслью, что весь издательский аванс пришлось бы пожертвовать на перевод. Наилучшим переводчиком был бы *Шлёйцер*, переводчик Шестова (или мадам *Беспалова*). Вы могли бы реально рассчитывать на процентные отчисления от продажи Вашей книги. Не скрою от Вас, что я не вижу во Франции возможности издать перевод на лучших условиях, так как обычно издатели не дают авансов и предлагают авторам самим оплачивать переводчиков. <...>. Прошу Вас написать *Lavelle*'u возможно скорее»<sup>5</sup>.

Итак, перевод «Предмета знания» на французский язык был осуществлен под редакцией философов-идеалистов Луи Лавеля (1883–1951) и Рене Ле Сенна (1882–1954), основавших в 1934 г. издательскую серию «*Philosophie de l'Esprit*». Основную переводческую работу выполнял выходец из России, итальянский литера-

---

<sup>5</sup> Там же.



тор Андрей Иванович Каффи (Andrea Caffi, 1877–1955), с которым Франк встречался во время поездки в Италию в 1923 г., о чем напоминал сам переводчик 6 мая 1934 г.: «Надеюсь, что Вы не совсем забыли меня, хотя больше десяти лет прошло с тех пор, как Вы были в Риме»<sup>6</sup>. Тогда же он прислал Франку пробные страницы перевода с целью «выверить трудности и обдумать общий “слог”»<sup>7</sup>. Каффи также делился с философом своими предложениями по переводу, в частности, отмечая 19 июня: «...*science* по-французски имеет значение гораздо более объемлющее, чем русское “наука”. <...> Вообще, не следует забывать, что в литературном (и ученом) языке многие французские слова сохраняют полновесность латинского первоначального значения»<sup>8</sup>.

Работа продвигалась не слишком быстро из-за сложности книги и большой занятости Каффи: он переводил по 25–30 страниц в неделю. Тем не менее 9 октября 1934 г. Франк писал Н. А. Бердяеву: «Моя книга “Предмет знания” давно уже переведена на франц[узский] под редакцией проф. Lavelle; это устроил Гурвич. Но доходя это мне, увы, не даст — весь гонорар идет переводчику (A. Caffi)»<sup>9</sup>.

Однако поскольку Каффи был литератором, а не философом, возникла необходимость выверить технические философские термины и понятия, которыми пестрела книга Франка. Поскольку Гурвич отказался редактировать текст, эту задачу выполнил Георгий Петрович Федотов (1886–1951), который, в свою очередь, пригласил к сотрудничеству французскую писательницу и медиевиста Зою Сергеевну Ольденбург (1916–2002), о чем сообщал в письме к Франку от 22 марта 1935 г.: «Я работаю вместе с Ольденбург (дочерью Сергея Сергеевича), которая лучше меня владеет французским языком, но плохо осведомлена во французской философской терминологии»<sup>10</sup>. Именно с Федотовым Франк обсуждал все изменения, а также философские понятия и термины. К примеру, 25 марта 1935 г. он писал Федотову: «Всеединство я бы предпочел по общему правилу передавать “*unité intégral*”. Где этот термин встречается впервые, можно в скобках поставить “*alleinheit*”. <...> “Умозаключение”, конечно, можно перевести “*deduction*”»<sup>11</sup>.

Чуть ранее, 16 марта 1935 г., Франк писал Федотову: «Только что я получил письмо от Г. Д. Гурвича с сообщением, что что перевод “Предмета знания” находится в Ваших руках <...> с просьбой прислать дальнейшие сокращения и изменения текста. Очень Вам признателен за труд, который Вы на себя взяли; посылаю Вам при сем список сокращений и изменений главы VII, VIII и IX. Сокращения последней части книги, начиная со стр. 325 до конца, и новый текст предисловия (взамен русского, который переводить не нужно) вышлю в самое ближайшее время»<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> Каффи, А. (1934). Письма С. Л. Франку, Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 7.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Франк, С. Л. (1934), Письма Н. А. Бердяеву, Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University. Ms Coll Berdiaev. Box 1.

<sup>10</sup> Федотов, Г. П. (1935), Письма С. Л. Франку, Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 1.

<sup>11</sup> Франк, С. Л. (1935), Письма Г. П. Федотову, Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 4.

<sup>12</sup> Там же.



Действительно, Франк написал новое вступительное слово, в котором привел некоторые фрагменты предыдущего предисловия, представляющие содержание книги, однако видоизменил для французского читателя заключение [7]. В письме к Федотову от 27 марта 1935 г. автор также выразил надежду, что «будет еще издательское предисловие (Гурвича? Лавеля? Или Ваше?), представляющее меня как мыслителя французской публике»<sup>13</sup>. Это предисловие написали редакторы Ле Сенн и Лавель, выбравшие в качестве двенадцатой книги серии «работу одного из самых значительных русских философов нашего времени» [8, p. i]. Они отметили: «Историк философии может искать в мысли Симона Франка продолжение предшествующих философов. Плотин и Николай Кузанский — это две модели, под чьим покровительством находится, хотя бы в виде многочисленных ссылок, “Знание и Бытие”. На него оказали влияние Киреевский, Владимир Соловьев и Лосский. Его сильно впечатлил Мальбранш. Наконец, в самой книге он признается в восхищении и доказывает то внимание, с которым он читал Бергсона. Но всегда неправильно понимать оригинальность философа и саму жизнь мысли как результат действий извне. Если, в конце концов, может быть только одна философия, она должна привести самые пронизательные умы к объединению в ней. Таким образом, когда философ обнаруживает себя в мысли предыдущего философа, это подтверждает, что умы созданы для сближения, но никоим образом не умаляет самостоятельности и спонтанности движений, которые привели их друг к другу. Интеллектуальная история самого Симона Франка служит тому подтверждением. Теория суждения и отношение к Абсолюту в “Знании и Бытие” напоминают Брэдли, хотя он прочитал “Appearance and Reality” только после написания этой книги» [8, p. v].

Редакторы также добавили в конце своего предисловия: «Без компетентности, доброты и заботы Георгия Гурвича этот перевод не был бы опубликован. Именно он организовал работу переводчиков и до мельчайших деталей проверил соответствие французской версии оригиналу. Мы хотели бы выразить ему нашу благодарность» [8, p. viii].

Сохранилось письмо редактора Ле Сенна к Франку от 24 января 1937 г., в котором он вновь сравнил его «глубокомысленную» книгу «Предмет знания» с работой «Явление и реальность» («Appearance and Reality») Фрэнсиса Брэдли (Francis Herbert Bradley, 1846–1924) и с удовольствием отметил, что Франк ценит Мальбранша<sup>14</sup>. Экземпляры книги Ле Сенн по просьбе автора выслал Николаю Гартману и Людвигу Бинсвангеру. Стоит добавить, что Франк написал рецензии на книги Ле Сенна [9] и Гурвича [10]. Он также читал по-немецки лекцию на тему «Французская экзистенциальная философия», в которой говорил о Лавеле и Ле Сенне<sup>15</sup>.

Франк радовался успеху своей книги, о чем писал В. Ельяшевичу 2 октября 1937 г.: «Недавно вышел французский перевод моего “Предмета знания” (под названием “La connaissance et l'être”), благодаря этому у меня завязались связи в философских кругах Франции, и было бы полезно личными встречами их поддержать,

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Le Senne, R. (1937), Lettre à S. Frank, Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S. L. Frank Papers. Box 7.

<sup>15</sup> Eine französische Existentialphilosophie (6/г), Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S. L. Frank Papers. Box 11.

чтобы наметить возможность литературной работы во Франции» [11, с. 81]. Действительно, Франк сообщал Бинсвангеру 12 февраля 1938 г.: «У Ле Сенна я был уже два раза, он передает Вам сердечный привет, однажды при этом присутствовали также Лавель и Минковский» [4, с. 302]. В ежедневнике Франка 1938 г. имеются записи о его встречах 6 и 28 февраля с Ле Сенном<sup>16</sup>, который после смерти Франка написал некролог [12].

Стоит сказать о рецепции французской версии книги Франка. В письме ко вдове Т. С. Франк от 4 декабря 1953 г. сам Г. Гурвич признавался, что она оказала на него «громадное влияние» [5]. Об этом же еще при жизни философа сообщал ему Л. Бинсвангер. Отдельно стоит отметить отзывы на книгу, о которых Франк упоминал Н. А. Бердяеву 21 марта 1938 г.: «...рецензии на нее (благоприятные, отчасти исключительно лестные) появились в католических журналах: “Revue Thomiste”, № 11 (Étienne Borne) и в иезуитском журнале “Études. Revue catholique d'intérêt general”, 5 Novembre 1937 (Yves de Montche[u]il). Затем в католической “Revue de Philosophie”, 1938, № 1 (Janvier-Février) появилась большая, в 33 страницы, статья о моей книге J. Delessalle “L'affirmation de l'être et la connaissance intuitive”, автор которой тоже очень высоко оценивает мою книгу и свою критику рассматривает как начало d'un dialogue utile со мной» [13, с. 348–349].

Рецензий на французский перевод «Предмета знания» было больше. Ниже мы приводим их список:

*Lossky N. La Connaissance et l'Être. (Philosophie de l'Esprit) by S. Frank, L. Lavelle, R. Le Senne, Kaffi, Oldenbourg, Fedotoff // Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. 1937/38. Vol. 31. no. 1. P. 115–117.*

*Losskij N. Simon Frank: La connaissance de l'être. Philosophie de l'esprit. Collection dirigée par L. Lavelle et R. Le Senne. Edition Montaigne, Paris 1937 (XIV+320), 36 frcs. Traduit du russe par Kaffi, Oldenbourg et Fedotoff // Ruch filosofický. 1939. no. 12. S. 94–95.*

*Borne É. Simon Frank. La Connaissance et L'être // Revue Thomiste. 1937. T. 3. no. 11. P. 501–503.*

*Montcheuil Y. de. La Connaissance et l'Être. Paris, Fernand Aubier, 1937. In-8, 320 pages. Prix 36 francs // Études. Revue catholique d'intérêt general. 5 October, 1937. no. 233. P. 411.*

*Morot-Sir E. La philosophie de Simon Frank // Les Études philosophiques. 1937. no. 1/2. P. 34–38.*

*La Connaissance et l'Être, Collection Philosophie de l'Esprit by Simon Frank, Kaffi, Oldenbourg, Fedotoff // Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. 1938. T. 126. no. 11/12. P. 347–349.*

*La Connaissance et l'Être by Simon Frank, Oldenbourg Kaffi and Fédotoff Kaffi // Revue de Métaphysique et de Morale. 1938. T. 45. no. 1. P. 2–3.*

*Delessalle J. L'affirmation de l'être et la connaissance intuitive // Revue de Philosophie. 1938. T. 7. no. 1. P. 38–70.*

---

<sup>16</sup> [Записная книжка С. Л. Франка] (1938), Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S. L. Frank Papers. Box 15.

Стоит, впрочем, уточнить, что последний из перечисленных текстов — это скорее не рецензия, а детальный анализ франковской концепции с томистской перспективы. Вдова философа Т. С. Франк даже планировала включить французские отзывы в «Сборник памяти С. Л. Франка», однако в письме от 23 декабря (вероятно, 1953 г.) его редактор В. В. Зеньковский отказался это сделать<sup>17</sup>, хотя в другом месте отметил, что французский перевод «Предмета знания» «встретил самый благоприятный прием»<sup>18</sup>. Ожидалось, что выйдет также английская рецензия, поскольку неизвестный респондент предлагал послать «La connaissance» в Оксфорд, где «напишут рецензию, я с ними говорил заранее»<sup>19</sup>. Однако эта рецензия не появилась.

Книгу Франка не обошли вниманием и видные французские философы. К примеру, на нее ссылался Э. Жильсон [14, р. 285] (ср. [3; 10]) в своей книге «Бытие и сущность» (1948): «Конечно, верно говорят, что предмет есть “нечто, что совершенно определено, но чье определение нам пока неизвестно, и, следовательно, необходимо открыть”» [15, с. 517].

Подведя итог, необходимо с уверенностью заявить, что французский перевод «Предмета знания» был важной вехой в творчестве С. Л. Франка. Благодаря ему русский философ получил определенную известность и признание во французской философской среде. Спустя пять лет после смерти русского мыслителя в серии «Philosophie de l'Esprit» вышел французский перевод еще одной его книги — «С нами Бог» [16], первая редакция которой была закончена во французском Ле Лаванду в 1941 г. [17].

## Литература

1. Франк, С. Л. (1915), *Предмет знания. Об основах и границах отвлеченного знания*, Пг.: Тип. Р. Г. Шредерас.
2. Янцен, В. (2007), О нереализованных русских проектах тюбингенского издательства Я. Х. Мора (Пауля Зибека) начала XX века, в: Колеров, М. А. и Плотноков, Н. С. (ред.), *Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004/2005*, М.: Модест Колеров, с. 283–349.
3. Frank, S. (1935), *La connaissance et l'être*, trad. Kaffi, Oldenbourg, Fedotoff, Paris: Aubier.
4. *Переписка С. Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934–1950)* (2021), ред. Антонов, К. М. и др., М.: Изд-во ПСТГУ.
5. Гурвич, Г. Д. (1934–1955), *Письма С. Л. и Т. С. Франк*, публ. М. В. Антонова. URL: <https://law.wikireading.ru/h3r7hGsIxv> (дата обращения: 24.01.2022).
6. Оболевич, Т. и Цыганков, А. (2017), Философия религии С. Л. Франка в свете новых материалов, *Философский журнал*, т. 10 (1), с. 99–115.
7. Lavelle, L. at Senne Le, R. (1935), Avant-Propos, in: Frank S., *La connaissance et l'être*, trad. Kaffi, Oldenbourg et Fedotoff, Paris: Aubier, p. i–x.
8. Frank, S. (1935), Avertissement de l'auteur, in: Frank S., *La connaissance et l'être*, trad. Kaffi, Oldenbourg et Fedotoff, Paris: Aubier, p. xi–xiv.
9. F[rank], S. (1935), Wandlungen des französischen Denkens, *Neue Zürcher Zeitung*, Nr. 1452(1), S. 1–2.

---

<sup>17</sup> Зеньковский, В. В., (1953), Письмо Т. С. Франк, Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S. L. Frank Papers. Box 4.

<sup>18</sup> Зеньковский, В. В. (6/г), О желательности перевода на немецкий язык книги С. Л. Франка «Непостижимое», Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S. L. Frank Papers. Box 16.

<sup>19</sup> Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S. L. Frank Papers. Box 9.

10. Frank, S. (1938), Zur Problematik des sozialen Rechts, *Neue Zürcher Zeitung*, Nr. 92 (7), S. 3-4.
11. Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельашевичем и Ф. О. Ельашевич (1922–1950) (2016), публ. Г. Аляева и Т. Резвых, в: Колеров, М. (ред.), *Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2015 г.*, М.: Модест Колеров, с. 7–240.
12. Senne Le, R. (1951), En homage a la mémoire de Simon Frank, *Les Études philosophiques*, no. 2/3, p. 216–218.
13. Переписка С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (2019), *Философические письма. Русско-европейский диалог*, № 4 (2), с. 348–357.
14. Gilson, É. (1948), *L'être et l'essence*, Paris: J. Vrin.
15. Жильсон, Э. (2004), Бытие и сущность, пер. Вдовина, Г. В., в: Жильсон, Э., *Избранное: Христианская философия*, М.: РОССПЭН, с. 321–582.
16. Frank, S. (1955), *Dieu est avec nous: trois méditations*, trad. Herman, M., Paris: Aubier.
17. Аляев, Г. Е., Оболевич, Т. и Резвых, Т. Н. (2021), «Свет во тьме» и «С нами Бог»: неизвестные книги С. Л. Франка, М.: Модест Колеров.

Статья поступила в редакцию 1 сентября 2021 г.;  
рекомендована к печати 27 декабря 2021 г.

Контактная информация:

Оболевич Тереза — д-р филос. наук, проф.; tereza.obolevich@upjrp2.edu.pl

## “La connaissance et l'être” by S. L. Frank — the history of translation and its reception

T. Obolevitch

Pontifical University of John Paul II in Krakow,  
9, ul. Kanonicha, Krakow, 31-002, Poland

**For citation:** Obolevitch T. “La connaissance et l'être” by S. L. Frank — the history of translation and its reception. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2022, vol. 38, issue 1, pp. 42–51. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.104> (In Russian)

The article examines the circumstances and history of the translation into French of S. L. Frank's master's thesis “The Object of Knowledge,” which was published in Russian in 1915 in Petrograd. The aim of the study is to determine the place and significance of this work in the creative biography and philosophical heritage of the Russian thinker. For this purpose, we used the synthetic method, which allows us to reconstruct in detail the history of the creation of the French translation, as well as the method of text analysis. First, the German context of Frank's work on the “The Object of Knowledge” is presented. It has been established that the initiator of the publication of this book in France was G. D. Gurvich, who collaborated with the philosophers Louis Lavelle and René Le Senne, who founded the publishing series “Philosophy of Spirit” in Paris. Based on archival correspondence between Frank and Gurvich, as well as the book's translator A. Caffi and the editor of the translation G. P. Fedotov, the details of the preparation of the abridged version of the book for the French reader are revealed. To this end, we analyze the edits made by Frank in the author's copy of the Russian edition of “The Object of Knowledge”. The last part of the article presents how the reception of this book in the French philosophical environment took place. A list of the currently known reviews of Frank's work is given. Also noted is the fact that the book *The Object of Knowledge* was referenced by E. Gilson. Thus, we can conclude that the abridged French translation of Frank's master's thesis has had some influence on the French philosophers and reception of Russian philosophical thought in general.

**Keywords:** S. L. Frank, G. D. Gurvich, philosophical biography, reception of Russian thought in France, gnoseology.

## References

1. Frank, S.L. (1915), *The object of knowledge. On the fundamentals and limits of abstract knowledge*, Petrograd: R. G. Shreder Publ. (In Russian)
2. Iantsen, V. (2007), On the unrealized Russian projects of the Tübingen publisher J.H. Mohr (Paul Siebeck) of the early 20<sup>th</sup> century, in: Kolerov, M. A. and Plotnikov, N. S. (eds), *Studies in Russian intellectual history. Yearbook 2004/2005*, Moscow: Modest Kolerov Publ., pp. 283–349. (In Russian)
3. Frank, S. (1935), *La connaissance et l'être*, trad. Kaffi, Oldenbourg, Fedotoff, Paris: Aubier.
4. *The correspondence between S. L. Frank and L. Binswanger (1934–1950)* (2021), ed. by Antonov, K. M. et al., Moscow: PSTGU Publ. (In Russian)
5. Gurvich, G. D. (1934–1955), *The letters to S. L. and T. S. Frank*, publ. by Antonov, M. V. Available at: <https://law.wikireading.ru/h3r7hGsIxv> (accessed: 24.01.2022). (In Russian)
6. Obolevich, T. and Tsygankov, A. (2017), Philosophy of religion of S. L. Frank in the light of new materials, *Filosofskii zhurnal*, vol. 10, no. 1, pp. 99–115. (In Russian)
7. Lavelle, L. and Le Senne, R. (1935), Avant-Propos, in: Frank, S., *La connaissance et l'être*, transl. by Kaffi, Oldenbourg, Fedotoff, Paris: Aubier, pp. i–x.
8. Frank, S. (1935), Avertissement de l'auteur, in: Frank, S., *La connaissance et l'être*, transl. by Kaffi, Oldenbourg, Fedotoff, Paris: Aubier, pp. xi–xiv.
9. F[rank], S. (1935), Wandlungen des französischen Denkens, *Neue Zürcher Zeitung*, no. 1452 (1), pp. 1–2.
10. Frank, S. (1938), Zur Problematik des sozialen Rechts, *Neue Zürcher Zeitung*, no. 92 (7), pp. 3–4.
11. The correspondence between S. L. Frank and V. B. El'iashevich and F. O. El'iashevich (1922–1950) (2016), publ. by Aliaev, G., Rezvykh, T., in: Kolerov, M. (ed.), *Studies in Russian intellectual history. Yearbook 2015*, Moscow: Modest Kolerov Publ., pp. 7–240. (In Russian)
12. Le Senne, R. (1951), En hommage à la mémoire de Simon Frank, *Les Études philosophiques*, no. 2/3, pp. 216–218.
13. The correspondence between S. L. Frank and N. A. Berdyaev (2019), *Filosoficheskie pis'ma. Russko-evropeiskii dialog*, no. 4 (2), pp. 348–357. (In Russian)
14. Gilson, É. (1948), *L'être et l'essence*, Paris: J. Vrin.
15. Gilson, E. (2004), Being and essence, transl. by G. V. Vdovina, in: Gilson, E., *Selected works. Christian philosophy*, Moscow: ROSSPEN Publ., pp. 321–582. (In Russian)
16. Frank, S. (1955), *Dieu est avec nous: trois méditations*, transl. by Herman, M., Paris: Aubier.
17. Aliaev, G. E., Obolevich, T. and Rezvykh, T. N. (2021), “Svet vo t'me” and “S nami Bog”: unknown books of S. L. Frank, Moscow: Modest Kolerov Publ. (In Russian)

Received: September 1, 2021

Accepted: December 27, 2021

### Author's information:

Teresa Obolevitch — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; [tereza.obolevich@upjp2.edu.pl](mailto:tereza.obolevich@upjp2.edu.pl)

## Великий греческий «шарлатан»: Эмпедокл

О. В. Рудин

Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук,  
Российская Федерация, 630090, Новосибирск, ул. Николаева, 8

Для цитирования: Рудин О. В. Великий греческий «шарлатан»: Эмпедокл // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38. Вып. 1. С. 52–63. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.105>

В статье проводится ревизия представлений об Эмпедокле из Акраганта. Уже перед современниками акрагантского мыслителя стоял вопрос о том, кем он был на самом деле — великим мудрецом или шарлатаном. Сочетание «научного» и профетического знания приводило в затруднительное положение не одно поколение историков философии, заставляя обвинять Эмпедокла в поверхностном эклектизме или видеть в нем не очень последовательного представителя античного механицизма. Не стремясь дать окончательный ответ на указанный вопрос, мы предлагаем взглянуть на эту проблему под иным углом, где на первое место выступают не столько теоретические положения философии Эмпедокла, сколько его образ жизни. В первой части статьи представлен краткий экскурс в историю понятия «шарлатанство» и рассмотрен образ Эмпедокла как греческого алазона. Изучены внутренние мотивы политической и общественной деятельности акрагантского философа, сопровождаемой эпатажным поведением и притязаниями на божественный статус. Выдвинуто предположение, что конфликт личности Эмпедокла, заключающийся в несоответствии внешнего образа и поступков, во многом обусловлен педагогическими целями, стремлением донести спасительные истины до своих современников, которые погрязли в пороках. Во второй части статьи рассмотрена гипотеза о дыхательных упражнениях Эмпедокла, появившаяся в период популярности идей паншаманизма. Главное внимание уделено фрагментам 129 В (DK) и 100 В (DK), на основании которых предпринята попытка реконструировать дыхательную практику Эмпедокла как мыслительную технику, направленную на получение доступа к высшему знанию.

*Ключевые слова:* Эмпедокл, шарлатанство, алазон, риторика, парресия, дыхательное упражнение.

История небольшой итальянской коммуны Черрето-ди-Сполето, расположенной в живописном регионе Умбрия в центральной части Италии, имеет один примечательный факт. В XV в. ее жители прославились на всю страну как профессиональные попрошайки. Прикрываясь религиозными идеалами аскетического образа жизни, они обманным путем обогащались за счет добросердечного населения. Постепенно из локальной группы черретанских бедняков выросло масштабное движение со своим этическим кодексом и арго, объединившее маргиналов по всей Италии. В 1484–1486 гг. из-под пера судебного викария Тезео Пини вышел трактат «Speculum cerretanorum», посвященный «искусству» итальянских пауперов. Книга поспособствовала тому, что для нищих, пробавляющихся мошенничеством, в язы-



ке закрепилось название «черретани» (*cerretani*), исторически восходящее к городу Черрето (*Cerreto*) [1, p. 54–55].

В своем сочинении Пини в качестве синонима *cerretanus* употребил слово *ciarlatanus*, происходящее от латинского *circulator* — «распространитель» или «разносчик лекарств» (*pharmacopola circumforaneis*). Спустя несколько десятилетий после выхода книги оба термина стали взаимозаменяемыми [1, p. 54–55]. Так, именем «черретани» помимо профессиональных попрошайек называли находчивых рыночных торговцев лечебными травами, которые снискали особую славу благодаря своему умению расхваливать товар, не гнушаясь при этом весьма экстравагантных способов привлечения внимания. Там, где одних риторических средств не хватало, они прибегали к различным номерам балаганного искусства.

В XVI в. итальянское слово *ciarlatano* проникло во французский язык, где обрело окончательный вид (*charlatan*, с начальным *ch*), в котором и перешло в другие языки. В современном значении под шарлатаном понимается «невежественный человек, выдающий себя за специалиста, знатока дела» [2, с. 403].

Можно выделить ряд характерных черт, составляющих семантическое поле понятия «шарлатанство». Во-первых, это деятельность, в основе которой лежит обман, как правило с претензией на знание, недоступное для других. Во-вторых, шарлатан — это человек, обладающий силой внушения посредством слов. Не случайно в народной итальянской этимологии устоялось мнение, что *ciarlatano* происходит от глагола *ciarlare* — «болтать» [2, с. 403]. В-третьих, шарлатану свойственна привлекающая внимание внешняя эффектность.

Было бы неверным полагать, что шарлатаны не существовали до эпохи Возрождения. Уже как минимум в VI–V вв. до н.э. в Греции для обозначения подобного типа людей использовали слово ἀλαζών, по одной из версий восходящее к аккадскому *aluzinnu*, что и вовсе отсылает нас за две тысячи лет до н.э. [3, p. 203–204]. Ἀλαζών известен нам преимущественно как персонаж греческой комедии, который утверждает свое превосходство над другими за счет особого статуса и положения в обществе, претендуя, помимо этого, на роль носителя специфического знания. Аристотель в «Никомаховой этике» приписывал алазонам тягу выдавать себя за прорицателей, мудрецов или врачей, на чьи умения и знания с одной стороны был спрос в обществе, а с другой — именно в этих трех сферах было проще всего скрыть свое невежество (EN IV, 13, 1127b15–20). Цель алазона, как пишет об этом британский филолог-классик Дуглас Макдауэлл, состояла в получении прибыли, власти или славы [4, p. 289].

В Античности участь быть обвиненным в шарлатанстве не обошла стороной и философов. Одним из удостоившихся этой сомнительной чести был знаменитый Эмпедокл из Акраганта. Против Эмпедокла и основанной им сицилийской школы врачей с обличительным трактатом «О священной болезни» выступил Гиппократ<sup>1</sup> [5, с. 493–494]. В своем труде «отец медицины» не без презрения назвал акрагантского философа и его последователей шарлатанами (ἀλαζόνες), которые неспособ-

---

<sup>1</sup> Относительно авторства трактата «О священной болезни» существуют сомнения. Согласно свидетельствам, Гален, отмечая несвойственный для гиппократовских сочинений стиль и ясность изложения, отказывался приписывать его Гиппократу. Тем не менее, учитывая идейную близость другим текстам гиппократовского корпуса, есть основания полагать, что авторство принадлежит ученику Гиппократа [5, с. 493].

ны реально помогать людям (De morbo II): «...Своими речами и приготовлениями они трубят о своем великом знании и обманывают людей» (De morbo III, 10) [5, с. 497]. Следует признать, вслед за французским историком-эллинистом Жаком Жуана, что во многом подобная оценка деятельности Эмпедокла проистекает из образа, который конституировал сам древнегреческий философ [6, с. 291–292], буквально ставя себя на один уровень с такими полумифическими врачами-пророками (ιατρομαντεῖς), как Абарис, Аристей или Гермотим. Чтобы понять природу его крайне неоднозначного положения в истории мысли, достаточно вспомнить обещание научить управлять ветрами, вызывать дождь и возвращать к жизни мертвых из загробного мира, которое он дал Павсанию. Как отмечает отечественный историк философии А. В. Семушкин, «уже перед соотечественниками Эмпедокла стоял вопрос: от кого в нем больше — от тщеславного гордеца или от подлинного гения?» [7, с. 10]. Этот вопрос остается открытым и по сей день.

В начале нашей статьи мы выделили ряд особенностей, которые характерны для деятельности шарлатана. Все они без исключения могут быть обнаружены в полуполюгендарном образе Эмпедокла. Акрагантский философ прославился как прекрасный оратор, о чем свидетельствовал Аристотель, приписывая ему изобретение риторики (31, A1 (57) DK). В обычае Эмпедокла было эпатирование публики, проявлявшееся даже во внешнем виде: «С золотым венцом на голове, бронзовыми амиклами на ногах и дельфийской гирляндой в руках он ходил по городам, желая снискать о себе славу как о боге» (31, A2 DK) [8, с. 331]. И, конечно, как всякий, кто притязает на роль жреца и чародея, Эмпедокл претендовал на божественное знание, скрытое от других. Однако был ли великий греческий философ алазоном на самом деле?

Для древних философов большое значение имела биографическая и анекдотическая литература, суть которой сводилась не к фиксации хронологии событий, а к схватыванию «способа быть» того или иного мыслителя [9, р. 20–24]. Сегодня историки философии отводят этому жанру довольно незначительное место в своих исследованиях, что, вероятно, уводит их в сторону от живой традиции. Поэтому прежде всего следует пристальней всмотреться в дошедшие до нас свидетельства о жизни акрагантского философа.

Эмпедокл родился в богатейшем сицилийском городе Акраганте, жителям которого было органически чуждо любое чувство меры. В V в. до н. э. в обиходе древних греков ходило выражение «акрагантская роскошь» [10, с. 919], указывающее на склонность к излишествах, что проявлялось как в «образцовом пьянстве» [7, с. 40], так и в вышедшем за все разумные пределы строительстве храмовых сооружений. Знаменитый Олимпейон — ярчайшее свидетельство гигантоманических нравов акрагантских правителей, алчущих незыблемого политического авторитета. О размахе этого исполинского храма можно судить по размерам теломонов, чья высота достигала 8,2 м [11, с. 166]. Не стоит забывать и о показном покровительстве искусствам, наибольшую выгоду из которого смог извлечь древнегреческий поэт Пиндар, прославляя в своих одах Акрагант и правящий род Эмменидов [10, с. 919]. Как известно, роскошь — это верный спутник порока, падения нравственности и духовной деградации. В этом смысле Акрагант не был исключением, уже у Пиндара чувствуется «трагическое жизнеощущение <...> со всеми его страхами перед человеческой завистью и бедствиями, наступающими людей как раз на пике

их счастья» [10, с. 919]. Древнегреческий поэт указывал на ценностную перемену, сравнивая в традиционном духе ностальгии по «золотому веку» старые времена с недавним прошлым, когда людьми повелевала одна лишь тяга к обогащению [12, с. 222]. Подобная историко-социальная конъюнктура во все времена является прекрасной почвой для рождения личности, встающей на защиту морали и справедливости, которой судьбой уготована роль «вигиланта духа».

Эмпедокл был истым сыном своего полиса, он происходил из знатного рода, активно принимал участие в общественной жизни и, согласно свидетельствам, имел большое политическое влияние. Вероятно, первый известный случай политической активности Эмпедокла, сохранившийся благодаря рассказу историка Тимея, произошел на званом обеде, где в урочный час не подали вино, что было связано с ожиданием служителя буле, который по прибытии был назначен симпосиархом и стал в завуалированной форме говорить о начале тирании. Эмпедокл, возмущившись подобной подлостью, на следующий день вызвал хозяина обеда и его важного гостя в суд и добился смертной казни для обоих (31, A1 (64) DK). Кроме того, подтверждение политического авторитета Эмпедокла мы находим в дошедших до нас сообщениях, где говорится, что он самолично распустил собрание тысяч (31, A1 (66) DK), а также обрек на изгнание из полиса знатных особ, уличив их в преступной деятельности и расхищении городской казны (31, A14 DK). Вдобавок, косвенное доказательство благородного происхождения и высокого социального статуса можно обнаружить в облачении именитого акрагантца. Непременным атрибутом гардероба Эмпедокла была пурпурная мантия — символ жреческой и одновременно царской власти времен гомеровской Греции. По заверению А. В. Сёмушкина, «если бы Эмпедокл надел пурпуровый плащ не по родовому, освященному традицией определению, а только лишь из честолюбиво-показных соображений, на него смотрели бы как на смешное и жалкое явление; во всяком случае не приняли бы всерьез» [7, с. 48]. На деле мы видим обратное: Эмпедокл пользовался большим уважением у сограждан, которые даже просили его стать царем, но философ отказался (31, A1 (63) DK).

Помимо политической деятельности Эмпедокл прославился рядом общественно полезных дел, окутанных алазоническим флером супранатуральных способностей. Он снискал себе имя Запретителя ветров (Κωλυσανέμας), когда спас урожай от подувших этесиев, растянув по холмам козьи шкуры. В глазах его современников это выглядело настоящим чудом (31, A1 (60) DK). В соседнем городе Силенунте остановил чуму, разразившуюся от зараженной болотной воды, за свой счет подведя соседние реки, что позволило очистить от моровой язвы стоячую воду. Благодаря этому силенунтцы признали в нем бога (31, A1, (70) DK). Вылечил казавшуюся безнадежно больной девушку (31, A1 (69) DK). Все это идет вразрез с представлением об акрагантском философе как о греческом алазоне. Как мы помним, один из главных мотивов деятельности алазона — получение власти. Представить, что шарлатан может добровольно отвергнуть царские полномочия, довольно трудно. По крайней мере возникает вопрос, в чем причина такого отказа. В случае Эмпедокла это объясняют тем, что он стремился к божественному статусу и не в его интересах было размениваться на царские почести. Но тогда зачем ему была нужна слава живого бога? Какую выгоду он мог из этого извлечь? Попробуем ответить на эти вопросы.

Начнем с того, что вряд ли Эмпедокл искал материального обогащения. Как мы видели, он тратил собственные сбережения на помощь жителям соседнего полиса. К тому же нам известно, что он по собственной инициативе одарил многих бедных девушек Акраганта приданым (31, A1 (73) DK). По схожим обстоятельствам кажется малоубедительным и объяснение, апеллирующее к тщеславию философа, так как если бы Эмпедокла интересовала одна лишь слава, то вряд ли бы он с такой заботой и вниманием относился к людям и принимал активное участие в жизни города, стремясь восстановить справедливость там, где она была нарушена. Значит, должен был быть иной мотив. Как уже описывалось выше, Акрагант был городом, где человеческие страсти и желания обретали свои крайние формы выражения. Традиционный натурфилософ, каким и был Эмпедокл, скорее всего, затерялся бы в публичном пространстве неизбывной сицилийской помпезности, просто излагая свои теории. Поэтому он был вынужден искать нестандартные способы трансляции своих идей, вдохновляясь примерами ближайшего прошлого, одним из которых, по всей видимости, был величественный древнегреческий мыслитель Пифагор, молва о богоподобных деяниях которого прошла через всю Античность красной линией<sup>2</sup>. В этом контексте особый интерес для нас представляет мнение о том, что Эмпедокл был изобретателем риторики (31, A1 (57) DK).

Наследниками риторического искусства Эмпедокла, о содержании которого у нас, к сожалению, нет сведений, считаются первые софисты — Горгий, Коракус и Тисий. Это крайне примечательный момент. Известно, что Кораку принадлежит определение риторики как «искусства убеждения» (πειθοῦς διαιουρός), где, пренебрегая истиной, во главу угла ставится эффективность. Именно по этой причине Коракус и разделявший его представления Тисий были заклеены как первые софисты. Учитывая, что традиция относит их к наследникам учения Эмпедокла, можно предположить, что подобных взглядов придерживался и он сам. Однако такое предположение не выдерживает критики. Как мы уже сказали, Эмпедокл был вынужден искать подходящие инструменты для передачи знания<sup>3</sup>, видя, какие трудности стоят у него на пути: «Друзья! я знаю, что истина лежит в глаголах, которые я изреку; но ведь воистину тяжело и трудно бывает для людей внедрение в [их] ум [какого-либо нового, чуждого им дотоле] убеждения» (31, B114 DK) [16, с. 122]. Он прекрасно понимал, что потребно толпе: «...Они <...> следуют за мной, вопрошая, где стезя [ведущая] к пользе, одни, имея нужду в прорицаниях, другие же стараются услышать целительное от различных недугов слово, подлинно долго терзаемые тяжкими страданиями» (31, B112 DK) [15, с. 121]. Здесь можно уви-

<sup>2</sup> С большой долей вероятности мы можем говорить о том, что в бытность своего ученичества Эмпедокл был адептом пифагорейской школы, хотя после и был отлучен за несоблюдение принятых в пифагорейской общине правил (подробнее об этом см.: [7, с. 41–45]).

<sup>3</sup> Это можно проследить уже на уровне литературного стиля Эмпедокла, в котором проявлялись индивидуальные черты акрагантского мыслителя. По замечанию шотландского исследователя античной философии Уильяма Гатри, Эмпедокл использует этический язык для лучшей передачи своих идей, облекая мысль в кружева всевозможных метафор [13, с. 237]. Здесь стоит отметить сравнения, связанные с традиционными ремеслами, предвосхищающими подобные аналогии у Сократа, с той лишь разницей, что если Эмпедокл прибегал к ним для объяснения природных процессов, то Сократ использовал их в этической плоскости, благодаря чему ему приписывают создание нового вида τέχνη — философской этики [14, с. 77]. Кроме того, у Эмпедокла мы находим, возможно, самый ранний пример использования метода амплификации в философской практике обучения, позволявший всесторонне рассмотреть предмет изучения [13, с. 238–239].

деть наследие Пифагора, к которому Антисфен применял эпитет *πολύτρολος*, имея в виду его способность менять форму своей речи в зависимости от того, с кем он говорил. К детям он обращал детские речи, к «женщинам — женские, архонтам — предназначенные для архонтов, эфебам — подходящие для эфебов» [16, с. 37]. Таким же образом и Эмпедокл, подобно Пифагору, выстраивал свою речь сообразно запросу публики, к которой он обращался, представляя то в образе врача, то в образе провидца или мага, а то и вовсе живым воплощением божества. Ключевое значение здесь имеет то, что в отличие от своих последователей, заложивших основы «черного пиара, софистики и технологий интеллектуального мошенничества» [17, с. 45], Эмпедокл, используя риторику как наиболее эффективное средство завладеть душами слушателей, пытался вложить в них спасительные истины.

Возможно, здесь мы видим точку размежевания философской и риторической речи. Согласно М. Фуко, главное различие между философским и риторическим способом говорения в Древней Греции заключалось в отношении к истине. Так, философская речь была подчинена принципу *παρρησία*, определяемому как мужество говорить правду с риском для собственной жизни [18, с. 22]. Основываясь на трагедиях Еврипида, Фуко полагал, что изначально *παρρησία* возникла как политическое право гражданина на свободное высказывание в демократическом государстве [19, с. 33–38]. В дальнейшем она перешла в практику наставничества, в которой получил выражение ее этический аспект, состоящий в психагогическом воздействии на ученика через прямое высказывание. Последнее было необходимо для обеспечения доступа к истине. В отличие от *παρρησίας*, для риторического искусства истина не имела никакого значения, цель ратора состояла в том, чтобы оказать суггестивное воздействие на слушателя, заставив думать его таким образом, каким это выгодно для целей оратора. При осуществлении риторического способа говорения нет «никакой связи между тем, кто говорит, и тем, что он высказывает» [18, с. 22]. Очевидно, что у Эмпедокла еще нет разрыва между *παρρηсией* и риторикой, который можно найти в последующей традиции, они идут рука об руку, и риторические средства нужны ему для возможности свободно говорить с людьми, жаждущими спасительных рецептов, но не способными усвоить их в чистом виде. Выражаясь языком М. Фуко, Эмпедокл был «нравственным *παρρηсиастом* полиса», стремящимся дать людям средства очищения<sup>4</sup>, и если для этого нужно было примерить на себя плащ жреца или пророка, то это было малой платой за спасение своих сограждан. Да и было ли это только маской для расположения толпы?

Эмпедокл был из той породы древнегреческих мыслителей, которые учили своим примером, учили, как это описывал Ф. Ницше, «больше выражением лица, повадкой, одеждой, питанием, привычками» [20, с. 187]. Конечно, здесь можно возразить, спросив, чему учил этот «крикун площадных стихов» (31, A1 (67) DK), когда укоренял свой *хюбрис* в хвастливых речах. На наш взгляд, конфликт личности Эмпедокла, приводящий многие поколения историков философии в замешательство,

---

<sup>4</sup> Об этом нам говорит уже само название поэмы Эмпедокла — «Καθάρσις». «Очищения» были направлены на всех жителей Акраганта и содержали в себе набор строгих предписаний, которым нужно было следовать, чтобы избавиться от загрязнений, полученных в результате нарушения божественных законов. Только человек, избавившийся от порочности души, мог рассчитывать, согласно Эмпедоклу, на спасение — выход из круга метемпсихоза и возвращение в стан богов [13, с. 413].



является прямым свидетельством истинной сути акрагантского философа. Зазор между образом самодура и гордеца, с одной стороны, и человеком, преисполненным сострадания к своим согражданам — с другой, подготавливал топос-ловушку, где еще вчерашний гражданин, чьи жизненные ориентиры были ограничены роскошеством пиров и личным обогащением, вдруг, видя перед глазами привычный образ греческого алазона, спотыкался на несоответствии внешнего и внутреннего содержания и «оступался в мысль» о собственном благочестии. В этом заложена колоссальная педагогика Эмпедокла. Вместе с тем использование различных социокультурных ипостасей не ограничивалось у него одним лишь инструментальным значением. Притязание на божественность было не просто формой общения с людьми. Согласно Эмпедоклу, мудрец способен стать равным богу, овладев высшим знанием: «А под конец они становятся прорицателями, песнопевцами, врачами и вождями у живущих на земле человек. Откуда вырастают в богов, всех превосходящих почестями» (31, B146 DK) [8, с. 412]. Путь к спасению лежит через познание божественного. В соответствии с учением акрагантского философа «все познание есть познание подобного подобным» [13, с. 387]. Отрицая антропоморфное представление о богах, Эмпедокл указывал, что бог — это только φρήν (дух, мысль) (31, B134 DK) и частица божественного есть в каждом человеке [13, с. 431]. Говоря поэтическим языком Уильяма Блейка, время Эмпедокла было временем, когда люди еще помнили, что «все божества живут у них в груди». Но посредством чего мудрец вступал во внутренний разговор с божеством? Этот вопрос подводит нас к заключительной части нашей статьи.

В XX в. среди историков философии пользовались популярностью идеи паншанизма, получившие широкую известность благодаря исследованиям В. Шмидта и М. Элиаде. Шаманизм рассматривался как первичная форма религиозности, которая может быть обнаружена в любой культуре. Попытки найти шаманские корни в Древней Греции предпринимали такие ученые, как К. Мейли, Э. Доддс, Л. Жерне, Ж.-П. Вернан, А. Жоли, М. Детьен и др. Роль греческих «курундерос» примеряли как на мифических персонажей вроде Орфея и Геракла, так и на древнегреческих философов, начиная с Пифагора и заканчивая Сократом. Среди прочих не обошли вниманием и Эмпедокла. Основной интерес к акрагантскому мыслителю вызвали фрагмент 129 В (DK) и использованное в нем понятие *πρᾶτῖδες*. Компаративисты от истории философии интерпретировали этот фрагмент, проводя аналогии с экстатическими техниками шаманов и каталептическими практиками индийских йогингов. К примеру, Вернан вслед за Жерне, переводя *πρᾶτῖδες* как «диафрагма», предположил, что Эмпедокл говорит о дыхательном упражнении, с чьей помощью достигается такой уровень сосредоточенности, при котором мудрец может освободиться от тела, объять взором весь мир, увидеть свои прошлые и будущие жизни [21, р. 128]. Вполне естественно, что столь экстравагантные и соблазнительные идеи не могли остаться в стороне от критики научного сообщества. В частности, французский философ Пьер Адо выразил свои сомнения касательно физиологического понимания *πρᾶτῖδες* у Вернана, считая, что его следует трактовать в психологическом смысле, как мыслительную деятельность мудреца [22, с. 196–197].

Вновь к анализу понятия *πρᾶτῖδες* у акрагантского мыслителя вернулись в совместной статье [23] Константинос Макрис (*Constantinos Macris*) и Пенелопа Скарсули (*Pénélope Skarsouli*). Как и их предшественники, французские исследователи



считают, что термин *πρᾶξις* означает у Эмпедокла конкретный орган, расположенный в жизненно важной части тела человека — грудной клетке. Именно в этой области, согласно Эмпедоклу, находится очаг разума мудреца, средоточие его умственных сил. Таким образом, Макрис и Скарсули придерживаются мнения, что знание, обретаемое мудрецом, в соответствии с учением Эмпедокла, имеет физиологическую основу [23, р. 366]. Для его приобретения и сохранения необходимы упражнения, связанные с дыхательными практиками по управлению и контролю дыхания, благодаря которым к сердцу осуществляется приток крови, отождествляемой Эмпедоклом с мыслью человека (31, B105 DK) [23, р. 366]. Через максимальное растяжение *πρᾶξις* мудрец получает доступ к божественному знанию, которое недоступно обычным людям в силу их загрязненности сквернами, негативно влияющими на мышление (31, B2 DK). Божественное знание, характеризующееся выходом за пределы отдельной и кратковременной человеческой жизни, позволяет мудрецу обрести целостное видение времени и выражается порождающими мудрость действиями или в более общем виде актом познания, который обеспечивается открытостью к миру и желанием понимать [23, р. 366]. Кроме того, высшее знание, находящееся за рамками сенситивной и темпоральной ограниченности большинства людей, предполагает большой объем памяти — мудрец видит десять или даже двадцать своих жизней, которые могут относиться как к будущему, так и к прошлому.

Действительно, понятие *πρᾶξις*, используемое в качестве синонима *φρένες* у ранних греков, может означать «либо физический орган, либо разум, органом которого являются *πρᾶξις*» [24, с. 50]. По мнению британского филолога-классика Р.Онианса, слово *φρένες* на его ранней стадии использования следует переводить как «легкие», а не как «диафрагма» или «мысль» [24, с. 45–61]. В древнегреческом представлении *πρᾶξις* напрямую связывались с мыслительной деятельностью человека, за которую отвечал *θυμός* — «жизненный субстрат, мыслящий, чувствующий, побуждающий к действию» [24, с. 49]. Кроме того, *θυμός* — это дыхание, связанное с кровью [24, с. 69]. Таким образом, изложенная выше интерпретация фрагмента Эмпедокла 129 В (DK) укладывается в общую канву ранних древнегреческих представлений о природе *πρᾶξις*.

Если допустить, что дыхательные упражнения имели место в учении Эмпедокла, то, возможно, удастся пролить на них чуть больше света, обратившись к фрагменту 100 В (DK). В нем Эмпедокл сравнивает дыхание с действием клеписидры<sup>5</sup>, под которой подразумевается специальное приспособление для изъятия жидкости со дна глубокого сосуда. Этот предмет бытовой утвари состоял из круглой емко-

<sup>5</sup> Интересно, что Эмпедокл, проводя аналогию с клеписидрой, прибегает к образу играющей девочки, которая использует данный предмет не по назначению. Существует мнение, что пример детской любознательности у Эмпедокла отражает состояние и причину зарождения научного знания [25, с. 356]. Мы же могли бы сказать, что здесь проступает образ, сопоставимый с фигурой мудреца. Для древних греков *πρᾶξις* выражало состояние и качество души человека [24, с. 47]. Часто безумие и порочность связывались с загрязненностью легких. Соответственно, реальное познание, понимаемое как внутренний разговор со своим *θυμός*, доступно лишь человеку с чистыми легкими [24, с. 39]. Учитывая весьма пессимистичный взгляд Эмпедокла на людей вообще, можно предположить, что чистые легкие есть только у мудреца, уже избавившегося от всех страстей, и у детей, еще не успевших вкусить тяжести порока. Если вспомнить, что тупоумие, по Эмпедоклу, проистекает из «холодности сердечной крови» [24, с. 68], то, по-видимому, именно в сопутствующем мудрецу желании понимать, которое соотносимо с детской любознательностью, коренится причина «бурления крови» (*θυμός*), необходимого для постижения божественного знания.

сти, испещренной множеством маленьких дырок, и длинной трубки с отверстием наверху. Погрузив клепсидру в воду, нужно было дожидаться, когда она наполнится, а после, закрыв верхнее отверстие, извлечь вместе с желаемой жидкостью [25, с. 354]. Эмпедокл считал, что подобно тому, как в клепсидру не может проникнуть вода, если она заполнена воздухом и закрыто верхнее отверстие, так и кровь не может наполнить легкие, пока они заняты воздухом. И наоборот, пока легкие наполнены кровью, в них не может проникнуть воздух. Соответственно, при выдохе легкие заполняются кровью, а при вдохе воздухом. Таким образом, процесс дыхания — это поочередное наполнение легких воздухом и кровью. Как уже упоминалось выше, Эмпедокл называл мысль кровью, которая омывает сердце: «Сердце питается кровью, прибоем ее и отбоем, в нем же находится то, что у нас называется мыслью — мысль человека есть кровь, что сердце вокруг омывает» (31, B105 DK) [26, с. 195]. Значит, для обеспечения непрерывного мышления требуется такой контроль дыхания, при котором сердце будет перманентно омываться кровью. Здесь трудно удержаться от аналогии с йогической практикой пранаямы, цель которой, согласно индийскому философу Патанджали, состоит в прекращении движения вдоха и выдоха, что на практике означает максимальное замедление дыхательного ритма, состоящего из трех моментов — вдоха, выдоха и задержки дыхания на вдохе [27, с. 96]. За счет подобной техники йогин достигает высокой степени концентрации и сосредоточенности, избавляясь от активности чувств и эмоций [27, с. 98]. Как замечает М. Элиаде, любой, кто пробовал хоть немного практиковать дыхательную дисциплину, испытывал в той или иной степени указанные эффекты [27, с. 98]. Можно было бы предположить, что дыхательное упражнение Эмпедокла было чем-то подобным. Тогда в соответствии с его учением оно могло иметь следующий вид. При вдохе кровь из легких отступает к сердцу, вытесняемая воздухом. Затем в точке максимального растяжения *πρᾶξις*, где достигается наивысшая степень сосредоточенности, происходит задержка дыхания, а дальше следует выдох, запускающий новый цикл. Возможно, что так же, как и в пранаяме, дыхание следовало замедлять с целью замедлить движение крови, чтобы не допустить остановки омовения сердца, что равносильно остановке мышления. При такой интерпретации снимается проблема перевода *πρᾶξις*, так как дыхание (растяжение легких) тождественно мышлению, под которым подразумевается обращение к богу, сокровитному в груди человека. То есть мышление мудреца — это интроспективный разговор с божеством, благодаря которому открывается доступ к высшему знанию, закрытому от глаз простых смертных, погрязших в человеческих пороках. Мудрец как бы заглядывает за неприступную стену человеческой ограниченности, унося с собой лучшее, что есть, или вернее, чего нет. В этом смысле дыхание сопоставимо с клепсидрой еще и потому, что последняя, означающая в переводе с древнегреческого «воровку воды», позволяла добыть питьевую воду, которая ценилась в Античности на вес золота [25, с. 354], тогда как мудрец, используя дыхание, подворовывал у бога самые важные истины, чья цена неизмерима в золотом эквиваленте.

Резюмируя, еще раз отметим, что облик греческого шарлатана, вероятно, был сознательным выбором Эмпедокла, продиктованным не стремлением к власти, личному обогащению или нетленной славе, а желанием донести до своих избалованных сограждан спасительные истины. Вместе с тем эксплуатируемый алазонический образ был не только эффективным приемом из педагогической парадер-

налии акрагантского философа, но и внешним выражением значимых положений его учения, согласно которым существует путь к обретению божественного знания. Путь, состоящий из соблюдения строгих предписаний и выполнения духовных упражнений, в основе которых лежит желание понимать.

## Литература

1. Gentilcore, D. (2006), *Medical Charlatanism in Early Modern Italy*, Oxford: Oxford University Press.
2. Черных, П. Я. (1990), *Историко-этимологический словарь современного русского языка, т. 2*, М.: Русский язык.
3. Rumor, M. (2017), There's No Fool Like An Old Fool: The Mesopotamian Aluzinnu and its relationship to the Greek alazōn, *Kaskal*, no. 14, pp. 187–210.
4. MacDowell, D. M. (1987), *The Meaning of Ἀλαζών, Owls to Athens: Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford: Oxford University Press, pp. 287–292.
5. Гиппократ (1936), О священной болезни, в: Гиппократ, *Избранные книги*, ред. Карпов, В. П., М.: Биомедгиз, с. 493–514.
6. Жуана, Ж. (1997), *Гиппократ*, Ростов-на-Дону: Феникс.
7. Сёмушкин, А. В. (1985), *Эмпедокл*, М.: Мысль.
8. Лебедев, А. В. (ред.) (1989), *Фрагменты ранних греческих философов, ч. 1*, М.: Наука.
9. Sellars, J. (2009), *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, London: Bristol Classical Press.
10. Бордмэн, Дж., Хэммонд, Н.-Дж.-Л., Льюис, Д.-М. и Оствальд, М. (ред.) (2011), *Кембриджская история Древнего мира, т. IV: Персия, Греция и западное Средиземноморье. Ок. 525–479 гг. до н.э.*, М.: Ладомир.
11. Маркузон, В. Ф. (ред.) (1973), *Всеобщая история архитектуры: в 12 т., т. 2: Архитектура античного мира (Греция и Рим)*, М.: Изд-во литературы по строительству.
12. Бордмэн, Дж., Льюис, Д.-М., Дэвис, Дж.-К. и Оствальд, М. (ред.) (2014), *Кембриджская история Древнего мира, т. V: Пятый век до нашей эры*, М.: Ладомир.
13. Гатри, У. К. Ч. (2017), *История греческой философии: в 6 т., т. II: Досократовская традиция от Парменида до Демокрита*, СПб.: Владимир Даль.
14. Жмудь, Л. Я. (2002), *Зарождение истории науки в Античности*, СПб.: РХГИ.
15. Якубанис, Г. (1994), *Эмпедокл: философ, врач, чародей. Смерть Эмпедокла*, Киев: Синто.
16. Жмудь, Л. Я. (1994), *Наука, философия и религия в раннем пифагореизме*, СПб.: Алетейя.
17. Гарин, С. В. (2014), *Περί τοῦ καροῦ: Горгий и ранняя сицилийская риторика, Lingua mobilis: научный журнал*, № 49, с. 45–53.
18. Фуко, М. (2014), *Мужество истины. Управление собой и другими II*, СПб.: Наука.
19. Фуко, М. (2020), *Речь и истина. Лекции о парресии (1982–1983)*, М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС.
20. Ницше, Ф. (2013), *Полное собрание сочинений: в 13 т., т. 1/2: Несвоевременные размышления. Из наследия 1872–1873 гг.*, М.: Культурная Революция.
21. Vernant, J.-P. (2006), *Myth and Thought Among the Greeks*, New York: Zone Books.
22. Адо, П. (1999), *Что такое античная философия?*, М.: Изд-во гуманитарной литературы.
23. Macris, C. and Skarsouli P. (2012), La sagesse et les pouvoirs du mystérieux τις du fragment 129 d'Empédocle, *Revue de métaphysique et de morale*, no. 75, p. 357–377.
24. Онианс, Р. (1999), *На коленях богов*, М.: Прогресс — Традиция.
25. Афонасина, А. С. (2015), Эмпедокл о дыхании, *СХОЛН*, т. 9, вып. 2, с. 353–362.
26. Гаспаров, М. Л. (ред.) (1999), *Элинские поэты VII–III вв. до н.э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика*, М.: Ладомир.
27. Элиаде, М. (2019), *Йога: бессмертие и свобода*, М.: Академический проект.

Статья поступила в редакцию 18 мая 2021 г.;  
рекомендована к печати 27 декабря 2021 г.

Контактная информация:

Рудин Олег Владимирович — аспирант; rudin\_oleg@inbox.ru

# The great Greek “charlatan”: Empedocles

O. V. Rudin

Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences,  
8, ul. Nikolaeva, Novosibirsk, 630090, Russian Federation

**For citation:** Rudin O. V. The great Greek “charlatan”: Empedocles. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2022, vol. 38, issue 1, pp. 52–63.

<https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.105> (In Russian)

This article revises the views about Empedocles of Akragas. Even contemporaries of the thinker were confronted with the question of whether he was a great sage or a charlatan. The combination of “scientific” and prophetic knowledge embarrassed more than one generation of researchers, making them accuse Empedocles of superficial eclecticism or see him as an inconsistent representative of antique mechanical philosophy. With no intention to give a final answer to this question, the article suggests looking at this problem from a different angle by focusing more on the lifestyle of Empedocles and less on his theoretical provisions of philosophy. The first part of the article provides a brief outline of the history of the concept of “charlatanism” and considers the image of Empedocles as a Greek alazon. The internal motives of the political and public activity of Akragas accompanied by provocative behavior and claims to divine status are considered. It is suggested that the personality conflict of Empedocles, the discrepancy of external appearance and acts, is primarily due to pedagogical purposes and desire to deliver saving truths to his contemporaries who were mired in vices. The second part of the article deals with a hypothesis about breathing exercises of Empedocles. The main attention is paid to the 129 B (DK) and 100 B (DK) fragments, with an attempt to reconstruct the breathing practice of Empedocles as a thought technique aimed at gaining access to higher knowledge.

**Keywords:** Empedocles, charlatanism, alazon, rhetoric, parrhesia, breathing exercise.

## References

1. Gentilcore, D. (2006), *Medical Charlatanism in Early Modern Italy*, Oxford: Oxford University Press.
2. Chernykh, P. (1990), *Historical and etymological dictionary*, vol. 2, Moscow: Russkii iazyk Publ. (In Russian)
3. Rumor, M. (2017), There’s No Fool Like An Old Fool: The Mesopotamian Aluzinnu and its relationship to the Greek alazôn, *Kaskal*, no. 14, pp. 187–210.
4. MacDowell, D.M. (1987), The Meaning of Ἀλαζών, *Owls to Athens: Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*. Oxford: Oxford University Press, pp. 287–292.
5. Hippocrates (1936), On the Sacred Disease, in: Hippocrates, *Izbrannye knigi*, ed. by Karpov, V.P., Moscow: Biomedgiz Publ., pp. 493–514. (In Russian)
6. Jouanna, J. (1997), *Hippocrates*, Rostov-na-Donu: Feniks Publ. (In Russian)
7. Semushkin, A. V. (1985), *Empedocles*, Moscow: Mysl’ Publ. (In Russian)
8. Lebedev, A. V. (ed.) (1989), *Pieces of Early Greek Philosophers*, pt 1, Moscow: Nauka Publ. (In Russian)
9. Sellars, J. (2009), *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, London: Bristol Classical Press.
10. Boardman, J., Hammond, N. G. L., Lewis, D.M. and Ostwald, M. (eds) (2011), *The Cambridge Ancient History, vol. 4: Persia, Greece and the Western Mediterranean c. 525 to 479 B. C.*, Moscow: Lodomir Publ. (In Russian)
11. Markuzon, V.F. (ed.) (1973), *A general history of architecture in 12 vol., vol. 2: Architecture of the Ancient World (Greece and Rome)*, Moscow: Izdatel’stvo literatury po stroitel’stvu. (In Russian)
12. Boardman, J., Hammond, N. G. L., Lewis, D.M. and Ostwald, M. (eds) (2011), *The Cambridge Ancient History, vol. 5: The Fifth Century B. C.*, Moscow: Lodomir Publ. (In Russian)
13. Guthrie, W.K. C. (2017), *A History of Greek Philosophy, vol. 2: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, St Petersburg: Vladimir Dal’ Publ. (In Russian)

14. Zhmud, L. (2002), *The Origin of the History of Science in Classical Antiquity*, St Petersburg: RKhGI Publ. (In Russian)
15. Iakubanis, G. (1994), *Empedocles: philosopher, physician, fascinator. Death of Empedocles*, Kiev: Sinto Publ. (In Russian)
16. Zhmud, L. (1994), *Science, Philosophy and Religion in Early Pythagorean Thought*, St Petersburg: Aleteiia Publ. (In Russian)
17. Garin, S. V. (2014), Περὶ τοῦ καιροῦ: Gorgias and early Sicilian rhetoric, *Lingua mobilis: nauchnyi zhurnal*, no. 49, pp. 45–53. (In Russian)
18. Foucault, M. (2014), *The Courage of the Truth. The Government of Self and Others II*, St Petersburg: Nauka Publ. (In Russian)
19. Foucault, M. (2020), *Discourse and truth and lectures on parresia (1982–1983)*, Moscow: Izdatel'skii dom «Delo» RANKhiGS. (In Russian)
20. Nietzsche, F. (2013), *Complete Works: in 13 vols, vol. 1/2: Untimely Meditations. From the heritage of 1872–1873*, Moscow: Kul'turnaia Revoliutsiia. (In Russian)
21. Vernant, J.-P. (2006), *Myth and Thought Among the Greeks*, New York: Zone Books.
22. Hadot, P. (1999), *What is Ancient Philosophy?*, Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoi literatury. (In Russian)
23. Macris, C. and Skarsouli, P. (2012), La sagesse et les pouvoirs du mystérieux τις du fragment 129 d'Empédocle, *Revue de métaphysique et de morale*, no. 75, pp. 357–377.
24. Onians, R. (1999), *On the Knees of the Gods*, Moscow: Progress — Traditsiia Publ. (In Russian)
25. Afonasina, A. S. (2015), Empedocles on breathing, *ΣΧΟΛΗ*, vol. 9, iss. 2, pp. 353–362. (In Russian)
26. Gasparov, M. L. (ed.) (1999), *Greek Poets of 7<sup>th</sup>–3<sup>rd</sup> Cent. B. C. Epic Poetry. Elegy. Iambic Poetry. Melic Poetry*, Moscow: Ladomir Publ. (In Russian)
27. Eliade, M. (2019), *Yoga: Immortality and Freedom*, Moscow: Akademicheskii proekt Publ. (In Russian)

Received: May 18, 2021

Accepted: December 27, 2021

#### Author's information:

Oleg V. Rudin — Postgraduate Student; rudin\_oleg@inbox.ru

## КОНФЛИКТОЛОГИЯ

UDK 1(091)

**Communities, discursive practices and behavioral patterns of digital vigilantism in Russia: Politico-axiological approach\****T. A. Kulakova, A. V. Volkova*St Petersburg State University,  
7–9, Universitetskaya nab., St Petersburg, 199034, Russian Federation

**For citation:** Kulakova T. A., Volkova A. V. Communities, discursive practices and behavioral patterns of digital vigilantism in Russia: Politico-axiological approach. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2022, vol. 38, issue 1, pp. 64–81.  
<https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.106>

This article studies vigilantism, a specific form of civic activity whose history can be traced back to the nineteenth century and which in the era of digitalization has acquired new characteristics. Digital vigilantism, as a well-established social phenomenon not only in world practice, but also in Russia, needs an analysis of its structure, goals, motivations, and interests and values of members of various communities to determine trends and changes in civil society in the context of digital transformations. Digital vigilantes seeking to regulate ideas about the “normality” of behavior, using interactions in social networks that are aggressive and even bordering on extremist, claim to be a significant actor for public policy. Legitimizing an alternative system for identifying violators, criminals, victims and punishments (by increasing the number of likes), they not only seek to co-opt the initiative to form public values, but often ignore and replace governmental structures. At the same time, they increasingly turn out to be not nameless avengers, but rather individuals seeking to declare themselves and achieve through creating the conflict not only their own goals, but also a certain popularity or “network power”, which is well monetized. The authors analyze behavioral patterns of the most famous communities — “Lev Protiv” (Lion Against), “StopHam” (StopBoor), “Hrushki protiv” (Piggies Against), and “AntiDealer” — and their activities in the VKontakte social network and on YouTube to typologize Russian vigilantism. The possibility of interaction with such movements (both online and offline formats) is not excluded for the system of public power, if a framework (procedures, rules) can be established for them that determines their auxiliary functions (notification, informing, propaganda). The proliferation of vigilante movements and their demonstration of direct violence is a significant indicator of the inefficiency of the

\* The research was undertaken with funding for the project of the Russian Foundation for Basic Research and EISR no. 21-011-31445 «Digital vigilantism and the practice of creating public values: hijacking network civil society?».



public administration system, a decrease in the level of legitimacy and support for its institutions, and indicates an increased risk of loss of state governability.

*Keywords:* digital vigilantism, public policy, public values, citizen participation, social networks, discursive practices, conflicts, uncivil society.

## **Introduction. Articulation of the issue**

Intensive digital transformations contribute to the fact that not only public service institutions and electoral processes, but also the structures of traditional civil society are undergoing significant changes: citizens more often seek to solve their problems through social networks and specialized sites; network activity is being structured, and sustainable communities and practices are being formed. The pandemic and forced isolation have only accelerated this process, transferring many life situations and spheres of activity to an online format. For this reason, the implementation of digital policies, and its patterns, features and risks, and ontology and ethics of the digital world are a priority area of modern Western European research [1]. The implementation of digital technologies contributes to the diversity of communication and overcoming many obstacles, and to the development of international partnerships, online education, and even virtual tourism, but, on the other hand, this has been accompanied by increased electronic control, and it is not by chance that modern scholars point to threats to democratic values and warn of a crisis of democratic development. At the present stage of development, “the building of a new ideal of civilizational development is fixed through the disclosure of a complex developing ethical system, where the inevitable component is a value conflict” [2, p. 105]. In the digital media space, “discursive practices of hostility” are spreading and intensifying, which according to their results always correlate with the current, relevant political and social context [3, p. 43]. In this aspect, the phenomenon of digital vigilantism is of particular importance, when a group of citizens initiatively takes on the function of a “supervisor” for compliance with certain norms, using all modern possibilities of digital communication.

The study of the social phenomenon of “vigilantism” has a long history. There are reasons to associate the formation of vigilantism with the peculiarities of the Anglo-Saxon legal tradition in the nineteenth century, when, in the absence of a centralized police service, a private initiative to catch criminals (“bounty hunters”) was encouraged financially and supported by public morality. In the American Wild West, the practice of extrajudicial killings became widespread, mainly due to racial or economic motives (lynch courts). In South Africa at the end of the nineteenth century, residents of urban slums who lacked access to “civilized” forms of repelling the onslaught of criminal gangs, were forced to create groups to protect the lives of their families and to use methods of force, replacing civil and criminal justice systems. White defenders of apartheid used self-defense methods in the 1980s, and after the end of that regime, the practice of vigilantism became widespread as a form of fighting crime [4]. The problem is international. Further, historical incidents show that political and legal authorities at different times and in different countries encouraged violence by vigilantes, and used their power to ensure manageability and control. However, these historical examples allow us to identify at least two scenarios for the development of such civic initiatives. If the British “bounty hunters” acted on the terms of cooperation with state structures and implemented their “mandate for violence”, which was both legitimate and legal in the conditions of that time, citizens who participated in lynchings in the

American states or in massacres in urban slums of African countries acted differently. They formed an alternative state of power, a parallel reality with their institutions: they replaced the entire system of justice (from the search for criminals, their conviction to the execution of sentences), guided not by legal norms, but by subjectively understood justice or the “common good”. Despite possible good goals, the borderline (near-criminal nature) of such civic groups’ activities, which compensating the weakness of the state, is colored today by both research strategies and practices of communities calling themselves vigilante [5–7].

The growth of research into various aspects of the vigilante movement in foreign social sciences has grown since the 1990s. One of the first of these scholars, E. Moncada, identified the factors that make it possible to attribute the activities of a spontaneous or organized public association to vigilante: social organization, target, repertoire, justification, and motivation. This allowed him to define vigilantism as a collective use of extralegal violence or the threat of its use in response to an alleged or real crime not proven in court. Moncada proposed that such repertoires include both light types of violence (sexual violence, beatings, infliction of psychological and physical suffering) and murder. For justifications and social explanations of the reasons for the actions by vigilantes, he noted public values or the values of the local community, which served as motivators of the action (while the motivations may actually be different). The motivators of both vigilantes’ activities are to strengthen and support the officially established order, and alternative motivations support both gender, religious, racial, ethnic, and group values, which gives a value / moral evaluation to communities. Public associations can be situational, arising to solve a specific problem, and can exist in parallel with the main activity of the organization, complementing it. Moncada’s concept continues to be relevant to modern scholars, even though he addressed developing countries, where the weakness of states is obvious. These definitions ignore the significant features of vigilantism that distinguish it from other types of planned group violence [8].

The emphasis on the criminal aspect of activities of such communities was highlighted by L. Johnston, who proposed clarifying definitions of vigilantism, which today can be understood as “classical”: 1) the organizers plan violent actions; 2) the participation of individuals is voluntary; 3) the community has an act of “autonomous citizenship” that recognizes vigilantism as a social movement; 4) the use of violence or threats of violence; 5) the action of the group is a reaction to a real or alleged violation of institutional norms; 6) the actions of the group are read as a public signal of support and preservation of the accepted / traditional order [9].

There is an assumption that vigilantism can be understood as a movement involving various participants, whose actions depend on many different factors. There you may find individual activists, groups that resemble primarily a conglomerate of individuals (spontaneously emerging groups of vigilantes and those who want to commit lynching), and communities that have organizational features, often not of a formal nature.

Some modern researchers equate vigilantism with the refusal of certain groups of citizens, parties, from certain state norms. Their main goal is to obtain political resources not available to them. At the same time, the additional theme is the phenomenon of political violence by these groups of the population. It is the subject of works related to the political process in African and Latin American states [6; 10–12]. Discussing the causes of the emergence and growth of vigilante groups, modern scholars disagree inside the community, but almost everyone recognizes the weakness or absence of formal institutions,

their unwillingness to respond promptly to threats as important factors. That is why the activation of vigilante communities is a warning for modern states and a kind of indicator of the effectiveness of the public administration system.

An attempt to consider this phenomenon from the point of view of rituals, in the context of E. Durkheim's theory, was made by Dutch researchers M. Asif and D. Vinik, although even here scholars found themselves within the framework of the correlation of legal norms and illegal initiatives. They think "...when people perceive the police and legal authorities to be legitimate and effective, they cooperate and obey the directives of the authorities... but, when they regard them as illegitimate and ineffective, they tend to employ their own style of self-justice, including vigilante violence" [13, p. 1–2]. Authors identify main problems and do not go deep into the analysis of the cultural component of the phenomenon, however, the hypotheses proposed by them look very convincing.

The works related to the specifics of the digital environment and the value bases of vigilante groups, especially taking into account their existence within social networks, are still in the minority [14]. For example, R. Bateson points out that, although vigilantism is a central problem of political science, since it is directly related to the implementation of power, at the moment the researches of vigilantism are mainly outside of political science, in related disciplines, along with traditional legal analysis, researches in such branches of knowledge as computer science or psychology are actively developing [15]. It is necessary to join the opinion of foreign colleagues and focus on the interdisciplinary nature of this problem.

### **Formation of digital vigilantism: dark side of digital transformations?**

The occurrence of digital platforms has significantly changed both the practices of vigilante communities and approaches to the study of this social phenomenon. A significant contribution in this direction has been made by Dutch scholars. In a series of publications, D. Trottier focuses on the use of alternative justice by vigilantes with use of digital technologies [16]. For D. Trottier, this is a process of collective action of vulnerable and offended people by the actions of another group of citizens, organized as countermeasures in the social networks of the digital space [17]. It should be recognized that digital vigilantism is a phenomenon that represents *coordinated actions of civil groups in virtual space (often going offline), in response to imaginary or real actions and threats of third parties or moral indignation against an event that was recorded in the real world and transmitted via mobile devices, through social platforms*. Digital vigilantism acts as an informal institution of a network civil society, regulating behavior and punishing citizens for actions or intentions unacceptable from the point of view of vigilantes.

Digital vigilantism today is exceptionally multifaceted, it is known today as "Internet vigilantism", "netilantism", "cyber-vigilantism", "online vigilantism", and "digilantism" [18]. Today we can already separate institutional vigilantism (organized, constantly active groups in social networks) and demonstration of spontaneous vigilantism: cyberbullying, searching and publishing information about a person for the purpose of revenge, harassment and blackmail (doxxing) [19], online shaming. This problem is international [20–21] and, as studies show, the population of megapolises around the world is more prone to fascination with vigilantism.

According to one of the existing research hypotheses, reasons for the active spread of digital vigilantism lie in the relatively weak institutionalization of the network, which is considered as a “wild network” [22]. Coupled with the rapid spread of personal gadgets, this creates illusions about the world of digital media and social networks, which are presented as a global “all-permissive space”. This factor causes great risks of the digitalization of vigilantism: instead of strengthening civil control, it contributes to the growth of anarchy and multidirectional aggression, because Internet activity is too difficult to regulate [18].

Due to the fact that social networks today are platforms that most vividly express the ideals of the public sphere, vigilantism acquires a special role there. In the digital space, it is easier to “disperse” not local norms and values, but values that are significant for the “population” of social networks, i. e. unified, blurred, or shared by certain age or group segments. Modern researchers raise the question that digital vigilantism as a form of network civic activity claims to transform the mechanisms of formation of public values, promote models of “uncivil” behavior and takeover of network civil society not by chance [23]. The aggressiveness of actors is increasing and the range of topics that become the reasons for the mobilization of groups is expanding. These may be improper parking and aggressive driving, refusal to clean up garbage, defiant and aggressive behavior that violates public order, a terrorist act. Those who act outside the accepted norms rarely seek to violate them defiantly (although this happens more and more often), because they do not suspect that they have become a party of a conflict. But in the digital world anonymity has been abolished, because digital vigilantes use the tactic of “naming and shaming” [21], posting the data of the violator on network platforms, including financial and medical information, personal data of relatives and friends, using publicity as a weapon, forcing to live up to the generally accepted and even legal norms. It happens that in this way, unverified, false information is also distributed, which is not easy to stop. This issue is discussed today by the European Commission, which is concerned about the dependence and vulnerability of Europeans to the aggressive policy of social media, the dominance of foreign IT giants in the formation, and the promotion of information flows and the avalanche nature of disinformation in networks as a new technology threatens the governability of European states and the whole EU. The analytical report “Mechanisms that Shape Social Networks and their Impact on Society — Report on the State-of-the-Art in Research. Shaping Europe’s digital future”<sup>1</sup> gives a complete picture of the scale of the problem. Spontaneous mobilization in the digital space does not require a real community unification based on a certain motive, the development of strategy and tactics, or the correct definition of the object. Nevertheless, digital technologies and social networks accelerate the organization and coordination, ensures independence from law-enforcement agencies, since social networks are open to collecting information, which may be the reason for organizing vigilante actions; social networks spread information about an act in the real world and on a specific territory to an unlimited circle of people, to spaces that have no borders; digital space does not cancel real / physical violence, but virtual violence dominates, which often seems to ordinary people as quite harmless entertainment. Meanwhile, virtual violence is no less, and sometimes even more tangible for the victim, because reputational losses

---

<sup>1</sup> Available at: <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/library/mechanisms-shape-social-media-and-their-impact-society-report-state-art-research> (accessed: 09.11.2021).

can be very painful because of appearing into the public space misdeeds which attracted attention and hurt people who profess certain values and have the will to protect them.

Today, the analysis of the growth of violent digital vigilantism increasingly focuses on the conflictual and “uncivilized” nature of society. Foreign authors, interpreting this phenomenon, often turn to the work of C. Tilly, especially “The Politics of Collective Violence” [24]. Vigilantism is seen as a return to the forcible maintenance of local order, or even as a way for individual groups to fight for their share of rent and patronage resources. The negative assessments of a number of foreign researchers come from both the excessive criminal connotation of the vigilantes’ activities, their disregard for procedural issues of maintaining law and order, the lack of independence in developing both an agenda and objects of actions, and a selfish interest in gaining fame and expanding the possibility of influence in the digital environment [25], which gives grounds for fear of the takeover of civil society by digital vigilantes and their destruction of the traditional value paradigm. In addition, structured, organized or spontaneous groups of “civil fighters” turn out to be a significant force and can be used in political struggle both online and offline. D. Trump’s aggressive and scandalous electoral campaign during the 2020 presidential election confirms this thesis.

Nevertheless, digital vigilantism is a difficult phenomenon of public policy to be evaluated: depending on the specific case of vigilantism and the position of experts analyzing the acts of vigilantism, this phenomenon can be viewed both positively and sharply negatively. For example, in Singapore, which has relied on the use of social networks to increase state governability, “online shaming” is considered as an opportunity for self-regulation of society through the deterrence of deviant behavior and a form of civic participation in law-enforcement activities via the Internet [20]. Thus, digital vigilantism can be considered as a variant of socially significant activity of citizens based on such public values as responsibility, participation, openness, cooperation, using modern tools and attractive methods to involve young people in a discussion about civic responsibility and public values [26], it complements the activities of public administration bodies.

In this context, the interactions of digital vigilantism with government agencies which applied law-enforcement practices are complex and changeable. Solidifying with the goal of law-enforcement agencies, but acting independently, without coordinating specific measures, digital vigilantes, nevertheless, can form an ideology of protecting the moral values of the population by support groups that neither the elite, nor the state bureaucracy, nor the atomized population can protect. Much more often digital vigilantes exist in a reality parallel to the state, which is formed by themselves, using all the available technological achievements of the 21<sup>st</sup> century and the influence of such dispersed associations does not decrease, but popularity is growing, because they independently determine the scope of what is allowed. Being created and including the masses of people, concentrating and spreading without any resistance, these massive virtual associations can both materialize and go online again without any difficulty. The elusiveness of such swarm communities can have consequences in the long term, which are still little observed. But in any case, the main losers will be the state, unable to be a guarantor of security (digital, moral, intellectual, physical, and not only external), and the citizens themselves, who are deprived of the right to determine what is good and what is bad on the basis of upbringing, culture, education, the right for independent decision-making on a wide range of issues. The state and traditional society become the main object of criticism and ridicule (often fair), not

being able to build communication with the digital crowd, a crowd of atomized individuals raised in a digital environment that allows everything to everyone.

Studying the real practices of organized vigilante strategies in a digital environment helps to understand the complexity of the phenomenon but makes vigilantism a vague and contested concept. Despite the growing popularity of this topic and the concern of the expert community about the obvious increase in the activity of “vigilant citizens” in Western European and domestic scientific literature, there are not so many attempts to determine the phenomenon of civil vigilance, the criminological approach dominates. Vigilantism, which is rapidly spreading in social networks, social media, is increasingly viewed by foreign colleagues in the context of negative consequences and effects. Megan Ward wonders how “The concept of visible political violence as spectacle provides a useful framework for understanding why vigilante groups publish their violence on social media, and how this vigilante content functions on these platforms as arresting political discourse” [14, p.3]. In modern foreign studies, the emphasis is on the issue of the legality of vigilantes in an already formed civil society, but the value component falls out of the field of view of the problem.

Probably, values are an important factor in the formation of new groups in the network civil society, which by their actions have a significant impact on the transformation of the national value paradigm of the state. Relying on the exceptional resilience of civic ideas about justice, promoting the values of order, equality, honesty, and the “common good”, vigilantes seize the initiative to form the agenda from state structures, political parties and civil organizations that are held within the framework of norms, and it turns out that even the positive desire of citizens to comply with norms acquires excellent lexical and pictorial forms corresponding to modern methods of communication in social networks, for which scandalousness, catchiness, and entertainment are important, attracting and absorbing the attention of content consumers and increasing the income of owners of digital platforms.

### **Russian vigilantism: on the issue of a typology of communities**

The origin of vigilante communities at the beginning of the second decade of the 21<sup>st</sup> century in Russia is a response of socially active citizens to the increased complexity and conflict of the social structure of society, to the invasion of new values, to weak and untimely reactions of the state to antisocial manifestations in various segments of society.

Within the framework of this study, four of the most well-known and viable communities were selected. Data on their numbers are given in Table 1.

The uprising of these groups begins with the period after 2010, when the activity ends or the transformation of large-scale pro-government youth projects (“Nashy”, “Molodaya

*Table 1. The numerical composition of communities in VKontakte and the number of user subscriptions*

Communities	Number of followers	Number of user subscriptions
StopHam	406 649	5 101 376
Lev Protiv	309 956	52 752 100
Hrushy Protiv	49 600	11 617 173
AntiDealer	1230	175 685



Gvardia”, etc.) takes place, as a result of which ambitious activists were forced to look for new places of use of force. Active youth from the “commissar community” forms structures organized with the network principle, which support, and then intercept from state bodies the initiative to censure violators and retaliate for this or that offense, which they consider to be such. The accelerated distribution of personal gadgets and new technical capabilities of network resources make it possible to expand the practice of distributing photos and videos on social networks, turning surveillance of lawbreakers and retaliation into a real performance.

“StopHam” was created in order to combat “rudeness on the roads” in Russia. Among the frequent actions taken by members of the movement in recent years, it is possible to highlight the fight against parking in the wrong places. Parking in the wrong places is a common and predictable practice in Russia: the lack of parking spaces and the absence (or high cost) of underground parking in megacities makes it a routine violation, an informal institution, it is perceived as forced and expected rules of the game, which are shared by many car users. And this problem probably won’t be resolved soon. The absence of a system of strict sanctions by the authorities institutionalizes such behavior and forms a distorted idea of freedom and justice (“I am free to park where I want and where it is convenient for me”).

Actions that are taken by “StopHam” are often illegal: the unauthorized use of stickers on cars, the use of violence (pepper guns), and censure and shame achieved by capturing violators on videos and publishing these on YouTube. The organization does not use radical methods of digital vigilantism, although the publication of videos condemning the behavior of drivers who violate the rules can be called defaming, it is more important that this shame is not personalized. “StopHam” does not aim to disclose the identities of the violators (naming), and the activities of the group members themselves are not anonymous, typical for cyber vigilantes. Thus, activists and violators are potentially equal in terms of their identification, and therefore both can become both the object of criticism and attacks on social networks, and the subject of litigation.

The research data published in the media on the support of the StopHam movement testifies to the approval of the activities of these vigilantes. According to a study conducted by the Public Verdict Foundation, which critically evaluate the phenomenon of vigilantism in Russia, 52 % of respondents support StopHam’s actions of sticking stickers on the front window of a car and filming what is happening on video. At the same time, 39 % of respondents supported the drivers. The phenomenon of vigilantism itself (the coercion to order some citizens by others) was supported by 56 %, while 34 % recognized the monopoly of the police in this field. “StopHam” finds support, including from the police leadership: 52 % of police captains positively assess the activities of StopHam<sup>2</sup>. However, there is no saying that StopHam is a correct example of a neoliberal transfer of powers to a social movement. The police does not always interfere with the actions of StopHam activists and, as a rule, acts as an arbitrator in the conflict between StopHam and violators of traffic rules. The StopHam movement was initially sanctioned by the Russian political elite, was supposed to play the role of a civilian policeman and even received presidential grants for a while, was supported by the government until a certain time, but over time it lost the status of an organization by a court decision<sup>3</sup>. Currently, the following statement

<sup>2</sup> Available at: <https://www.kommersant.ru/doc/4435194> (accessed: 08.11.2021).

<sup>3</sup> Available at: <https://www.kommersant.ru/doc/2951179> (accessed: 10.09.2021).

is posted on the page on the social network: “We stand against rudeness associated with disregard for the law and the people around us. We record our actions on a video camera. Some of the records remain in the archive, some are sent to the police, and the most interesting ones are uploaded to the Internet. Subscribe to see everything with your own eyes”<sup>4</sup>.

“Lev Protiv” is a social movement that opposes smoking and drinking alcohol in public places<sup>5</sup>. Active members “Lev Protiv” regularly conduct raids to ensure laws and public order are followed. During raids on courtyards, squares near clubs and shops selling alcohol, they urge citizens not to violate the Administrative Code of the Russian Federation, not to drink alcoholic beverages, not to smoke, not to use obscene language in public places and look for violators. Having found violators, young people of athletic build insist on stopping illegal actions, seize and destroy alcohol, cigarettes, etc. Activists record their activities on video cameras and subsequently publish them on social networks.

The project “Hrushi Protiv”<sup>6</sup> positions itself as a volunteer movement, “declaring as its civic goal the public struggle against substandard products in stores and markets”. The history of the “struggle for fresh goods” has begun since 2010, when Evgenia Smorchkova, who considered it unfair that buyers are “often confused with pigs”, created her own movement to protect consumer rights. Now the offices of “Hrushi Protiv” are opening every day in many Russian cities. In 2016 the branch of the project “Hrushi Protiv” appeared in the Republic of Belarus and the project became international<sup>7</sup>. “Hrushi” raids on grocery stores, and records of juicy proceedings and scandals with sellers, cashiers, administrators are posted online.

“AntiDealer” is a project that “united Russians who are not indifferent to the problems of drug trafficking and alcoholism in our country”. The creators of the project focus on the fact that “level of drug addiction among young people is at a high level, as well as the fact that recently the number of new synthetic drugs, the main consumers of which are young people, has been increasing”<sup>8</sup>. The project is aimed at reducing the number of drug addicts through the prevention of a healthy lifestyle, which is understood as “involving the public in the fight against drug addiction so that everyone realizes the importance of this problem and their own involvement in its solution, as well as carrying out various actions and activities directly to prevent crimes in the field of drug trafficking”<sup>9</sup>.

These communities can be classified as *institutionalized and managed* vigilante communities. Such a VKontakte group as the group of the movement “Sorok Sorokov”<sup>10</sup> (idiom “a large number of”) can also be included in this category.

Another type of community includes *situational vigilante communities*, whose appearance and institutional design are caused by the arisen problem, usually acute and having a wide scope. Thus, public observers and patrols emerged during the period of severe isolation in the first wave of COVID-19 in Russia in 2020. Vigilant citizens went on raids, took photos and video materials denouncing illegally opened shops, food services and beauty salons. They disgraced citizens who violated regime requirements in transport and in other public places. These materials were sent to law enforcement agencies, hotlines and

<sup>4</sup> Available at: <https://vk.com/stopxam> (accessed: 02.11.2021).

<sup>5</sup> Available at: <https://vk.com/lionvs> (accessed: 04.11.2021).

<sup>6</sup> Available at: <https://хрюши.рф/about> (accessed: 12.11.2021).

<sup>7</sup> Available at: <https://vk.com/hrushigroup> (accessed: 03.11.2021).

<sup>8</sup> Available at: [https://vk.com/antidiler\\_official](https://vk.com/antidiler_official) (accessed: 26.10.2021).

<sup>9</sup> Available at: [https://vk.com/antidiler\\_official](https://vk.com/antidiler_official) (accessed: 26.10.2021).

<sup>10</sup> Available at: [https://vk.com/sorok\\_sorokov](https://vk.com/sorok_sorokov) (accessed: 27.10.2021).

posted on the networks. In this way, vigilant citizens organized themselves in networks during the aggravation period of the situation with COVID-19.

Today, an example of such a situational group is the association of “Anti-Vaxxers”, which has a new impetus and scope in connection with the declared policy of mass vaccination, as well as groups acting on social networks against opponents of vaccines. Although the groups position themselves as “entertaining” and “not intended to offend,” their discourse is exceptionally aggressive (insults, curses, threats).

The study of Russian digital vigilantism allowed the authors of this study to identify not only its institutionalized forms, but also demonstrations of “spontaneous” (*non-institutionalized*) vigilantism. For this purpose, a sample of posts on the social network VKontakte from communities “Overhear”<sup>11</sup> over the past two years in 15 cities with a permanent population of one million or more (St Petersburg, Moscow, Rostov, Ufa, Yekaterinburg, etc.) was collected. “Overhear”<sup>12</sup> is a popular social project in which users anonymously publish their stories, raise problems and controversial issues, among its typical topics “concentration points” of vigilant citizens arise from time to time.

Social platforms have the potential to consolidate the population and elements of their business models that contribute to the formation of a split society on value grounds, but with unified patterns of behavior. The influence of the forms of organization of the activities of civil associations used in the world, the similarity of activities, methods of communication, methods of interaction with government agencies and the public is obvious. Thus, not only vigilante communities are formed, but also groups of their opponents (“those who are against those who are against us”). Communities acting in Russia today can be attributed to the “vigilante communities” group and to the “anti-vigilantes” group (the Public Verdict Foundation<sup>13</sup>, anti-vaxxer fighters,<sup>14</sup> etc.).

For example, the Public Verdict Foundation<sup>15</sup>, with the financial support of the European Union, makes research on the problem of vigilantism, initially treating it as an illegal form of civic activity, being influenced by the ideas of E. Moncada, L. Johnston, and D. Trottier. The information resource provides citizens facing “real violence on the streets” with information support for effective legal protection. The methodology of the Public Verdict Foundation offers instructions, samples of complaints and explanations of normal regulations. Citizens are given algorithms for fixing and collecting evidence of illegal actions for subsequent appeal against illegal actions of officials and other persons; algorithms of making videos, audio recordings, or photos of what is happening on a smartphone, attracting eyewitnesses, fixing their data, evidence of damage/destruction of property, consequences of violation of rights and harm to health. The organization provides the legal assistance services of a lawyer for a human rights organization which will increase the chances of protecting violated rights. The actions in case of direct contact with vigilantes are described in detail with the recommendation to avoid direct conflict, shooting the vigilante’s uniform, asking for the name and personal data of the head of the organization. If the vigilante performs as the police (“City without drugs”, “Lev Protiv”), the manual advises to ask for documents, to remind that

---

<sup>11</sup> Available at: <https://vk.com/overhear> (accessed: 26.10.2021).

<sup>12</sup> Available at: <https://ideer.ru/> (accessed: 26.10.2021).

<sup>13</sup> Available at: [www.myverdict.org](http://www.myverdict.org) (accessed: 23.10.2021).

<sup>14</sup> Available at: [https://vk.com/wall-57264056\\_518100](https://vk.com/wall-57264056_518100) (accessed: 22.10.2021).

<sup>15</sup> Available at: [www.myverdict.org](http://www.myverdict.org) (accessed: 23.10.2021).

it is allowed to help the police only under their control and at their request. The manual gives an approximate qualification of offenses to which actions against a citizen can be attributed, so that he can apply to certain judicial authorities or a police department, samples of procedural documents.

## **Behavioral patterns and value orientations of russian vigilante communities**

Russian vigilantism has many faces and has not been fully observed as an organizational form of civic initiatives. The study of behavioral patterns and value orientations of Russian vigilante communities allows to get closer to understanding such a complex socio-political phenomenon as digital vigilantism.

As part of this research project, using the VKontakte API (application programming interface), posts and comments were uploaded over the past two years, as well as subscribers of four typical vigilante communities on the social network VKontakte (such as “Lev Protiv,” “StopHam,” “Hrushki Protiv,” and “AntiDealer”). The array of text, iconographic, and video messages published by communities and users formed the basis for the empirical data of the study, and subscriptions (groups in which members of vigilante communities follow) were also collected and systematized.

The absolute majority of groups in VKontakte that are subscribed by participants of the four vigilante communities belong to the category of entertainment, and many of them have a rather vulgar nature. In general, in the first place among the subscribers of the vigilantes are groups of a humorous nature (“Smeysya do slez” (Laugh to tears), “Chyornyy Yumor” (Black Humor), “Joker”, etc. The next section of groups unites film and music lovers of various directions and a significant part of which has a “muscular orientation”, such as “Academia Poryadochnyyh Parnei” (Academy of Decent Guys), “Myzhskie Mysli” (Men’s Thoughts), “Armiya — myzhskoe soobshchestvo” (Army — men’s community), and so on. Subscriptions to sports-related groups are common: football fan clubs, mixed martial arts. Subscriptions to groups that could be attributed to the political sphere (official pages of political parties and movements), as well as protest groups (for example, associated with well-known opposition leaders) were not found.

There is also no vigilantes’ interest in the pages of Russian and foreign media. Table 2 shows all subscriptions to media groups that exist in the vigilante environment. Liberal and opposition media (Radio Liberty, Echo of Moscow, Rain) are not on the list of subscriptions. Thus, the activities of these communities are non-political in nature, and participation in them can be considered by analogy with participation in entertainment groups of network.

With the help of the YouTube Data API, text transcripts of at least 200 (50 for each community) of the most popular videos of vigilante communities over the past two years were collected to identify behavioral patterns and discursive practices of the selected movements. Using collocation analysis and Latent Dirichlet allocation, LDA in the R computing software environment, transcripts of YouTube videos, posts and comments in VKontakte of selected vigilant groups were analyzed for thematic modeling of the corpus and identification of value orientations of vigilantes. The preprocessing of the corpus texts included lemmatization, clearing of non-text elements, and creating a list of stop words. The processing data of the video materials of the “Lev Protiv” movement is shown in Table 3.

*Table 2. Subscriptions of four vigilante communities' members to VKontakte media groups*

Media pages	Number of followers
TNT Channel	65 907
RIA News	31 002
Channel One	21 488
Russia Today (RT) News	19 652

*Table 3. Frequency distribution of concepts in the video materials “Lev Protiv”*

Rank	Feature	Frequency
1	alcohol	243
2	take away	186
3	speak	179
4	please	166
5	easy	154
6	be able	151
7	give	135
8	park	135
9	child	135
10	do	134
24	public	72
56	law	46
76	citizen	39
3116	legislation	1

“Lev Protiv” is a movement that sets itself the main goal of fighting for a healthy lifestyle, however, the interests and priorities of the vigilantes become more clear from the description of the videos, which have a fairly similar nature: “A raid of the public movement Lev Against like StopHam against alcohol and smoking in the center of Moscow on Bolotnaya. A drunken crowd staged a horror in the park. Greyhound, drunk cattle threaten with a knife and arranges a brawl. Massive violations of the law. Brawl with drunk cattle. The battle for order in the park. Against aggressive drunks. A scuffle, threats with a knife”<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=FrhgLx41kMs> (accessed: 25.10.2021).

The posted videos are mainly devoted to: raids by activists of the movement led by the leader (Mikhail Lazutin) against citizens who smoke and drink alcohol in unintended places, investigative videos directed against drunkenness<sup>17</sup>, M. Lazutin with media personalities<sup>18</sup> (“Sobolev vs Lazutin Fight. Brawl at the conference,” “Lev Against — schizophrenic deputy inquiry and Khovansky’s clippings”)<sup>19</sup>.

Video reports are presented in the form of notes (the logo of the channel “Lev Protiv” is indicated at the top). The action begins with the inscription: “Coming up in this ed” and a short prologue-excerpt, and then direct action. Each video is edited in a technique resembling a live broadcast play by play. The only point that suggests that this is not a spontaneous (random) shooting is the interviews taken from the participants of the events.

Shooting scenes mostly take place in the evening or at night, so the dark range is common, and only light from streetlamps gives a special atmosphere of a “haunt of vice,” even if the action takes place on a bench in the city center. It is very noteworthy that the main emphasis is not only on showing the illegality of citizens’ actions: activists of the movement seek to show the actions of violators and themselves in a particularly unsightly form. It is not only about fixing fights and preserving obscene language in the videos, but also about how the violators are called by the participants of the movement (usually this word is “cattle”). The deliberate politeness of activists (addresses “Good evening!”) in the context of a typical ritual presented in numerous video materials is rather an attack, a provocative moment preceding insults and aggressive actions.

The data obtained show that the activists of the movement, positioning themselves as fighters for public order and morality, practically do not use the corresponding concepts in their speech. The content and language in video and comments are characterized by an extreme degree of vulgarization, a high percentage of obscene words. A characteristic feature of this YouTube channel is conciseness and expressive presentation of the material. Attempts to emotionally influence the audience in order not so much to arouse their sympathy, but to involve them in their own activities can be traced. The phrase “Share reposts in social networks and likes if you are also against this horror and lawlessness in public places” appeared after each video and looks very contrasting with the rest of the text and visual information. There are also calls to help with donations and an advertising link to an online clothing store with a discount promo code.

If we turn to the classic characteristics of vigilantes, then “exculpatory” materials are also presented on YouTube: charitable initiatives of the movement (“Lev Protiv — Help a disabled person. Charity”<sup>20</sup>, “Present tulips and sweets to grandmothers on March 8” from March 07, 2019, “Lev Protiv — Help homeless animals” from February 17, 2019, “Pay for food and medicines to grandparents”<sup>21</sup>, which have ostentatious nature, occupy a small part of the “airtime,” and do not have such popularity as scandals and fights. Sin and fear are sold more successfully.

The vigilante movements under study have a similar genesis and it can be said that a peculiar model of “managed” (loyal) vigilantism is widespread in Russia, which tries to keep within the framework of an auxiliary institution, making rare actions of a “substitute”

<sup>17</sup> Available at: [https://www.youtube.com/watch?v=wSncttt\\_IQ](https://www.youtube.com/watch?v=wSncttt_IQ) (accessed: 25.10.2021).

<sup>18</sup> Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=-KkHrPLclPk> (accessed: 28.10.2021).

<sup>19</sup> Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=CJUhrb6O4TM> (accessed: 28.10.2021).

<sup>20</sup> Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=necRkADpsRU> (accessed: 14.09.2021).

<sup>21</sup> Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=s98GKkRfQpG> (accessed: 14.09.2021).



institution in case of police inaction. The desire of citizens to comply with the norms, arising as a positive phenomenon, can take various forms up to deviant (in cases when the goal becomes an exalted attraction of public attention, when public censure turns into a network reality show, and retribution into a spectacle). In these cases, digital vigilance, as the dark side of online interaction, is shown through prosecution and harassment. The phenomenon of vigilantism in Russia captures a certain social split. It is caused by both an ambiguous attitude towards the police and a loyal attitude towards symbolic violence on the part of vigilantes.

The tools of the work of these rather popular pseudo-police organizations and movements that have assumed control over public order without formal permission are ambiguous. The raids of “Lev Protiv” or “StopHam” often provoke violence, fights, and not only do not lead to real solutions to the problems raised by them but have a destructive character. They create tension in society by demonstrating examples of rudeness to young people, preaching the attractiveness of aggressive behavior. In addition, the emphasis on rough entertainment, the high emotional intensity of the videos and the refrain-like call which is typical for all the groups studied (“Watch and share!”) contributes to the involvement of young people in the activities of these or similar groups. M. Ward thoughts that “videos are recorded from the vigilante’s vantage point, and then uploaded and spread directly through their social media connections without any initial framing by press. In this way, images of firsthand violence operate as arresting displays of political power and influence, as vigilantes visibly and successfully enact violence usually reserved for the State” should be accepted [14, p. 3].

The ambiguity and inconsistency of the phenomenon of digital vigilantism is that, on the one hand, digital vigilantism can act as an element of self-organization of civil society based on values such as responsibility, participation, openness, cooperation, and the like. Such movements are most often supported by state authorities and sponsors with explicit articulation of the public values declared by the movements in the real and information space as they are able to support “mechanisms of ideological coordination by the state of various interactions of social actors” [13, p. 160]. On the other hand, there may be a demonstration of practices of “non-civil” society (deviant forms of civic activism, interception of initiatives to censure violators and retaliation, virtual and physical violence), which attract the attention of the public, and then the governmental authorities [27].

Some of the hypotheses regarding the activities of vigilantes formulated by M. Asif and D. Vennik in the article “Vigilante rituals theory: A cultural explanation of vigilante violence” can be recognized as universal and fair in relation to digital vigilantism today:

— “The likelihood for people to engage in vigilante violence increases when perceived violations of moral imperatives arouse righteous anger and fear in them.

— The likelihood for vigilante violence increases when righteous anger and fear, aroused by perceived violations of moral imperatives, are mobilized and channeled through vigilante rituals.

— The likelihood for people to transform these emotions into violence through vigilante rituals increases when legal legitimacy is low.

— The likelihood for people to transform these emotions into violence through vigilante rituals increases when authorities encourage vigilante action”.

Similar hypotheses stay relevant in relation to digital vigilantism when it comes to people's attitude to digital vigilantes and the violence they carry out:

— “Low legal legitimacy is positively associated with the support for vigilante violence.

— Authorities' encouragement of vigilante self-help is positively associated with the support for vigilante violence” [13, p. 15].

— It should be added that the attitude towards virtual violence (bullying, shaming, doctored photos, etc.) in society is more tolerant by analogy with virtual violence in games.

Thus, the repertoire of the vigilantes' network activity includes actions that compensate for the insufficiently effective activities of the state bodies, as well as actions that usurp state functions, up to the right for legitimate violence. Digital vigilantism in the implementation of discursive practices focuses on both established national values and mobile “universal” values introduced in social networks, illustrated by the phenomenon of “new ethics”. Digital vigilantism is an actual phenomenon for many modern states, not only in terms of the legal aspects of the activities of vigilantes, but also in terms of their participation in the process of forming public values via social networks. Vulgarization of language and communication practices in social networks becomes a tool of speech influence on the formation of people's consciousness and behavior. Instead of the bet on intelligence (knowledge and understanding), the bet in social networks is on the primitivization and manipulation of human biological behavior, and on its liberation from beliefs, knowledge, understanding, morality. The brightness, imagery, accessibility of visual and textual content of social networks makes groups living in networks a super-ideological digital community ready for external manipulation and management.

It is a common fact that the formation of public values involves the discussion of the most significant challenges and the joint formation of the public policy agenda, it is a joint activity of the state and civil society. A number of communities of “vigilant citizens” is really capable of interacting with the state, but among the vigilantes there are tendencies to ignore the state and law. We are talking about actions that replace legal justice, not only violating the freedom of others, but sometimes creating conditions for “opponents” and “violators” for physical violence and extra-judicial, extra-legal mechanisms and acts.

First of all, this concerns the practice of turning people into memes and using doctored photos and digital civil lynchings, often going from online to offline space. There are many examples of civic vigilance, when the initial act (an unsuccessful formulation, thought, quote) causes a reaction that, from a moral point of view, is much more dangerous and disproportionate to the act itself. For example, in October 2018 in the Sverdlovsk region, Olga Glatskikh, director of the Youth Policy Department of the Sverdlovsk region, addressing the youth, framed the infamous phrase “the state did not ask you to give birth” and enlarged the public base “Quotes from officials”<sup>22</sup>, where in the comments there are calls to kill, emotional and obscene expressions. As a reaction in the network, you can find photoshopped and doctored photos of an official (Olympic champion in rhythmic gymnastics in 2004) that are offensive and contain threats of physical violence. Despite the official inspection by the executive authorities, despite the explanations of the official about the words taken out of context, even after several years, links to mutilated photos and obscene comments accompany this surname in the search bar. Online activity is

---

<sup>22</sup> Available at: [https://www.youtube.com/watch?v=j1c\\_4BUoqvQ](https://www.youtube.com/watch?v=j1c_4BUoqvQ) (accessed: 23.08.2021).

increasingly turning into offline actions, as was the case with the conflict in Yekaterinburg or the events in the Chemodanovka in 2019, digital vigilance is a spreading and mobilizing force that is simply impossible to ignore in modern conditions.

Based on numerous studies, it can be argued that digital vigilantes, seeking to regulate ideas about the “normality” of behavior, claim to be a significant subject in the formation of public values, using often aggressive, bordering on extremist forms of social interaction in the social networks of the digital environment. At the same time, they increasingly turn out to be not nameless avengers, but rather individuals seeking to assert themselves and achieve through inciting conflict not only their own goals (including making a profit), but also a certain popularity or “network power” that is well monetized.

The question arises about the correlation of protest practices and vigilantism. It seems that the defining issue is relations with the state. Most modern protest movements and initiatives are addressed to the state and are a form of interaction and polemics (up to demands of regime change), but not a dialogue. Digital vigilantes, claiming online to legitimize (by increasing the number of likes) an alternative system for identifying violators, criminals, victims, and punishments, are building an alternative process for the formation of public values that ignore and could replace the state. In the language of M. Foucault, visible political violence allows them to “deploy its pomp in public” [14, p.3]. The conducted research allows to conclude that vigilantism as a social phenomenon is and will be a specific form of civic engagement and involvement in publicity for certain groups of the population. The possibility of interaction with such movements (both online and offline formats) is not excluded for the system of public policy, if a framework (procedures, rules) will be established for them, which will determine their auxiliary functions (notification, informing, propaganda). The proliferation of vigilante movements and their demonstration of direct violence is a significant indicator of the inefficiency of the public policy system, a decrease in the level of legitimacy and support for its institutions and indicates an increased risk of loss of state governability.

Continuing to study various aspects of modern public policy in Russia and in the world, we are sure that “the civil organizations and citizens’ remoteness from the centers, political and governmental decisions channels of passing by bureaucratic procedures, regulations, legislative rules, have to be overcome not only by the interactions initiated by the power, but also by creation of conditions for development of the local citizens’ initiatives contributing to the development of society and multiplication of the public benefit (including using the ICT)” [28, p.345–346]. However, in the context of the problem of the development of vigilantism in Russia, the importance of the formation of “constitutionalism of citizens’ consciousness” as a factor of for preserving state governability is only increasing.

## References

1. Smorgunov, L. V. (2019), Institutionalization of governability and the problem of veillance in the space of digital communications, *Iuzhno-rossiiskii zhurnal sotsial'nykh nauk*, vol. 20, no. 3, pp. 62–75. (In Russian)
2. Danilov, A.N. (2020), Return of the dictatorship: a new reading of modernity, *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, vol. 36, no. 1, pp. 105–115, <https://doi.org/10.21638/spbu17.2020.109>. (In Russian)
3. Sunami, A.N. and Trufanov, G. A. (2021), Hostility discourse on account in mediasphere and risk reflection frame, *Konfliktologiya*, no. 4, pp. 43–57. (In Russian).
4. Smith, N.R. (2019), *Contradictions of democracy: Vigilantism and rights in post-apartheid South Africa*, New York: Oxford University Press.

5. Lund, C. (2006), Twilight institutions: Public authority and local politics in Africa, *Development and Change*, vol. 37, no. 4, pp. 685–705.
6. Arrobi, M. Z. (2018), Vigilantism as 'Twilight Institution': Islamic Vigilante Groups and the State in Post-Suharto Yogyakarta, *PCD Journal*, vol. 6, no. 2, pp. 213–237. <https://doi.org/10.22146/pcd.35215>
7. Nivette, A. E. (2016), Institutional ineffectiveness, illegitimacy, and public support for vigilantism in Latin America, *Criminology*, no. 54, pp. 142–175. <https://doi.org/10.1111/1745-9125.12099>
8. Moncada, E. (2017), Varieties of vigilantism: conceptual discord, meaning and strategies, *Global Crime*, vol. 18, no. 4, pp. 403–423.
9. Johnston, L. (1996), What Is Vigilantism?, *British Journal of Criminology*, vol. 36, no. 2, pp. 220–236.
10. Phillips, B. (2017), Inequality and the Emergence of Vigilante Organizations: The Case of Mexican Autodefensas, *Comparative Political Studies*, vol. 50, no. 10, pp. 1358–1389. <https://doi.org/10.1177/0010414016666863>
11. Kyei, J. R. K. O. and Berckmoes, L. H. (2021), Political Vigilante Groups in Ghana: Violence or Democracy?, *Africa Spectrum*, vol. 55, no. 3, pp. 321–338. <https://doi.org/10.1177/0002039720970957>
12. Schuberth, M. (2013), Challenging the weak states hypothesis: Vigilantism in South Africa and Brazil, *Journal of Peace, Conflict & Development*, no. 20, pp. 38–51.
13. Asif, M. and Weenink, D. (2019), Vigilante rituals theory: A cultural explanation of vigilante violence, *European Journal of Criminology*, vol. 19, iss. 2, pp. 1–20. <https://doi.org/10.1177/1477370819887518>
14. Ward, M. (2020), Walls and Cows: Social Media, Vigilante Vantage, and Political Discourse, *Social Media + Society*, vol. 6, no. 2, pp. 1–4.
15. Bateson, R. (2021), The Politics of Vigilantism, *Comparative Political Studies*, vol. 54, no. 6, pp. 923–955. <https://doi.org/10.1177/0010414020957692>
16. Trottier, D. (2016), Digital Vigilantism as Weaponisation of Visibility, *Philosophy & Technology*, vol. 30, iss. 1, pp. 55–72. <https://doi.org/10.1007/s13347-016-0216-4>
17. Trottier, D. (2019), Denunciation and doxing: towards a conceptual model of digital vigilantism, *Global Crime*, vol. 21, no. 3–4, pp. 196–212. <https://doi.org/10.1080/17440572.2019.1591952>
18. Chang, L. Y. C. and Poon, R. (2017), Internet Vigilantism: Attitudes and Experiences of University Students Toward Cyber Crowdsourcing in Hong Kong, *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*, vol. 61, no. 16, pp. 912–932. <https://doi.org/10.1177/0306624X16639037>
19. Douglas, D. (2016), Doxing: A Conceptual Analysis, *Ethics and Information Technology*, vol. 18, no. 3, pp. 199–210.
20. Skoric, M. M., Wong, K. H., Chua, J. P. E., Yeo P. J. and Liew, M. A. (2010), Online shaming in the Asian context: Community empowerment or civic vigilantism?, *Surveillance and Society*, vol. 8, no. 2, pp. 181–199.
21. Dunsby R. M. and Howes L. M. (2019), The NEW adventures of the digital vigilante! Facebook\* users' views on online naming and shaming, *Australian and New Zealand Journal of Criminology*, vol. 52, no. 1, pp. 41–59.
22. McLure, H. (2000), The wild, wild web: The mythic American west and the electronic frontier, *The Western Historical Quarterly*, no. 31, pp. 457–476.
23. Meagher, K. (2007), Hijacking civil society: The inside story of the Bakassi Boys vigilante group of south-eastern Nigeria, *Journal of Modern African Studies*, vol. 45, no. 1, pp. 89–115.
24. Tilly, C. (2003), *The Politics of Collective Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.
25. Volkova, A. V. and Lukyanova, G. V. (2020), Communication strategies of digital vigilantes: in search of justice, *Proceedings of the 2020 IEEE Communication Strategies in Digital Society Seminar, ComSDS*, pp. 24–26. <https://doi.org/10.1109/ComSDS49898.2020.9101239>
26. Kulakova, T. A. and Kuznetsov, N. V. (2014), Manageability: mechanisms of ideological coordination of the modern Russian State, *Konfliktologiya*, no. 4, pp. 160–177. (In Russian)
27. Petrova, N. P. and Petrova, A. A. (2021), Violence as a mechanism of constituting social reality, *Konfliktologiya*, no. 2, pp. 172–179. (In Russian)
28. Kulakova, T. A. and Volkova, A. V. (2019), Ethical dimensions of anticorruption policy, *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, vol. 35, no. 2, pp. 336–348.

Received: July 5, 2021

Accepted: December 27, 2021

#### Authors' information:

Tatyana A. Kulakova — Dr. Sci. in Political Sciences, Professor; koulakova812@mail.ru

Anna V. Volkova — Dr. Sci. in Political Sciences, Professor; a.volkova@spbu.ru

\* Мета признана экстремистской организацией в РФ.

## Сообщества, дискурсивные практики и поведенческие паттерны цифрового вигилантизма в России: политико-аксиологический подход\*

Т. А. Кулакова, А. В. Волкова

Санкт-Петербургский государственный университет,  
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

Для цитирования: *Kulakova T.A., Volkova A.V. Communities, discursive practices and behavioral patterns of digital vigilantism in Russia: Politico-axiological approach // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38. Вып. 1. С. 64–81. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.106>*

Авторы статьи обратились к изучению вигилантизма, специфической формы гражданской активности, историю которого можно проследить с XIX в. и который в эпоху цифровизации приобретает новые характеристики. Цифровой вигилантизм как достаточно оформившееся социальное явление не только в мировой практике, но и в России, нуждается в анализе его структуры, целей, мотивации, интересов и ценностей членов различных сообществ для определения тенденций изменения гражданского общества в условиях цифровых трансформаций. Цифровые вигиланты, стремящиеся к регулированию представлений о «нормальности» поведения, используя агрессивные, граничащие с экстремистскими формы взаимодействия в социальных сетях, претендуют на роль значимого субъекта публичной политики. Легитимируя (за счет наращивания числа лайков) альтернативную систему определения нарушителей, преступников, жертв и наказаний, они не только стремятся к перехвату инициативы по формированию публичных ценностей, но зачастую игнорируют и замещают структуру государства. При этом они все чаще оказываются не безымянными мстителями, а скорее индивидами, стремящимися заявить о себе и добиться через разжигание конфликта не только собственных целей, но и определенной популярности или «сетевой власти», которая хорошо монетизируется. Авторы анализируют поведенческие паттерны наиболее известных сообществ («Лев Против», «СтопХам», «Хрюши против», «АнтиДилер»), их активность в социальной сети ВКонтакте и в YouTube и предпринимают попытку типологизации российского вигилантизма. В статье делается вывод о том, что для системы публичной власти не исключена возможность взаимодействия с такими движениями (как в онлайн-, так и в офлайн-форматах) в случае, если для них будут установлены рамки (процедуры, правила), которые определяют их вспомогательные функции (оповещение, информирование, пропаганда). Разрастание вигилантских движений и демонстрация ими прямого насилия является значимым индикатором неэффективности системы публичного управления, снижения уровня легитимности и поддержки ее институтов, свидетельствует о повышении риска потери государственной управляемости.

*Ключевые слова:* цифровой вигилантизм, публичная политика, публичные ценности, гражданское участие, социальные сети, дискурсивные практики, конфликты, негражданское общество.

Статья поступила в редакцию 5 июля 2021 г.;  
рекомендована к печати 27 декабря 2021 г.

Контактная информация:

Кулакова Татьяна Александровна — д-р филос. наук, проф.; [t.kulakova@spbu.ru](mailto:t.kulakova@spbu.ru)  
Волкова Анна Владимировна — д-р полит. наук, проф.; [a.volkova@spbu.ru](mailto:a.volkova@spbu.ru)

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, ЭИСИ 21-011-31445 «Цифровой вигилантизм и практики формирования публичных ценностей: захват сетевого гражданского общества?».

# Political identity and national memory: The conflict of contemporary political narratives

K. F. Zavershinskiy<sup>1</sup>, A. I. Koryushkin<sup>1</sup>, A. Czajowski<sup>2</sup>

<sup>1</sup> St Petersburg State University,  
7–9, Universitetskaya nab., St Petersburg, 199034, Russian Federation

<sup>2</sup> University of Wrocław,  
1, University sq., Wrocław, 50-137, Poland

**For citation:** Zavershinskiy K. F., Koryushkin A. I., Czajowski A. Political identity and national memory: The conflict of contemporary political narratives. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2022, vol. 38, issue 1, pp. 82–93. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.107>

The article examines the place and the role of political narratives of national memory in the processes of political identification of modern political communities. The authors prioritize contemporary socio-cultural research strategies of political phenomena, which interpret political identification processes in the methodological context of the dynamics of national memory's symbolic structures. The proliferation of such communicative practices as storytelling, political performance, post-factual politics and political imaginary complicates the problem of political identification and its narrative design in modern society and gives rise to multiple nationalist, populist, and ethno-political discourses. In this context, the significance of the theoretical understanding of national codes of communal political identification and an ability to forecast the symbolic contours of a new, more stable narrative of national identity based on codes of solidarity and civic patriotism increases. The study of the impact of symbolic configurations of legitimating profiles of national memory on specifics of everyday political narratives and the discourses of civic patriotism as the semantic core of national identity is particularly important in the study of contemporary political identification. The description of the profiles of the national memory legitimation necessitates a study of the conflict dynamics of the symbolic contours of the national memory, which includes competing semantic components (images of the past, political characteristics of elites, typology of the heroic, priority strategies and practices of fighting “enemies”). In turn, these processes determine the nature of the emergence and multiplication of identity conflicts. Using methodological premises of the cultural and sociological analysis of the dynamics of modern political cultures as symbolic forms of national memory, the authors propose new theoretical approaches to the study of the political identification processes and conflicts among basic political narratives in the realities of contemporary political communicative practices.

**Keywords:** political identification, political narratives and political story-telling, national memory, national memory legitimation profiles, patriotic discourses.

## Introduction

Increasing fragmentation of a geopolitical order and the dramatic increase of an ambivalent influence of cultural and symbolic resources on institutional and organizational dynamics of this process necessitate a closer analysis of the role and place of political narratives in sociocultural dynamics of political identification in contemporary political



communities. A discussion of political identification as an outcome of exclusively institutional and organizational dynamics, or as a result of goals and aspirations of political elites striving to dominate domestic and international affairs, would be myopic and reductionist.

A new authoritarianism that accompanies the rising influence of populist discourses is growing in a context of emerging contemporary “global fault-lines”. A communicative sphere of international political solidarity, based on practices of “being together,” “acting together,” and “feeling together” and that assumes a value of national communities as self-evident, continues to erode [1]. A crisis of political trust necessitates a search for new political narratives that provide a necessary level of political solidarity. Grand political narratives ensure symbolic structuring of communities by explaining a current political reality as well as its future developments. Through articulation of certain political concepts while symbolically deflating other categories, these narratives give order to meanings, contents, and the interplay between collective understandings of reality [2, p. 3–6]. Political narratives are different from semantics of a binary coding of collectively meaningful concepts. By aligning our collective actions with ultimate questions of the everyday life, these political narratives order collective understanding of a temporal order of political events and provide answers to questions “who are we?” and “where are we from?” [3, p. 14–24]. Political narratives are discursive practices of justifying political events as an irreversible sequence that aim to de/legitimize a current political ordering of time.

In a context of rising levels of conflict in political communications, global liberal-democratic narratives of political identity and solidarity are increasingly scrutinized and questioned. To a large extent, this is caused by a crisis of domination of meritocratic elites, intergenerational conflicts of identity, and disillusionment regarding institutional and ideological universality of integration models of the EU or of American globalist projects [4]. There is a growing criticism of theoretical models that forecast the disappearance of nation-states as viable models, “Europeanization” and “cosmopoliticization” of elites, erasure of political egoism of a “new global class” under the egis of USA or through “realist liberal cosmopolitanism” [5]. Political elites of many countries blame a global pandemic of COVID-19 for challenges of supra-national political integration. However, the pandemic didn’t give rise to challenges and conflicts of identification, but simply strengthened them. These tendencies could be observed over past decade prior to the global pandemic and were an outcome of a crisis in liberal globalization and cosmopolitan identity, a growth of nationalism and disappearance of borders between democracy and authoritarianism [6, p. 8–9]: “Covid-19 has infected the world with cosmopolitanism, while turning states against globalization” [6, p. 71].

Given practices of a global domination of nation-states’ alliances that legitimate their dominance through a discourse on universality of liberal values, a conflict of political memory narratives in international and domestic politics becomes more pronounced and increases risks of political-cultural conflicts and legitimating violence as a solution to political problems. Decentralization or dispersion of a “right to sovereignty” in contemporary political practices (“bio-political spread of sovereignty”) gives rise to more devious forms of elites’ control, “state custody” and “disciplining” of the political everyday life [7, p. 17, 57, 186]. A study of symbolic specificity of conflicting political narratives of memory and solidarity that are increasingly leaning towards a greater articulation of national identification and national political culture is gaining a greater significance.

A study of the “reversal” and theoretical reconstruction of national codes of identification in contemporary political communities that aim to limit violence within national and other large political areas are important and helps to map out trajectories of risks and an increasing erosion of contemporary political order while identifying outlines of emerging, more stable political regimes [8, p. 87]. A change between political generational cohorts and a contemporary communicative asynchrony of differences that give rise to divergent understandings of social time [9, p. 27–40] and that inflate significance of political events and people’s ability for mutual adaptation make this research all that more important.

Luhmann’s remarks on processes of identification and socialization are particularly relevant in this context. Luhmann pointed out that identities and their discursive projections are “thought of to connect expectations” [10, p. 413]. These expectations are constructed through their inclusion in temporal symbolic structures of communicative events (i. e., social memory) and ensure stability and relative permanence of dynamic reproduction of an entire set of such expectations. Therefore, people identify and socialize not only through their own actions, but through their inclusion in symbolic structures of events, connecting expectations that can generate (mis)understanding [10, p. 319–321, 413].

In this context, the development of interdisciplinary analysis of political identification and legitimation of national positioning is of primary importance in understanding national political narratives and discursive practices of political narratives. This article aims to answer a set of questions relevant for understanding specifics of national identification process in a context of contemporary political communicative practices. Which communicative processes and symbolic structures determine specificity of political identification in contemporary society? How do symbolic structures of national memory characteristic of particular political communities influence social constructions of political narratives of national identification? Finally, what role does a discourse of civic patriotism play in a socio-cultural dynamic of symbolic structures of national memory and political identification in contemporary societies?

## **Communicative dimensions of political identification**

Never-ending political storytelling and performance, frequently based on unproven facts and invoking basic emotions, increase their political impact on people and expand their identificational potential by reminding participants of a given political process about “which side they are on” [11, p. 55–71]. By so doing, a problem of political identification in contemporary society becomes more acute and stimulates the growth of eclectic populist and ethno-political discourses. Contemporary populism then is not only a consequence of a crisis in institutions of “the state of common wellbeing” but is impacted by a general degradation of political culture and erosion of political identification given that contemporary populists are not oriented on outlining grand political narratives and delineating clear boundaries of political communities. It is primarily realized through “storytelling” practices that do not invoke grand narratives [12, p. 99]. Instead, populists appeal to marginal groups and individuals without a clear political identification meanwhile having no clear understanding of their political identification or ideas of future developments.

Communicative expansion of “post-truth” and post-factual politics among contemporary political and cultural elites easily replace facts with “fake news” in processes of

political decision-making indicative of the present transformations in the political sphere, as many analysts concur, a political elites' wide use of subjective, and oftentimes irrational media products for political legitimation of their actions gives rise to "fake" forms of political identification on a basis of political hearsay, gossip, mystifications, and scandals. An ongoing COVID-19 pandemic reinforces and deepens this process.

Luhmann's critical discussion about the specificity of communicative processes in a sphere of contemporary information exchange in which "systems of consciousness" are present in "billions of singularities" that are functioning simultaneously is particularly relevant in this regard [13, p. 114–115]. In such communicative realities, requirements of "truth" vis-à-vis cognitive and symbolic production of any communicative system (legal, political, mass media, etc.) and elites' political rhetoric or political news and commentaries become problematic and lead to simplified explanations based on semantic demands of given communicative practices. As Luhmann points out, messages in contemporary mass media are determined not only on a basis of "true/false" dichotomy but on a basis of "information/disinformation" classification and are dependent on a set of selective criteria on a basis of specific communicative codes formed within the context of this communicative practice and that might be at odds with other communicative practices [14, p. 23–41]. A society continues to "invest" increasingly more hopes, expectations, and disenchantments and produces symbolic products that generate illusions about a political system among its constituents [15, p. 190–192]. Such "political illusions" exist and are multiplied by political elites without references to pre-existing political narratives.

The role of emotive components of political identification also becomes reinforced in communicative processes. Such concepts as an "iconic experience," "iconic consciousness," "social subconscious," and "sensual consciousness" have received considerable attention in political anthropology. These concepts are mediators between abstract symbolic representations and everyday understandings of reality. The power of iconic images and symbols is predicated on a possibility to turn rational and abstract sacred forms of symbolic representations of the political into an everyday reality thereby transforming them into a mythical narrative as a form of communicative practices. As Alexander writes, "in traditional societies, iconic objects are tightly intertwined with sacred scripts, their producers with their consumers, and there are no critics. In complex and modern, and even more so in postmodern societies, the elements of iconic performance have become separated and defused from their producers and consumers. Thinking about them is often concentrated and separated. Production is in one place, design another, and display, advertising, and publicity are all somewhere else. Absorption by the viewer—which may be consumption, adulation, or appreciation, depending on the social arena—is so separated from these other elements that it is often not available for public scrutiny, and seems entirely contingent and arbitrary" [16, p. 34–35]. Therefore, in contemporary societies, a process of iconic images creation and reproduction escapes control of the state and official institutions.

Bottici makes a similar argument in her work as she resolves a dichotomy of subjective and objective aspects in perceptions and descriptions of political interactions and introduces concepts of the political "imaginary" and "imaginal". These concepts can describe processes of reproducing collectively meaningful political symbols and images and that form a sensory source of a political reality and "political corporeality". Political communications, Bottici argues, have reached a critical level in their quantitative and qualita-

tive transformations in processes of reproducing imaginal images and now they not only mediate a political activity but become the politics instead of political actors [17, p. 178; 18, p. 433–441].

Political everyday life is no longer a compilation of life statuses, sensory-emotive experiences of communal subjects necessary for a creation of more complex forms of political solidarity but becomes a “fabrication of self-evident and familiar through a localization of a distant and the unknown” [19, p. 144]. Such methods of citizen mobilization are an important instrument of the political influence of marginal politicians and groups that give rise to socio-political movements and organizations (both formal and informal) that espouse controversial political actions. Such actors and methods of civic political mobilization reinforce the unpredictability of political communications and marginalize political communities. Therefore, research of communicative risks in political identification processes in contemporary societies and a search for communicative foundations for a reconstruction of symbolic structures of national identity and a forecast of potential stable political narratives attains additional significance and warrants closer attention.

### **A place and a role of national memory in a symbolic construction of political identification**

An increasing dynamic of contemporary political communications and their symbolic representations necessitates a study of political culture not as a way of rationalizing a process of defining value-based orientations but as a dynamic form of political memory. Within this analytical paradigm, a political culture could be interpreted as a historical form of political memory, i. e., as a dynamic complex of collectively meaningful “scenarios of positioning” of social commonality and its symbolic representations. These representations not only “anchor” a “real” past but are continually “building” in the present forms of communication in the future by introducing a “certain minimal level of mutual imputability of justification for actions”, an experience of “live empathy” and solidary coexistence [20, p. 55–58].

“Meanings rather than events provide a sense of shock and awe”, George Alexander points out [21, p. 72]. In the nucleus of this semantic process, “real” and “urgent” things are correlated with those that give them meaning, i. e., “systems of symbols” that give rise to sacred objects [22, p. 29–89]. Phenomena that are considered within a given society as “facts” are realized as such not due to their actual hazardousness or an objective stridency. They are determined by a degree of their perception and a level of their impact upon collective identification. As another political anthropologist points out, “states rule the memory, but memory rules the states” [23, p. 17]. Such political governance could often be a result of a “traumatic demand” for an emotional, institutional, and “symbolic compensation” that not only returns memory but allows to view historical and political events differently, by reassigning roles and responsibilities of actors according with a new vision [24, p. 6–30].

Within a traditional framework of analysis of classical sociology or political science, the concept “political culture” allows one to deduce dynamics of value-based orientations of social identification. However, analysis of national identity phenomena as a semantic and categorical focus of “national memory” allows one to examine the multiplicity of rationalization and emotive-sensory representations of the collectively meaningful.

Then, one can analyze the role that these representations play in practices of national identification and legitimation of national political systems. National memory as a historical modification of political memory that has a long temporal life span (if compared with earlier forms of memory) preserves a leading role in legitimating social institutions and constructing socio-political accession orders [25, p. 210–226]. That is why a study of symbolic dynamics of processes of social construction and evolution of contemporary national identity in a context of communicative processes of national memory requires analysis of temporal regimes and examination of changes in historical forms and levels of national memory [26] as well as the pragmatics of its mnemonic processes and projection of its symbolic codes of public spaces and political solidarity [22, p. 29–89].

The ability of national memory to produce and destroy national identities and identities of its constituent communities is an important characteristic of this phenomenon. A study of socio-cultural specifics of national memory with particular attention to the interplay between symbolic configurations of the past and present is particularly important in this context. This interplay is determined through a conflict between various versions of memory, competing genres, and legitimation profiles [23, p. 36–76]. To describe profiles of national memory legitimation, one needs to research a conflict dynamic between a variety of symbolic contours that include various competing semantic components (images of the past, political characteristics of the elites, typologies of the heroic, notions of duty, guilt, and responsibility, preferred strategies and practices of fighting with “enemies”) that determine the rise and growth of identification conflicts. Methodological foundations of this type of research are particularly well articulated in socio-cultural anthropology and, in particular, in Giesen’s work who articulated four basic symbolic figures that serve as a foundation for political identification — a triumphant hero, a tragic hero, a victim, and a perpetrator [27]. Giesen used this typology to interpret processes of symbolic creation of boundaries of socio-political memory and the dynamics of (de)sacralization of ideal-typical identities coinciding with processes of triumph and trauma, heroization and victimization.

Research of communicative dimensions of a process of political identification in semantic and categorical focus of “national political memory” provides answers to questions about how a choice of communicative structures and their symbolic representations determines specifics of political narratives in a given political community and how multiplicity of civic discourses influences the pragmatics of political identification of elites and legitimation of national political systems. By so doing, one can theoretically operationalize a process of political identification as a dynamic process of production and recreation of national memory symbolic representations and narratives directly related to constructions of space of political solidarity.

### **Communicative dimensions of discourses on patriotism as a semantic nucleus of national memory**

Many researchers of historical evolutions of contemporary political culture and changes in elites’ political rhetoric point out that patriotic discourse is an important symbolic component of national memory and its narrative structures. Slogans used by leaders of the geopolitically and ideologically dominant states are telling in this regard. Contemporary American political leaders employ the rhetoric “Make America Great Again” or

“Bring Back Global and Moral Leadership of the US”. These slogans appeal to conservative, liberal and “left” narrative versions of national patriotism. Similarly, comments of the Russian leader engage a message that “we do not have and cannot have any other unifying idea other than patriotism” [28].

An ideological distinction between positive (“constructive”) and negative (“destructive”) patriotism is telling in this regard. Unlike the latter, positive patriotism presumes an ideological consensus between conservatives and liberals; it is less ideologically constrained (or is “ideologically analytical”) and is based on civic participation values, liberally oriented researchers argue. These assumptions are based on assertions that individuals who subscribe to authoritarian and conservative ideals exhibit higher levels of negative patriotism while those who subscribe to more liberal ideas espouse constructive patriotism [29, p.63–77]. Liberally oriented researchers use these premises to criticize “patriotism of Trumpism” and its various manifestations that cultivate false versions of patriotism as a form of national narcissism [30, p. 1–22]. In such patriotic discourse, ideas about a combination of national patriotism with positive cosmopolitanism are based on a premise that the political principles of a national community cannot be built upon an all-encompassing doctrine. Such discourse should avoid ideological sectarianism and should be able to ensure a moral consensus between “reasonable doctrines” based on recognition of a fair political order as a moral value [31, p.211].

We find a different set of sociological approaches better articulated. These scholars aim to answer the following questions: What are socio-historical manifestations of patriotism as a phenomenon that ensure its longevity in contemporary practices of symbolization of political reality? What communicative roles does patriotism play in contemporary society? Which symbolic representations could serve as a foundation of patriotic beliefs and practices? A sociologically oriented study of patriotism would postulate that any national version of patriotism (regardless of its ideological explications) could have both positive and destructive aspects. In this theoretical context, patriotism is defined as a final result of group identification on a basis of defining group-specific ideas about a place of an individual within a group (“integration” of private understandings) and the socio-territorial location of a group in this regard [32, p.61–68]. Patriotic ideas play an important role in practices of legitimation and self-legitimation of political elites in the context of the state institution building. In its extreme forms, patriotic behavior could be seen as a way for citizens to abstain from satisfying some of their needs or exhibit sacrificial behaviors and readiness to sacrifice their life for the sake of collective safety within their national community [33, p. 45–614; 34, p. 61–68]. In its nature, patriotism is an integrative emotion that emerge out of a synthesis of multiple particular forms of love to a state, a city, a region, and that motivates one to serve common interests and gives rise to sacrificial altruism. Similarly, patriotic discourse is a meaningful political narrative [31, p.207–213]. National narratives explore such themes as challenges that were to overcome, readiness to co-exist and withstand hardships for the sake of common future. Through sensory symbolic imagery evident in these national narratives, patriotism as a discourse provides continuity of national identification.

While it is important to acknowledge the significance of contemporary research of specificity of patriotic beliefs within a context of value-normative axiomatics and through a prism of pragmatic “*usus*” of patriotic discourses in contemporary mass-media, there is an urgent need to develop interdisciplinary sociological models of sociocultural dynam-



ics of patriotic narratives. Eisenstadt and Giesen's work that integrated analysis of social differentiation and distribution of control of value construction and institutionalization with an understanding of symbolic specifics of temporal and spatial aspects is particularly instrumental in this regard [8, p. 72–102; 35, p. 3–12]. A “civic code” manifested in patriotic behavior that encompasses modifications that it has endured during the evolution of national political systems and profiles of legitimation of national memories remains central for national identification.

There is an apparent tendency to switch from semantics and symbolism of the heroic to the semantics of victimization. Giesen pointed out that due to the sacralization of national identification processes, the “Western civilization” right after World War II, disables the narrative of “triumph” and the “heroic” and replaces them with the semantics of a “trauma” and “sacrifice” [36, p. 75–90]. We argue that such tendency dilutes clear marking of political events and political elites' understanding about their responsibilities, muddles clear typologies of the “heroic”, “the criminal”, and “the sacrificial”, and weakens a discourse of civic patriotism in a context of growing political phobias. At the same time, in societies that have a stronger orientation towards collectivist and hierarchical forms of political solidarity this process is considerably more organic and does not follow the same dynamics as outlined above.

A value-based discourse of patriotism is not only a product of the ideological and propagandistic activity of political elites, but always exists in time and space of collectively meaningful ideas about politics (“political memory”). In this context, patriotism can be defined as a network of solidary communication and congruent political expectations, evident in citizens' political activity and in their preparedness to limit preexisting expectations (including an ability to sacrifice one's life) to ensure the continuing existence and development of their community. Expectations in this case imply not only subjective motivation of political actions but structures and institutions that create “solidarity of expectations” and “ensure a possibility that a given action will be completed” [37, p. 212].

## Conclusion

Political identification as a factor of destruction/creation of a semantic unity (political understanding) cannot be reduced exclusively to the goals of those who are engaged within this process. Their actions, interests, and motives during communication receive new meanings. Due to temporal and spatial diversification, contemporary political communications are dynamic and unpredictable that could further shake up a narrative space. The proliferation of such communicative practices as story-telling, political performance, post-factual politics, and political imaginary sharpens a problem of political identification and its narrative forms in contemporary society and stimulates the growth of nationalist, populist, and ethno-political discourses.

Growing dynamics of contemporary political communications and their symbolic representations make research of political culture as a dynamic form of political memory all the more important. The political memory and national memory as its historical manifestation make political history forecastable and explain symbolic schemes of the past and future events as performed by social actors. This political memory provides structuring of “horizons” of political expectations that could create/destroy political identities and political narratives. The contents and persistence of political narratives of national memory

are dependent on its symbolic configurations (“profiles of legitimation”) and include such components as symbolic schemes of marking collectively meaningful events, typologies of the heroic, ideas about responsibility, guilt, and duty of political elites, prioritized strategies, and practices of domestic and foreign affairs. These characteristics of national memories determine the specifics and directionality of potential conflicts between national identities. National memory is a dynamic process that creates symbolic boundaries of identities and systems of political narratives through which these identities are expressed and within which they are debated.

Over the last decade, due to a crisis of liberal globalization and failures of the social construction of cosmopolitan identity, there is a tendency to search for more stable narratives of national and supra-national political identification as an alternative to growing populist and nationalist movements that marginalize spaces of the political culture of contemporary societies and give rise to conflicts of identification and among political narratives. Communicative actors are striving to reconstruct more stable national codes of identification that aim to limit violence within the national and large political spaces and that allows forecasting contours of new, more stable narratives of identity and codes of civic solidarity. Contemporary socio-cultural analysts define political patriotism as a network of solidary communications and political expectations that shape and are evident in citizens’ political actions and in citizens’ ability to limit earlier established expectations (including an ability to sacrifice one’s life) in order to ensure the existence and development of a given society. Within the political space of Europe and Eurasia, a conflict of political narratives and tensions between politics of memory as a consequence of competition among profiles of legitimation of national memories can easily be observed.

Unfortunately, dreams about a universal political culture of a democratic society in which political narratives are founded upon “common emotions and symbolic responsibilities” at both national and international levels [38, p.278] and where a public space offers a platform for unification of narratives and symbolic codes of individualistic and collectivist solidarity remain utopic at best. There is hope, however, that an ongoing and deepening dramaturgy of national identification narratives and patriotic discourses will be resolved in the future not as a consequence of overcoming a traumatic past but in a course of a constructive communicative dialogue.

## References

1. Filippov, A. (2015), Mobility and solidarity. The second article, in: Ban’kovskaya, S. (ed.), *Sociologia: Nabludeniiia, Opyty, Perspektivy*, vol. 2, St Petersburg: Vladimir Dal’, pp. 231–260. (In Russian)
2. Gill, G. (2011), *Symbols and Legitimacy in Soviet Politics*, New York: Cambridge University Press.
3. Smith, P. (2005), *Why War? The Cultural Logic of Iraq, the Gulf War, and Suez*, Chicago: The University of Chicago Press.
4. Fuksas, V., Gökay B. (2019), *The Disintegration of Euro-Atlanticism and New Authoritarianism. Global Power-Shift*, Cham: Springer.
5. Beck, U. (2006), *Cosmopolitan Vision*, Cambridge: Polity Press.
6. Krastev, I. (2020), *Is It Tomorrow Yet? Paradoxes of the Pandemic*, London: Penguin.
7. Nadesan, M. (2008), *Governmentality, Biopower, and Everyday Life*, New York: Routledge.
8. Eisenstadt, S. and Giesen, B. (1995), The construction of collective identity, *European Journal of Sociology*, vol. 36 (1), pp. 72–102.
9. Giesen, B. (2004), Noncontemporaneity, asynchronicity and divided memories, *Time & Society*, vol. 13 (1), pp. 27–40.

10. Luhmann, N. (1991), *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*, 4. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
11. Poletta, F. and Callahan, J. (2016), Deep stories, nostalgia narratives, and fake news: Storytelling in the Trump era, in: Mast, J. and Alexander, J. (eds), *Politics of Meaning/Meaning of Politics: Cultural Sociology of the 2016 US Presidential Election*, Cham: Palgrave Macmillan, pp. 55–71.
12. Mackert, J. (2019), 'We the people': Liberal and organic populism, and the politics of social closure, in: Fitz, G., Mackert, J. and Turner, B. (eds), *Populism and the Crisis of Democracy, vol. 1: Concepts and Theory*, New York: Routledge, pp. 91–108.
13. Luhmann, N. (1998). *Die Gesellschaft der Gesellschaft, 1. Bd*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
14. Luhmann, N. (2017). *Die Realität der Massenmedien*, 5. Aufl, Wiesbaden: Springer.
15. Luhmann, N. (2006), *Differentiation*, Moscow: Logos (In Russian)
16. Alexander, J. (2012), Iconic power and performance: The role of the critic, in: Alexander, J., Bartmański, D. and Giesen, B. (eds), *Iconic Power. Materiality and Meaning in Social Life*, New York: Palgrave Macmillan, pp. 25–39.
17. Bottici, C. (2014), *Imaginal Politics: Images Beyond Imagination and the Imaginary*, New York: Columbia University Press.
18. Bottici, C. (2019), Imagination, imaginary, imaginal: Towards a new social ontology?, *Social Epistemology*, vol. 33 (5), pp. 433–441.
19. Filippov, A. (2015), Sensuousness and mobilization. To the issue of political esteziology, in: Ban'kovskaya, S. (ed.), *Sociologia: Nabludeniiia, Opyty, Perspektivy*, vol. 2, St Petersburg: Vladimir Dal', pp. 134–155. (In Russian)
20. Filippov, A. (2015), Constructing the past in the process of communication, in: Ban'kovskaya, S. (ed.), *Sociologia: Nabludeniiia, Opyty, Perspektivy*, vol. 2, St Petersburg: Vladimir Dal', pp. 7–62. (In Russian)
21. Alexander, J. (2009), Democratic struggle for power: presidential campaign in the USA of 2008, *Vestnik MGIMO-Universiteta*, no. 1 (4), pp. 61–72. (In Russian)
22. Alexander, J. (2006), Cultural pragmatics: social performance between ritual and strategy, in: Alexander, J., Giesen, B. and Mast, J. (eds), *Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 29–89.
23. Olick, J. (2016), *The Sins of the Fathers: Germany, Memory, Method*, Chicago: The University of Chicago Press.
24. Alexander, J. (2012), *Trauma: A Social Theory*, Malden: Polity Press.
25. Assmann, A. (2006), Memory, individual and collective, in: Goodin, R. and Tilly, C. (eds), *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, New York: Oxford University Press, pp. 210–226.
26. Assmann, A. (2017). *The time is out of joint? Rise and fall of the temporal regime of modernity*, Rus. ed., transl. by Khlebnikov, B. and Timofeev, D., Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian)
27. Giesen, B. (2004), *Triumph and Trauma*, Boulder: Paradigm Publishers.
28. Putin, V. (2016), *Meeting with the active members of the Leaders' Club on February 3, 2016*. Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/51263> (accessed: 25.01.22). (In Russian)
29. Huddy, L. and Khatib, N. (2007), American patriotism, national identity, and political involvement, *American Journal of Political Science*, vol. 51 (1), pp. 63–77.
30. Sable, B., Torres, A. (2018), Patriotism, cosmopolitanism and civic virtue: Trumpians and Trumpism, in: Sable, M. and Torres, A. (eds), *Trump and Political Philosophy: Patriotism, Cosmopolitanism, and Civic Virtue*, Cham: Springer, pp. 1–22.
31. Nussbaum, M. (2019), *The Cosmopolitan Tradition: A Noble but Flawed Ideal*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
32. Bar-Tal, D. and Staub, E. (eds) (1997), *Patriotism in the Life of Individuals and Nations*, Chicago: Nelson-Hall.
33. Bar-Tal, D. (1993), Patriotism as fundamental beliefs of group members, *Politics and Individual*, vol. 3 (2), pp. 45–61.
34. Bar-Tal, D. and Telichman, Y. (2005), *Stereotypes and Prejudice in Conflict*, New York: Cambridge University Press.
35. Eisenstadt, S. (2002), The continual reconstruction of multiple modern civilizations and collective identities borderlines in a globalized world, in: Preyer, G. and BöS, M. (eds), *New Perspectives in Sociology of the World-System*, Dordrecht: Springer, pp. 3–12.
36. Giesen, B. (2013), Ambivalent representations and fragile boundaries: Heroes, victims, perpetrators, in: Salvatore, A., Schmidtke, O. and Trenz, H. (eds), *Rethinking the Public Sphere through Transnationalizing Processes in Europe and Beyond*, New York: Palgrave Macmillan, pp. 75–90.

37. Filippov, A. (2015), Mobility and Solidarity. Article 1, in: Ban'kovskaya, S. (ed.), *Sociologia: Nabludeniya, Opiti, Perspektivi*, vol. 2, St Petersburg: Vladimir Dal', pp. 207–230 (in Russian)

38. Alexander, J. (2010), *The Performance of Politics: Obama's Victory and the Democratic Struggle for Power*, New York: Oxford University Press.

Received: October 1, 2021  
Accepted: December 27, 2021

#### Authors' information:

*Konstantin F. Zavershinskiy* — Dr. Sci. in Political Sciences, Professor; k.zavershinsky@spbu.ru  
*Alexander I. Koryushkin* — PhD in Philosophy, Associate Professor; a.koryushkin@spbu.ru  
*Andrzej Czajowski* — Dr. Sci. in Political Sciences, Professor; a.czajowski@interia.pl

### **Политическая идентичность и национальная память: конфликт современных политических нарративов**

*К. Ф. Завершинский*<sup>1</sup>, *А. И. Корюшкин*<sup>1</sup>, *А. Чайовски*<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Санкт-Петербургский государственный университет,  
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

<sup>2</sup> Вроцлавский университет,  
Польша, 50-137, Вроцлав, Университетская пл., 1

**Для цитирования:** *Zavershinskiy K. F., Koryushkin A. I., Czajowski A.* Political identity and national memory: The conflict of contemporary political narratives // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38. Вып. 1. С. 82–93.

<https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.107>

В статье исследуются место и роль политических нарративов национальной памяти в процессе политической идентификации современных политических сообществ. Приоритетной исследовательской стратегией авторов является современный культурно-социологический анализ политических феноменов, который позволяет интерпретировать процесс политической идентификации в методологическом контексте динамики символических структур национальной памяти. Умножение таких коммуникативных практик, как story-telling, политический перформанс, постфактическая политика, политической имаджинерии (imaginary), обостряет проблему политической идентификации и ее нарративного оформления в современном обществе и стимулирует расцвет националистических, популистских и этнополитических дискурсов, в связи с чем возрастает значимость теоретической реконструкции национальных кодексов идентификации политических сообществ и прогнозирования символических контуров нового, более устойчивого нарратива национальной идентичности на основе кодексов солидарного гражданского патриотизма. Важную роль в исследовании политической идентификации современных политических сообществ играет изучение влияния символических конфигураций профилей легитимации национальной памяти на специфику базовых политических нарративов и дискурс патриотизма как семантического ядра национальной идентичности. При этом ядром символического кодирования национальных сообществ являются «большие» политические нарративы и символические коды, предполагающие доминирование гражданского кода. Описание профилей легитимации национальной памяти предполагает исследование конфликтной динамики символических контуров национальной памяти, включающей разнообразные конкурирующие смысловые компоненты (образы прошлого, политические характеристики элит, типологию героического, представления о долге, вине и ответственности, приоритет-

ные стратегии и практики борьбы с «врагами»), определяющие характер возникновения и умножения конфликтов идентичностей. Используя методологические посылки культур-социологического анализа динамики современных политических культур как символических форм национальной памяти, авторы предлагают новые теоретические подходы к изучению процесса политической идентификации и конфликтов базовых политических нарративов в реалиях современных политических коммуникаций.

*Ключевые слова:* политическая идентификация, политические нарративы и политический story-telling, национальная память, профили легитимации национальной памяти, патриотические дискурсы.

Статья поступила в редакцию 1 октября 2021 г.;  
рекомендована к печати 27 декабря 2021 г.

#### Контактная информация:

*Завершинский Константин Федорович* — д-р полит. наук, проф.; k.zavershinsky@spbu.ru

*Корюшкин Александр Иванович* — канд. филос. наук, доц.; a.koryushkin@spbu.ru

*Чайовски Анджей* — д-р полит. наук, проф.; a.czajowski@interia.pl

## КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК 130.2

**В. Ю. Сухачёв: волеизъявление философа\****В. В. Савчук<sup>1</sup>, Г. Р. Хайдарова<sup>2</sup>*

<sup>1</sup> Санкт-Петербургский государственный университет,  
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

<sup>2</sup> Военно-морская академия им. Адмирала Флота Советского Союза Н. Г. Кузнецова,  
Российская Федерация, 197045, Санкт-Петербург, Ушаковская наб., 17

**Для цитирования:** *Савчук В. В., Хайдарова Г. Р.* В. Ю. Сухачёв: волеизъявление философа // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38. Вып. 1. С. 94–109. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.108>

В статье речь идет о выдающемся петербургском философе конца XX — начала XXI вв. В. Ю. Сухачёве. Показан путь его становления, условия формирования и обстоятельства его оригинальной мысли. В. Ю. Сухачёв был одним из организаторов «Ницше-семинара» — важной вехи философской жизни Петербурга; талантливым педагогом, поскольку ничему не учил намеренно, а своими лекциями и выступлениями предъявлял образ радикально современного мыслителя, умело прокладывающего лоцию через всю историю философской мысли. Стоическая аскетичность философа, включающая воздержанность от тщеславия, была для него естественной. Первоначалом и вместе с тем итогом его размышлений был тезис: философ должен стоять на собственных основаниях. Следует хорошо знать историю философии, ее концепты, логику развития ее идей и, конечно же, по возможности, читать работы философов в оригинале. Но собственные основания в философии — это не только опора на концепты предшественников, но и практически накопленный личный потенциал сопротивления, натренированная критическая способность ума. В статье проанализированы истоки формирования философской позиции В. Ю. Сухачёва, его полемические тезисы и провокации, обозначены достижения и вклад в историю петербургской/ленинградской школы философии. Основанием философского мышления для него является воля, проявляющая себя в том числе в традиционной «заботе о себе». Воля — это то, что дает занять место в мире, что дает возможность быть свободным. Воля позволяет учредить суверенную позицию и очертить пределы своего существования. В. Ю. Сухачёв проводит мысль,

\* Статья написана в рамках исследовательского проекта, поддержанного РФФИ № 20-011-00144-а, «Теоретическое наследие философии в Ленинграде-Петербурге. Вторая половина XX века», СПбГУ.



что ни историческая ситуация, ни биографический контекст не обладают собственной философской ценностью.

*Ключевые слова:* философия культуры, философская антропология, философское наследие России, Ницше-семинар, рефлексия, самосознание, забота о себе, воля.

## Биография

Вячеслав Юльевич Сухачёв (12 апреля 1955 — 10 ноября 2016) родился в городе Белитц (ГДР) в семье военнослужащего и врача. После окончания средней школы, которую он посещал в ГДР, в 1972 г. поступил на отделение английского языка факультета иностранных языков Московского государственного пединститута (МГПИ), из которого ушел в 1974 г. по собственному желанию. Поступил на вечернее отделение философского факультета Ленинградского государственного университета, который окончил в 1980 г. В том же году был призван в ряды Советской армии, участвовал в боевых действиях в Афганистане до 1982 г. Затем — аспирантура философского факультета (1986–1987). Защитил кандидатскую диссертацию по теме «Методологическая функция исторического материализма в исследовании науки» (1988). В. Ю. Сухачёв проработал 15 лет (1982–1997) на кафедре философии ЛИТМО, а с 1997 г. был доцентом кафедры философской антропологии философского факультета СПбГУ. Вместе с Геннадием Павловичем Любимовым (кафедра онтологии и теории познания) и Александром Николаевичем Исаковым организовал «Ницше-семинар» — на его первое заседание был приглашен немецкий профессор, редактор ведущего ежегодника по ницшеведению в Германии «Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung» Вернер Штегмайер. Вячеслав Юльевич был негласным лидером и сопредседателем содружества коллег, иронично называвших себя интеллектуально-аналитическим обществом «Анабасис». Кроме философских, с 1989 г. он проводил полевые социологические исследования на тему русской идентичности. Тематическое поле своих философских изысканий он определял лаконично: метафизика.

У него был хриловатый от долгого курения и весомый от природы голос, завораживающий слушателей. Речь его даже в повседневном общении была напряженной, эмоционально артикулированной, с резковатыми интонационными перепадами и ритмичными всплесками — в ней цитаты из классиков звучали органично, произнесенные словно от первого лица, продуманные из собственной полноты личности, с нескрываемым восхищением от открывшейся истины. Эти языковые и артикуляционные комплексы, насыщенные историко-философскими аллюзиями, были и откровением, и вместе с тем убедительным доказательством его базовых концептов. Говорил он без конспектов, без опоры на заметки к выступлению, произнося сложные термины на различных языках, давая их перевод и этимологию, например с греческого на латынь, а с нее — на немецкий или английский. Огромное количество цитат он приводил по памяти, с указанием точной пагинации у Платона и Аристотеля или отсылая к главам и параграфам трудов Декарта, Канта, Гегеля, Гуссерля, Хайдеггера и современных философов, лингвистов, антропологов. Разговор шел в кругу знающих, посвященных, вызывая в памяти античную традицию разговора учителя с кругом учеников. Смех и единодушная реакция вовлеченной в магическое действо аудитории — тому подтверждение, в чем может удостове-

ряться каждый, кто обратится к выложенным в сети лекциям, докладам, выступлениям. Нельзя не признать наличие особой атмосферы сотворчества, возникающей на его лекциях, в частности благодаря подключению к логике его доказательства.

При всей укорененности в свое время в ленинградскую и петербургскую интеллектуальную ситуацию, в ее позднемарксистский контекст (он не стажировался на Западе, поэтому не мог транслировать заемные навыки чтения лекций западными профессорами), — по своей вовлеченности, риторике и свободному ведению лекций он принадлежал к русской философской традиции. Большой знаток классических текстов, эрудированный, обильно цитирующий, он вместе с тем отличался умением встроить продуманные им историко-философские концепты в стихию напряженного момента «сейчас», перекинуть виртуальный мост, связывающий во едино традицию мышления, — собственно это мы и называем философским вкусом. Не раз он говорил об «абсолютном слухе» как божественном даре, предопределяющем судьбу человека, и, оглядываясь на его собственную судьбу, можно было бы сказать о его даре «философского слуха», не позволяющего «взять фальшивую ноту», т. е. выпасть, как сказал бы Мамардашвили, из дела мысли. Смеем полагать, что увлечение музыкальным Ницше было неслучайным в этом метафорическом ряду «философского слуха». Ю. В. Сухачёв был по-своему талантливым педагогом, поскольку ничему не учил намеренно, своими лекциями и выступлениями он предъявлял образ радикально *современного* мыслителя, умело прокладываявшего лоцию через всю историю философской мысли. Он остро чувствовал властные притязания и отношения, не терпел ущемления свободы в мышлении, даже для начинающих свой путь в философии, с ними он говорил на равных, как с коллегами, не допуская, однако, легковесных знаков признания. Аскетичность образа философа, включающая воздержанность от тщеславия, была для него, как казалось, естественной. Прослушавшие его лекции студенты уже не столь безоглядно используют базисные понятия и концепты, а внимательно прислушиваются к исходному значению, не упуская всю сложность семантического поля и исторического контекста. Так постепенно возрастает в них философская культура, основа которой — строгость удержания понятий, к которой, со ссылкой на Гегеля, призывал Вячеслав Юльевич. Завершая биографический обзор, скажем, что Сухачёв не только важная фигура на философской сцене Петербурга 90-х годов XX в., но и яркий лидер молодого, ныне творящего поколения.

Позволим себе здесь и личное биографическое свидетельство. Он был артистичен, любил раннего Прокофьева, балет. На первом курсе философского факультета (обучаясь на заочном отделении, он посещал лекции дневного отделения) он предложил мне (Валерию Савчуку) крайне дефицитные в ту пору билеты на современный американский балет — сам пойти не мог, — что определило мой интерес к неклассическому балету и пластическим искусствам в целом. Был он ироничен и, что случается гораздо реже, самоироничен (так, он охарактеризовал себя как «склонного к атараксии»), не чужд вызова и экстравагантности — один его асимметричный хвостик на коротко стриженной голове профессора чего стоил, — но все было в нем органично и естественно, не вызвало отторжений. В остальном он был весьма деликатен и в оценках студентов и аспирантов, и в отзывах на диссертации коллег. Был эмоциональным, улыбчивым и отзывчивым человеком.

## «Ницше-семинар». Мотивы вопрошания

Казалось бы, совсем еще недавно нами была написана рецензия на совместную книгу А. Н. Исакова и В. Ю. Сухачёва, в которой были такие слова: «Тем, кто кроме Александра Секацкого философов в Петербурге не знает, предложу два имени: Александр Исаков и Вячеслав Сухачёв» [1, с. 56], а сегодня уже речь идет о признанном классике петербургской философии второй половины XX в., входящем в число тех профессоров, которыми «факультет гордится по праву» [2, с. 7].

Полагаем, что неслучаен на переломе эпох выбор Сухачёвым Ницше как отправной фигуры для собственного мышления: 90-е годы для философии были временем открытия множества новых тем, характеризовались некоей хаотичностью переводов хлынувшей зарубежной философии и дезориентированностью (один из наших тезисов того времени: «Дезориентация — невроз современности») постмодернизма как «духа времени». На советское, идеологией скрепленное сознание, прививка большого и разнородного массива гуманитарных знаний проходила не безболезненно. Неслучайно и то, что Сухачёв пришел из другой (маргинальной) сферы, со своим опытом филологических и социологических штудий, с закваской военной культуры. Едва ли можно было выдержать напор времени человеку, вырастившему на спокойной почве советской партийно-политической философии. Этому вызову времени смог ответить философ-воин (которому, заметим биографически, резонансом стал философ и специалист по философии войны, его близкий друг Александр Николаевич Исаков). Сдерживая агрессию эпохи и удерживая строй мысли, сохраняя духовность ленинградской школы в ее культурологическом и антропологическом изводе, «Ницше-семинары» как интуитивно точно сформировавшаяся философская институция (или самоорганизация круга близких философов) задали вектор скрепляющей все многообразие дискурса идентичности, протеста и личного поиска на стыке либерализма и русской традиции. Важно было в контакте с западными исследователями (в 90-е годы стали регулярными зарубежные стажировки и международные научные встречи с коллегами в Санкт-Петербурге) и сохранить обоюдную открытость, не впадая в неопитство или даже идолопоклонство перед лицом всей сложности концептов западной мысли, и вместе с тем удержать (катехон) всю палитру своего философского наследия. Точность философского вкуса и самодостаточность профессионального философа вместе с воинственностью натуры были в те времена остро востребованы и реализовали себя во всей полноте. Позже «Ницше-семинар» вместе с учреждением философской премии «Вторая навигация» (лауреатом которой стал В. Ю. Сухачёв) стали заметными событиями программы первых Дней петербургской философии.

В ситуации социально-политической переориентации «Ницше-семинар» был симптомом времени и в некоем другом, компенсаторном отношении. Переводы Ницше были доступны с дореволюционной эпохи, он не был абсолютно новой фигурой на сцене русской мысли, в отличие от переводов новомодных французских философов. Метафизическая устремленность Ницше и опора на традицию немецкой философии давали возможность не безоглядного увлечения концептами Бодрийара, Бадью, Деррида, Агамбена, Фуко. Почти как в военных альянсах России, немецкая мысль стала анкером для того, чтобы развивать и сохранять традицию русской философии через сопричастность и к русской отечественной философии

конца XIX — начала XX вв., и к русской зарубежной философии. Вместо гегельянского кружка XIX в. на переходе к XXI в. ницшевский кружок становится средоточием самостоятельной философской жизни (атараксия в действии) и центром антропологического направления в философии Санкт-Петербурга. И идея сверхчеловека, конечно, всегда была вызовом русской традиции с ее литературным сюжетом «маленького человека» в его способности не погружаться в рессентимент. Обсуждение идеи рессентимента, идеи «доброго европейца» на этих семинарах также было актуально в контексте обретения в новых условиях собственной идентичности. Таким образом, «Ницше-семинар» стал местом концентрированного освоения новых для постперестроечной России дискурсов, сюжетов и тем. Встреча вокруг фигуры Ницше петербургских мыслителей разных устремлений позволяет ретроспективно оценить всю сложность социального контекста, научной и философской среды, а также выделить направления поисковой активности ведущих философов Ленинграда/Санкт-Петербурга. Философская проблема нигилизма, отсылающая и к традиции русской мысли, является ключевой для понимания переходной эпохи, а преломленная мысль Ницше стала способом понять настоящее.

Кто может породить философскую школу как институт живой мысли? Мы здесь не будем говорить об обществах и кружках, говорящих в терминологическом поле какого-либо крупного философа. Речь скорее о центре кристаллизации новых смыслов и продуктивной человеческой общности. «Ницше-семинар» собрал не только маргиналов. Он стал и точкой кристаллизации, фундирующей общность кафедры философской антропологии, провоцирующей научную квалификационную деятельность (проекты, защиты, статьи), и источником живой, интенсивной жизни мышления. Ницше со своей творческой метафорикой как всеобъемлющая и европейская фигура, противостоящая системной философии, стал местом приращения в политических пертурбациях эпохи.

«Эзотерическая» атмосфера «Ницше-семинаров» воспроизводила аутентичность погружения в радикальную мысль Ницше: его заседания походили на стоический ритуал, отрицавший благоустроенный космос мещанских добродетелей. В результате разговор шел среди *знающих* и *разделяющих* задачи переоценки ценностей. И потому звучал весьма актуально в исторический момент переосмысления и переопределения ориентиров. Педагогическая ценность семинаров несомненна: собеседуя с Ницше, В. Ю. Сухачёв, А. Н. Исаков, Г. П. Любимов, В. Н. Садовников демонстрировали не только интеллектуальный атлетизм, но и возможность быть философом, т. е. быть в тоне мысли, обладать мужеством и жизнеутверждающей решимостью встретиться с бытием. Настоящим докладом был тот доклад, который творился здесь и сейчас, в удержании всей сложности и взаимосвязи концептов. Это не чтение доклада, но сотворчество, соразмышление с целью понять и принять себя через разговор о Ницше. Настоящие доклады на семинаре не читались, как это принято на зарубежных конференциях, а рассказывались вольным образом. Отчасти по этой причине не вышел, к сожалению, ни один сборник трудов, статей, докладов «Ницше-семинара». И устная форма передачи знания, и сам акт соразмерной и актуальной мысли порождали не только сопричастность концептам немецкого философа, но и одновременно укореняли их на почве русской литературы и философской мысли. Благодаря вдохновителям семинара В. Ю. Сухачёву и А. Н. Исакову, у их учеников философия приобретала адекватную времени глубину вопрошания.

## Философское наследие

Как часто бывает у талантливых преподавателей, лекции Сухачёва были востребованнее текстов: взяв в 2021 г. в университетской Библиотеке общественных наук (БОН) его книгу «Несвоевременная философия» (2014), мы с грустью, смешанной с удивлением, обнаружили, что стали ее первыми читателями — прежде книгу не выдавали ни разу. Вспоминая всегда благодарную аудиторию его студентов, аспирантов и коллег, их аплодисменты после лекций, удивляешься тому забвению, которому предано письменное наследие автора. И как пророчески и вместе с тем горько было вновь прослушать его выступление на презентации книги Николая Грякалова со словами благодарности: «...я хочу поблагодарить семью и близких, которые издали эту книгу, это величайшее дело. Прошел год после того, как Николая Грякалова нет, но есть текст, который мы читаем и который мы обсуждаем. Нижайший поклон за это» [3]. Ибо архив Сухачёва все еще не разобран, ни одного текста не опубликовано. Это небрежение к ближним, ко вчерашним кумирам и властителям дум — к сожалению, характерная черта нашей философской жизни. Пропадают втуне архивы не только Вячеслава Юльевича Сухачёва, Андрея Витальевича Демичева, Натальи Николаевны Ивановой, Юлии Олеговны Орловой, Тимофея Викторовича Антонова, но даже выдающихся деканов философского факультета Ю. В. Перова и Ю. Н. Солонина. Но в отличие от бумажных рукописей, цифровая форма существования их текстов гораздо более эфемерна, поскольку рискует исчезнуть вместе с устаревшим компьютером. И в этом смысле книга Н. А. Грякалова — счастливое исключение.

Но именно в тех немногих статьях, что не утрачивают энергию лекции, где он, по сути, облекал в текст уже проговоренное, ему удавалось сохранить на письме напряжение живой речи, яркость примеров, сопровождающую изложение эмоциональность, которая завораживала слушателей [4–6]. Отметим, что можно усмотреть в таких статьях особую стилистическую близость к текстам «философствующего молотом». Как и на «Ницше-семинарах» и лекциях Сухачёва, мощь вовлеченности автора словно расширяет горизонт участников/читателей, раскрывает горизонт мыслимого, ноэзис превращается в динамичную ноэму. Вместе с ним слушатели его лекций подключались к продумыванию исходных философских категорий, оживающих, как в компьютерной игре или в художественных образах видеоряда. Именно сопряжение всякой мысли с этими категориями, согласно Сухачёву, и может отличить философскую постановку вопроса от нефилософской. Сама организация «Ницше-семинара», его рабочая атмосфера и отказ от публикаций докладов и дискуссий являются наследием русской формы философствования, прослеживающейся от московского кружка Любомудров и петрашевцев до семинаров Э. В. Соколова в Доме ученых в 80-е годы XX в. Ключевым моментом является самоценность встреч и радость от совместного действия.

## Первоначала и источники

Первоначалом и вместе с тем итогом его размышлений был тезис: философ должен стоять на собственных основаниях. Следует хорошо знать историю философии, ее концепты, логику развития ее идей и, конечно же, по возможности, чи-



тать в оригинале. Но собственные основания в философии — это не только опора на концепты предшественников, но и практически накопленный личный потенциал сопротивления, натренированная критическая способность ума. Здесь в равной мере сказываются два важных обстоятельства. **Первое** — Сухачёв учился во второй половине 70-х годов XX в., когда актуальное поле философской аналитики было под строгим надзором партийно-бюрократического аппарата, признававшего в качестве легитимного лишь марксистско-ленинский подход и ожидавшего, в конечном счете, всемерного подтверждения положений классиков марксизма-ленинизма на новом материале и в новой социально-экономической ситуации. Здравомыслящие эмигрировали или во внутренней эмиграции занимались логикой, историей идей, проблемами «чистого сознания». В этот период В. Ю. Сухачёв активно занимался математической логикой, философией языка. Одной из заметных форм сопротивления была выработка своего особого языка, на котором общались посвященные. В нем были маркеры, определявшие «свой — чужой». Свои цитировали философско-экономические рукописи 1844 г., «Капитал», чужие — «Философские тетради», «Диалектику природы» и «Анти-Дюринг».

**Второе** — интерес к языку и прививка вкуса к точности перевода, которые он получил в 1972–1974 гг. на отделении английского языка Московского государственного пединститута (МГПИ). Он переводил с английского, немецкого и французского языков, читал на древнегреческом и латинском. Будучи студентом в 1970-е годы, он слушал лекции преподавателей, многие из которых прошли войну, обучались в университете в послевоенные годы. Поэтому никого не удивляло, что преподаватели не знали ни одного из иностранных языков, а специалисты по марксистско-ленинской философии, как правило, не знали немецкого языка, довольствуясь переводами Собрания сочинений Маркса и Энгельса на русский язык. Сокурсники Сухачёва продолжали эту традицию, поскольку подавляющий контингент поступавших имел льготы (службу в Советской армии или двухгодичный стаж работы), было довольно и тех, кто поступил по рекомендациям республиканских комитетов или обкомов партии вне зависимости от их знаний.

Он с большим уважением цитирует как слова Хайдеггера об искажении перевода греческой философии на латынь, что было «величайшей трагедией для философии», так и слова Поля Рикёра из «Конфликта интерпретаций», о том, что Ницше, Фрейда и Маркса объединяет подозрительность, или традиционный философский скепсис, который сводит сущность философской работы к проявлению воли, к сопротивлению машинерии мысли. Его главная интенция состоит в том, что философия может стоять на собственных основаниях, только если акт воли входит в содержание философской работы. Звучит по-ницшеовски: только воля и «дает доступ к бытию». Без нее мы получаем «безумные онтологии без людей» [7] или «историю без субъекта» [8, с. 28].

Не будет преувеличением предположить, что парадоксальное<sup>1</sup> сочетание разума и воли у В. Ю. Сухачёва восходит к его экзистенциальному опыту командира,

---

<sup>1</sup> «Если вспомнить квадрат Наполеона, с идеальным сочетанием воли и мысли, то наблюдается перекосяк при воспитании командиров в сторону превратно понятого “волевого начала”, направленного к принуждению подчиненных решить задачу любой ценой, без культуры военного мышления и искусства, без гибкого творческого решения. ...Идеал командира, однако, предполагает равновесие двух мотивов (воли и разума). Интегрирование этого метафизического расщепления за счет



оказавшегося, пусть ненадолго, на передовой. В военной мысли России дореволюционного периода активно (например, у А. Д. Бубнова [9]) обсуждается так называемый квадрат Наполеона, предполагающий равное присутствие у полководца/флотоводца разума и воли. О гармоничном сочетании творческой мощи мышления и воли писали военные теоретики и философы: Н. Л. Кладо и Н. Н. Головин, А. А. Ливен и А. В. Немитц, Б. Б. Жерве и позже, в советское время, психолог Б. М. Теплов. В основе мышления философа, развертывающегося в среде любви (а не борьбы), лежит беспокоящее *удивление*; тогда как в основе мышления командира *неизбывная апория* — необходимость *творческого* решения в хаосе войны. Решения, ведущего к покорению воли противника. Общим для командира и философа является мышление, но для командира в нем цель (волевая, *vita activa*), а для философа — исходная способность (созерцательная, *vita contemplativa*). История философии демонстрирует нам примеры философов-воинов, философов-практиков, в кризисные времена, когда востребовано волевое деятельное начало, берущих на себя предельную политическую и экзистенциальную ответственность.

Усвоив хайдеггеровский метод деструкции, В. Ю. Сухачёв в лекциях [7] охотно использовал прием смещения смысла термина, возвращая ему исходную свежесть своим волеизъявлением, личным вкусом, выбором значения и являя перформативную силу акта смыслонаделения. Темы его размышлений свертывались вокруг тщательно и суверенно выбранных и качественно проработанных понятий: техники контроля и самодисциплины, акт волеизъявления, учреждения, признания, желания. Часто он начинал речь с уточнения смысла термина, исправления перевода на русский язык, этимологического анализа или примера рутинного его употребления. Так, применительно к кантовскому термину «*Gemeinschaft*», переводимому как «*взаимодействие*» он указывал, что «более точно здесь было бы говорить о «сообществе», «общности», «общении», «взаимо-действии» субъекта и предиката, постоянно готовых поменяться местами» [11, с. 123]. Или, обобщив: «В принципе, философский опыт мышления промышливает (различая и оценивая, придавая ценность) смысловое поле, переводя в мыслимое те силы, которые сами по себе безмысленны» [11, с. 144].

Полагаю, что Сухачёв мог бы сказать о себе словами Жилия Делёза: «Я принадлежу к поколению, к одному из последних поколений, которое в той или иной мере было истерзано историей философии. История философии выполняет в самой философии очевидную репрессивную функцию; это, собственно говоря, философский Эдип: «Ты не можешь рисковать и не можешь говорить от своего имени, поскольку не прочитал того и этого, и этого о том, и того об этом»» [12, с. 16]. С необходимым дополнением, что западные авторы страдали от *избытка* разностороннего историко-философского образования, соотечественники же — от *недостатка*. Нарботанная традиция внимательного и скрупулезного изучения предшественников, культура критического чтения и свободной интерпретации текстов мыслителей, существенно отличалась от производства своей собственной традиции с героическими усилиями передать навыки критического со-мыслия теми немногими, кто

---

цельной личности командира позволяет единство коллективного сложения всех волей, единому душе всего состава. Командир — не ракета, не авангард, он внутренняя опора для всего совместного дела» [10, с. 170].

остался в большевистской России, несмотря на ущемление прав, преследование и репрессии.

Начетничество, поверхностное знакомство с концепциями философов, составивших исторический корпус философской мысли, — следствие использования марксистско-ленинских принципов критики и классового подхода — таковы были условия обхождения и с философским наследием, и с «современной зарубежной философией». Отбросить стереотипы, столкнув предрассудки их понимания с концептами актуальной философской мысли с целью предъявить современное прочтение — такова, представляется, основная интенция штудий В. Ю. Сухачёва. А его вовлеченные в текст, но более — в живую речь слушатели могли бы с полным основанием вслед за Теэтетом сказать: «Когда я пристально вглядываюсь в это, у меня темнеет в глазах» [13, с. 243].

Призывая стоять на собственных основаниях, в частности обнаруживая основы европейской рациональной культуры в Древней Греции, преимущественно у Аристотеля, Сухачёв при этом производил вывернутое эпохе — операцию отсечения несущественного, не метафизического, укорененного в конкретном месте и времени. Собственно, это сродни реконструкции, подобной тем, что предпринимают реконструкторы исторической эпохи, погружая в контекст. Предельно заостренная интенция «аутентичного» прочтения античного понятия, концепта философского классика или современного философа дает основание элиминировать все, что указывает на время, на неотвратимую настоятельность проблем, порожденных социальными, экономическими, политическими, военными отношениями, в понимании которых требовалось обрести новые принципы. Внешние факторы были тем скрытым двигателем мысли, который в конечном счете исподволь вынуждал искать новые опоры. Именно они и были условием того, что В. Ю. Сухачёв называл самостоянием.

Можно было бы видеть в Сухачёве приверженца интернализма, трактующего историю философии как «разворачивание логики Логоса» в соотнесенности бытия и мышления, отказ от модусов существования философии в различные эпохи. Подлинная, «несвоевременная», понимаемая им как вневременная, философия чужда религии, политике, экономике, эстетике и т. д., поскольку «у философии много своих проблем для того, чтобы заниматься еще и чужими», и далее: «Политизация философии — это смерть» [7]. Именно поэтому Сухачёв столь непреклонно выступал против Поппера, его концепта «открытого общества». Потому что оно не вписывается в «фундаментальную логику самой философии», потому что покидает поле философии, уходя в политику.

В чем корни его позиции? Конечно же, на первом курсе факультета иностранных языков он слушал общие лекции по языкознанию, истории языка и прочие обязательные для филолога. И хотя он ушел из МГПИ по собственному желанию на втором курсе, но все же прослушанные курсы не могли не оставить след в душе вчерашнего школьника. Это и сказалось на его научных интересах, и проявилось в читаемых им учебных курсах: семиотика, философия языка, философская антропология, опыт самосознания и анализ инстанций признания, наконец, цикл из шести лекций «Логос как архе философии», прочитанный в «Открытом философском факультете» в 2016-м, на последнем году жизни. В этих лекциях он деконструировал важнейшие философские термины, дал представление, с какими понятиями и

в каком напряжении мысли работает философ. Слушатели выносили из его лекций важнейший вывод: все не так, как кажется обыденному сознанию. При этом собственноручно переводами он занимался неохотно.

Взаимоотношения ранней филологической прививки и последующей профессиональной философской рефлексии строились у него не по тому сценарию, который однажды подметил М. Л. Гаспаров: «...не филолог помогает философу, а философ давит филолога» [14, с. 66]. Сухачёву филология помогает обрести вновь актуальный предмет размышлений, дать диагноз эпохи: «обращение к языку — симптоматика XX века», и, ссылаясь на Лосева, он говорит о том, что интерес «к средствам выразительности всегда связан с деонтологизацией» [7]. Когда, например, размышляя о сосюровском определении речи как «индивидуального акта разума и воли» [7], Сухачёв заостряет вопрос: «Зачем речи нужна воля?» или «Зачем воля нужна лингвисту, когда мы говорим о феномене речи?», — то мы встречаем в нем философа-воина, с метафорикой борьбы за «жизненное пространство» (не будем сейчас останавливаться на том, что насилие как феномен определяется через ограниченное пространство, в борьбе за пространство). Ответ дается с отсылкой к Ницше: воля — это то, что дает *занять место* в мире, что дает возможность быть свободным. Воля позволяет учредить суверенную позицию и очертить пределы своего существования, защитить их и не допустить, чтобы другие вторгались в свой мир. «Открытый человек — это глупый человек, человек без границ». У Сухачёва филологические штудии, особенно в виде историко-этимологических обоснований философских понятий (в русле истории идей), скорее помогали философу, чем подавляли его. Крайне внимательный к значению понятия, к его словообразованию, к утратам смысла при переводе на другие языки, он, однако же, не строил свою альтернативную концепцию, не делал (за исключением слишком явной отсылки к телу, воле, обыденному языку) усилий пройти тотально все выводы из посылок, им сделанных. Щедр, избыточен и расточителен — таков он был в своих выступлениях. При том, что красной нитью в его рассуждениях проходила критика постструктуралистов, либерального общества и постмодернизма, он словно бы повторял исходные определения постмодерна у Лиотара: «Творение может относиться к модерну лишь в том случае, если сначала оно относится к постмодерну. Постмодернизм, понятый подобным образом, — это не конец модернизма, но модернизм в состоянии зарождения, и состояние это постоянно» [15, с. 319]. Впечатление таково, что разрушить стереотипное понимание понятия, указать, что оно есть не то, чем представляется ныне, как привычно и рутинно трактуется философским сообществом, а по сути своей (например, «арете», «стимул» и множество других, казалось бы, само собой понятных) имеет другой смысл, утраченный при переводе и укрепившийся в процессе исторического использования в западной философской традиции. Такие этимологические изыскания делаются с целью дополнить существующую концепцию, определить свой, претендующий на длинную волю удержания концепт, заново проясняющий настоящее положение дел. Однако именно историческая ситуация и весь контекст (действующие факторы) не обладают собственно философской ценностью, а давление их рефлекса преодолевается волевым усилием самодовлеющего философа. Поэтому видеть себя в будущем (модерн), отвечать на «вызов времени» — значит для Сухачёва уходить к философии, очищен-

ной от любой, пусть даже маленькой пользы. Посему, вопреки установкам в духе постмодерна, он, словно бы оберегая открытые горизонты свободы, каждый раз бросает намечающуюся соблазнительную перспективу развертывания стройной концепции. Россыпь неожиданных, ярких оттенков, смущающих реактивность понимания тех или иных фундаментальных понятий, явлены им в цикле лекций: «Логос как arche философии» (2016). Смех и возбужденная реакция одобрения, аплодисменты и количество записывающих гаджетов на столе — все это говорит о том, что его идеи могли служить другим надежным подспорьем в написании диссертаций, статей и монографий, углубляя и обогащая их содержание. Свой цикл лекций он заканчивает попыткой собрать воедино мышление, бытие, язык — основные темы его философии.

Его исследовательская интенция направлена не на отрицание настоящего, а на сохранение и удержание прошлого, его философских инвариантов со всеми вариациями значений понятий, с историей слова, приводящей к аутентичному знаменателю — к телесному жесту, к личной воле, к топосу. Он основательно изучил и освоил важнейшие тексты как классиков философии, так и современных философов, от Фуко до Деррида и Делёза, но проверяет их концепты историко-философской мерой, историей понятий. Исходя из предельно строгого и неукоснительного исходного философского вопрошания, он отрицал дисциплинарное членение философии. Модусы членения для самой философии неприемлемы. Не потому ли после долгих лет работы на кафедре философской антропологии и чтения соответствующих программ курсов лекций он, выступая на обсуждении книги Николая Грыкалова, недвусмысленно заявляет: «...я такой философский антрополог, который не знает, что такое философская антропология» [3]. Парадоксом кажется и то, что, рьяно отрицая внешние, экономические и социокультурные влияния на философию, отказывая им в определении сугубо философских концептов, он часто и с удовольствием приводил биографические обстоятельства мыслителя: учебные заведения, лекции и руководство диссертациями, личные встречи и беседы философов. Остроумно вплетал в рассказ исторические анекдоты и комические случаи из их жизни, неизменно отстаивая волю как организующий принцип любого философского поиска, проявляющуюся в самостоянии, трактуемом в духе суверенной «заботы о себе».

Фундаментальная интуиция, скрепляющая его тексты и выступления, довольно точно раскрывается в следующем положении: «...философия — удивительно странная интеллектуальная инициатива, которая когда-либо возникала в истории исканий человечества» [11, с.28], — и далее, отсылая к Аристотелю, Сухачёв цитирует известное положение Ортеги-и-Гассета о ее совершенстве и бесполезности для масс. Именно на этой основе он делает заключение о способности философии переживать религии, идеологии, культуры, общества, оставаясь самой собой. Спротивляясь любому искушению принести пусть и маленькую пользу, отсекая любые эксплуатирующие философию (извлекающие выгоду из нее) мотивы, он отвергает стремление «оправдать философию перед лицом разного рода господствующих внефилософских инициатив, из политической ангажированности, даже из гуманизма и филантропии, — список можно продолжать еще долго. Все это, правда, в конечном счете оседает на полках исторических архивов, а то, что действительно оказывается философским архивом, богатством

которого и жив философский опыт, действительно всегда обладает концептуальным совершенством, а точнее, “исполненной полнотой”, и явной “бесполезностью» [11, с. 28].

Бесполезность и незаинтересованность в этом мире связывается Сухачёвым со вкусом, с самоограничением денди: «...не надо быть алчными и всеядным, не следует терять чувство вкуса. Поэтому и обвинения философии в бесполезности следует воспринимать иронично, — если сегодняшний мир не способен осознать ценность философии, то это проблема этого мира, но не философии. И уж совсем недопустимо впадать в унижительное “оправдание”, апологетику интеллектуальной инициативы, возраст которой насчитывает двадцать пять веков, — и перед кем? — Бизнесменом? Чиновником? Ученым? Художником?» [11, с. 154]. Однако, как показывает Дж. Агамбен, перипетия вкуса в новое время обнажила то, что «в глубине хорошего вкуса есть стремление к извращению в собственную противоположность» [16, с. 31]; возможно, что это касается и вкуса к бесполезности и незаинтересованности философии, стоящей на собственных основаниях. Отрешиться, чтобы приблизиться. Войти в предмет и забыть себя — движения взаимоисключающие, но на поверку часто оказывающиеся одним и тем же. Так, например, в буддизме отшельничество — это в подавляющем числе случаев не окончательный уход из мира, напротив, оно мотивировано необходимостью вернуться в мир после трех-, пяти- и десятилетнего ухода из него, дабы сохранить невозмутимость, обретенную в покое медитаций, пронести ее через житейское море, являя в миру отблеск подлинной отрешенности. Собственно, и христианское пустынноничество проходит в молитвах о благе мира.

Не является ли интерес к практическому социологическому по направленности исследованию правого политического спектра — «Волки», националисты и национал-большевики — тем движением к противоположному, определяемым его вкусом? А его аналитический язык, способ проблематизации, выбор определений и метафор — не являют ли нам эффект воли? Ведь Ортега-и-Гассет не говорит об абсолютной бесполезности, лишь о бесполезности для масс. Соответственно, отстаивая дело избранного меньшинства, того меньшинства, которое «требует от себя больше, даже если требование к себе непосильно», он не ставит под сомнение бесполезность этого дела для массы. Его главный принцип — принцип нетождественности философии любым историческим и региональным формам ее проявления, что в своем практическом выражении вызывало неприятие любого дисциплинарного членения философии. Примечательно, что исходные положения позаимствованы у отца логики Аристотеля, а финальные — у принципиальных критиков рационалистической традиции — Ницше и Хайдеггера.

Мы с Сухачёвым стоим на противоположных философских позициях, проводимых (или, в лексике Сухачёва, «разворачиваемых») с предельной серьезностью и последовательностью: «...философ как философ не интересен, да, пожалуй, и невозможен». Он всегда стремился быть кем-то, *оставаясь собой*, иначе говоря, именно потому, что он хотел быть другим, он *становился собой*. Поэтому «и частей философии столько, сколько есть видов сущностей» [17, с. 121]. «Философ же как философ или философ, который *хочет быть* философом, предстает тем, кто одну систему мысли, комплементарную конкретной ситуации, отождествляет с философией как таковой и переносит в иное время и место» [18, с. 50–51].



Никогда философ не был исключен из времени и пространства (пандемии, самоизоляции и cancel-культура — не в счет), ему нужны контекст и место: он всегда в центре политических, экономических, научных и культурных событий. Осознает эту прошитость настоящим и Вячеслав Юльевич, говоря: «Экспликация “актуального”, “теперь-здесь”, бесспорно является значимым для философского опыта как одной из основ разворачивания поля мышления, — основа, которая предстает как подлинная и единственная действительность, отмечающая повторяемость наитий прошлого и запрещающая отказ от “само-властности”, “само-стоятельности”» [11, с. 184]. Нами здесь скорее руководит поиск крайних позиций, обнаружение которых дает шанс найти точки схождения, каковые обнаруживаются у крайне левых и крайне правых, у опирающегося на чувства солипсизма и метафизической нечувствительности, у начала и конца, стерильности и загрязнения, отрешенности и вовлеченности. Поскольку Сухачёвым владела страсть разотождествления философии со временем и обстоятельствами, постольку его усилия были направлены не на внешние, социально-политические и культурные условия, а к самым надежным, по Вячеславу Юльевичу, основаниям философии — самовопрошанию, иначе «мы втягиваемся в девальвацию темпорального трансцендентального Я, которая влечет за собой эрозию или распад полей аффективности, — Я охватывает внутренняя анестезия, и вполне естественно появляются свои восприятия “внутреннего”» [11, с. 184]. Апория в том, что мыслитель не может не реагировать на события окружающей жизни *как философ*, а если он не реагирует, то он и не интересен. Иное дело, что, говоря об этих событиях, он должен говорить как философ, т. е. брать мир как целое. Когда Хайдеггер говорит о поэзии Гёльдерлина или Делёз — о живописи Фрэнсиса Бэкона, они остаются философами. По правде говоря, философ как *всего лишь* философ не интересен, да, пожалуй, и невозможен: «Есть много философий, но нет ни одной философии в качестве универсального образца» [19, с. 6]. Он всегда стремился быть кем-то: мудрецом, законодателем, учителем, политиком, теологом, ученым, идеологом, художником и куратором, даже воином, но при этом оставался собой.

Точки принципиального расхождения не только не закрывают возможностей совпадения, но, напротив, предполагают их. Нас объединяют размышления о воле, насилии, суверенности решения в их соотнесенности с разумом (Логосом). В важнейшем для западной цивилизации положении о свободе воли человека Вячеслав Юльевич делает важный ход: вопреки традиции акцентировать свободу, размышлять и анализировать условия ее обретения, он на первый план выносит волю. Не *свобода дает человеку проявлять свою волю*, но воля позволяет человеку быть свободным. Она же позволяет постигнуть οὐσία (усия), сущности, ибо последняя — это «земельный надел» или «имущество человека», которым он владеет, распоряжается, разумно управляет. «Если вы ничем не владеете, если у вас нет воли, то владеют вами, — какая усия? с вами говорить совершенно не о чем» [7]. Воля дает человеку возможность занять позицию в мире, и она же определяет речь. Ей посвящены самые важные страницы текстов и самые эмоциональные фрагменты лекций Сухачёва, она же составляет суть его кредо: «волю, значит существую». Проблемой по-прежнему в случае воли остается господство одной воли над другой. Сдержки и противовесы в виде признания свободы другого естественны и необходимы в традиции западной метафизики. В нашем российском современном контексте,



характеризуемом недоверием к «собственным основаниям» и незначительным памятованием учителей, воля философу нужна не только для задания своего языка и своей сцены мысли, но и для сохранения преемственности, а значит — для определения свободного горизонта и выживания в качестве мыслителя (ученика и учителя, ведь мысль не родится из ничего) в ситуации постоянной догоняющей модернизации.

## Литература

1. Савчук, В. В. (2000), Рец. на книгу: А. Н. Исаков, В. Ю. Сухачёв. Этнос сознания. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 1999, 263 с., *Новая Русская Книга. Критико-библиографический журнал гуманитарного агентства «Академический проект»*, № 2 (3), с. 56–58.
2. Дудник, С. И., Малинов, А. В. и Марков, Б. В. (2015), *Философскому 75!*, в: Марков, Б. В. и Малинов, А. В. (ред.-сост.), *Вспоминая философский факультет...*, СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, с. 3–7.
3. Сухачёв, В. Ю. (2015), *Выступление на презентации книги Н. А. Грякалова «Жребии человеческого. Очерк тотальной антропологии» (28 сентября 2015 года)*. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=j9uvXOiwHg.html> (дата обращения: 7.06.2021).
4. Сухачёв, В. Ю. (1992), Онтологическое искушение, или некоторые заметки о словечке “есть”, *Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6*, вып. 2 (№ 13), с. 29–34.
5. Сухачёв, В. Ю. (1995), Тезис Парменида, в: *Наука и альтернативные способы познания*, Санкт-Петербург: Изд-во СПбГУ, с. 27–44.
6. Сухачёв, В. Ю. (1995), Страсти по Декарту: между метафизикой cogito и телесной практикой, *Вестник Псковского Вольного Университета*, Псков: Возрождение, т. 2, № 4, с. 18–29.
7. Сухачёв, В. Ю. (2016), *Лекция: «Логос как arche философии»*. URL: [https://www.youtube.com/watch?v=RZx2\\_lh5ZcE](https://www.youtube.com/watch?v=RZx2_lh5ZcE). (дата обращения: 10.08.2021).
8. Сухачёв, В. Ю. (1997), История без субъекта, *Метафизические исследования*, вып. 3: История II, СПб.: Алетейя, 1997, с. 28–42. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/suhachyov-vyu/istoriya-bez-subekta> (дата обращения: 01.02.2022).
9. Бубнов, А. Д. (1918), *Командующий флотом в сражении*, Пг.
10. Хайдарова, Г. Р. (2021), *Культурно-антропологический вектор в подготовке слушателей магистратуры*, СПб.: ВУНЦ ВМФ «Военно-морская академия».
11. Сухачёв, В. Ю. (2014), *«Несвоевременная» философия*, СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета.
12. Делёз, Ж. (2004), *Переговоры. 1972–1990*, пер. Быстров, В. Ю., СПб.: Наука.
13. Платон (1970), Теэтет, в: Платон, *Сочинения*: в 3 т., т. 2, М.: Мысль, с. 223–317.
14. Гаспаров, М. Л. (2000), *Записки и выписки*, М.: Новое литературное обозрение.
15. Лиотар, Ж.-Ф. (1994), Ответ на вопрос: Что такое постмодерн?, пер. с фр. Гараджа, А., *Ad Marginem* ‘93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии РАН, М.: Ad Marginem, с. 303–323.
16. Агамбен, Д. (2018), *Человек без содержания*, М.: Новое литературное обозрение.
17. Аристотель (1975), Метафизика, в: Аристотель, *Сочинения*: в 4 т., т. 1. М.: Мысль, с. 63–448.
18. Савчук, В. В. (2004), *Режим актуальности*, СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета.
19. Подорога, В. А. (2009), О чем спрашивают, когда спрашивают «что такое философия?», *Философский журнал*, № 1, с. 5–11.

Статья поступила в редакцию 10 сентября 2021 г.;  
рекомендована к печати 27 декабря 2021 г.

## Контактная информация:

Савчук Валерий Владимирович — д-р филос. наук, проф.; [savcuk.valeri@gmail.com](mailto:savcuk.valeri@gmail.com)

Хайдарова Гульнара Равилевна — д-р филос. наук, ст. науч. сотр.; [khaidarova@rambler.ru](mailto:khaidarova@rambler.ru)

## V. Yu. Suchachev: The philosopher's will\*

V. V. Savchuk<sup>1</sup>, G. R. Khaydarova<sup>2</sup>

<sup>1</sup> St Petersburg State University,  
7–9, Universitetskaya nab., St Petersburg, 199034, Russian Federation

<sup>2</sup> Naval Academy named after Admiral of the Fleet of the Soviet Union N. G. Kuznetsov,  
17, Ushakovskaya nab., St Petersburg, 197045, Russian Federation

**For citation:** Savchuk V. V., Khaydarova G. R. V. Yu. Suchachev: The philosopher's will. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2022, vol. 38, issue 1, pp. 94–109.  
<https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.108> (In Russian)

This article is about the remarkable philosopher of St Petersburg of the late nineteenth and early twentieth centuries, V. Yu. Sukhachev. The path of his progress, and factors of formation and circumstances of his original thought are presented. He was one of the organizers of the Nietzsche Seminar, which was an important event in the philosophical life of St Petersburg. He was a talented teacher, because he did not teach anything intentionally. With his lectures and speeches, he presented the image of a radically modern thinker, who skillfully navigated the entire history of philosophical thought. The stoic asceticism of the philosopher, including abstinence from vanity, was natural for him. The initiation and the result of his reflections was this thesis: a philosopher should stand on his own. One should know well the history of philosophy, its concepts, the logic of the development of its ideas and, of course, if possible, to read them in the original. But one's own grounds in philosophy are not based only on concepts of heritage, but also on practically accumulated personal potential of resistance and the trained critical ability of the mind. The article analyzes the cornerstone of Vyacheslav Sukhachev's philosophical position, his polemical theses and provocations, and his advance and contribution to the history of the St Petersburg/Leningrad school of philosophy. The basis of philosophical thinking for him is the will, which manifests itself, including in the traditional "self-care". Will is what makes it possible to take a place in the world, and what makes it possible to be free. Will allows one to establish a sovereign position and outline the limits of existence, to protect them rigidly and prevent others from invading his world. He insists and promotes the idea that neither the historical situation nor the biographical context have their own philosophical value.

**Keywords:** philosophy of culture, philosophical anthropology, philosophical heritage of Russia, Nietzsche-seminar, reflection, consciousness, individual will.

## References

1. Savchuk, V. V. (2000), Book review: Isakov, A. N. and Sukhachev V. Yu. *Etos soznaniia*. St Petersburg: St Petersburg University Press, 1999, 263 p., *Novaia Russkaia Kniga. Kritiko-bibliograficheskii zhurnal gumanitarnogo agentstva "Akademicheskii proekt"*, no. 2 (3), pp. 56–58. (In Russian)
2. Dudnik, S. I., Malinov, A. V. and Markov, B. V. (2015), Faculty of Philosophy: 75<sup>th</sup> Anniversary!, in: Malinov, A. V. and Markov, B. V. (eds), *Remembering the Faculty of Philosophy...*, St Petersburg: St Petersburg philosophical society Publ., pp. 3–7. (In Russian)
3. Suchachev, V. Yu. (2015), *Speech at the presentation of the N. A. Griakalov's book "Lots of human: Study of the total anthropology" (September 28, 2015)*. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=j9uvXOiwHg.html> (accessed: 7.06.2021). (In Russian)
4. Suchachev, V. Yu. (1992), Ontological temptation, or some notes on the word "is", *Vestnik of Saint Petersburg University. Series 6*, no. 2 (13), pp. 29–34. (In Russian)

---

\* The article was written as part of a research project supported by the Russian Foundation for Basic Research no. 20-011-00144-a "Theoretical Heritage of Philosophy in Leningrad-Petersburg. The second half of the twentieth century", St Petersburg State University.

5. Suchachev, V. Yu. (1995), Thesis of Parmenides, in: Markov, B. V. (ed.), *Science and alternative ways of knowing*, St Petersburg: St Petersburg University Press, pp. 27–44. (In Russian)
6. Suchachev, Yu. (1995), Passion according to Descartes: between the metaphysics of the cogito and bodily practice, *Vestnik Pskovskogo Vol'nogo Universiteta*, vol. 2, no. 4, pp. 18–29. (In Russian)
7. Suchachev, V. Yu. (2016), *Lecture: "Logos as the arche of philosophy"*. Available at: [https://www.youtube.com/watch?v=RZx2\\_lh5ZcE.html](https://www.youtube.com/watch?v=RZx2_lh5ZcE.html) (accessed: 10.08.2021). (In Russian)
8. Suchachev, V. Yu. (1997), Istoriia bez sub"ekta, *Metafizicheskie Issledovaniia*, iss. 3: *History II*, pp. 28–42. Available at: <http://anthropology.ru/ru/text/suhachyov-vyu/istoriya-bez-subekta.html> (accessed: 01.02.2022). (In Russian)
9. Bubnov, A. D. (1918), *Fleet commander in battle*, Petrograd. (In Russian)
10. Khaydarova, G. R. (2021), *Cultural and anthropological vector in the preparation of students of the master's program*, St Petersburg: N. G. Kuznetsov Naval Academy Publ. (In Russian)
11. Suchachev, V. Yu. (2014), "Untimely" philosophy, St Petersburg: St Petersburg University Press. (In Russian)
12. Deleuze, G. (2004), *Pourparlers. 1972–1990*, transl. by Bystrov, V. Yu., St Petersburg: Nauka Publ. (In Russian)
13. Plato. Theatetus, in: Plato, *Works*, in 3 vols, vol. 2, Moscow: Mysl' Publ., 1970. (In Russian)
14. Gasparov, M. L. (2000), *Notes and extracts*, Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ. (In Russian)
15. Lyotard, J.-F. (1994), The answer to the question: What is postmodern?, transl. from French by Garadzhi A., *Ad Marginem* '93. *Ezhegodnik Laboratorii postklassicheskikh issledovaniy Instituta filosofii RAN*, Moscow: Ad Marginem Publ., pp. 303–323. (In Russian)
16. Agamben, G. (2018), *Luomo senza contenuto*, Rus. ed., Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ. (In Russian)
17. Aristotle (1975), *Metaphysics*, in: Aristotle, *Works*, in 4 vols, vol. 1, Moscow: Mysl' Publ., pp. 63–448. (In Russian)
18. Savchuk, V. V. (2004), *Relevance mode*, St Petersburg: St Petersburg University Press. (In Russian)
19. Podoroga, V. A. (2009), What is asked when one asks "what is philosophy?", *Filosofskii zhurnal*, no. 1, pp. 5–11. (In Russian)

Received: September 10, 2021

Accepted: December 27, 2021

#### Authors' information:

Valery V. Savchuk — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; savcuk.valeri@gmail.com

Goulnara R. Khaydarova — Dr. Sci. in Philosophy, Senior Researcher; khaidarova@rambler.ru

# Modern sciences in religious Iran: An assessment of the educated Iranians' attitude toward biological evolution\*

H. Masigol<sup>1</sup>, T. G. Tumanian<sup>2</sup>, E. Azadegan<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Sharif University of Technology,  
1458889694, Azadi Str., Tehran, Iran

<sup>2</sup> St Petersburg State University,  
7–9, Universitetskaya nab., St Petersburg, 199034, Russian Federation

**For citation:** Masigol H., Tumanian T. G., Azadegan E. Modern sciences in religious Iran: An assessment of the educated Iranians' attitude toward biological evolution. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2022, vol. 38, issue 1, pp. 110–121.

<https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.109>

It is often assumed that there is a confrontation between science and Islam, especially in religious communities. Biological evolution is often one of the constant sources of contention due to its metaphysical implications. Although there are some empirical data showing low acceptance of evolution and understanding its basic principles in Sunni-majority countries, there has been a categorical lack of data about Iran as the most influential Shiite-majority state. Therefore, in order to reach a better understanding of the culture and world-view of Iranians, we implemented two established questionnaires and phone interviews to assess educated Iranians' attitude toward evolution. We reach an important conclusion, which is supported by extensive quantitative data obtained from two separate questionnaires, that most Iranians accept both underlying principles as well as controversial topics such as human evolution in a striking rate. Additionally, key concepts of evolution were greatly understood by a large fraction of our participants. Finally, the research exhibited that Iranians did not consider evolution and their religious belief system as two rival systems, regardless of identifying themselves as religious or non-religious individuals. To investigate the reason for this cultural phenomenon that is unique among major Islamic countries, we suggest that it is due to three reasons. Central national education system implementing evolutionary science at both high school and university levels, explosive accessibility of academic atmosphere for the public, and more science-friendly interpretation of Islam are thought to be responsible factors for such a high level of acceptance and understanding. This study has crucial implications for revisiting the nature of Science-Islam interaction among various Muslim communities, Shiite Iranians included.

*Keywords:* science and Islam, evolution acceptance, Iran, evolution and religion.

## Introduction

The way people interact with scientific topics has been a point of cultural studies for many years. A relatively old presumption states that the more religious people are, the less likely they embrace modern science. In this context, the conflict between religiosity and accepting the theory of evolution has been extensively studied in European and North Ameri-

---

\* This research has been done under the grant for Sharif — Saint Petersburg cultural studies. We would like to thank both Sharif University of Technology and Saint Petersburg State University for providing us the opportunity to work jointly on Iranian culture and philosophy.

can contexts. Evolution receives more attention in debate between science and religion mainly because its implications usually violate established traditional beliefs and alter people's world-views. Incompatibility between the Darwinian theory of evolution (supported by biologists and evolutionists) and its new interpretations, the existence of a deity who purposefully manages and controls the world, a teleological view towards the natural world, objectivity of moral norms, such irreducible human faculties as free will, cognition, and consciousness, literal understandings of religious textbooks' account of life, and above all human evolution are among the most controversial topics in the current debate over the relation between science and religion. These issues provide reasons to dismiss the theory of evolution and hence modern science as the supporter of such an adversary theory for religion [1].

However, while public acceptance of evolution significantly varies among different nationalities, the most religious countries normally have the lowest degree of conformity to let their children learn evolutionary theory as a scientific fact. In this context, Miller [2] showed that the United States has one of the lowest levels of acceptance (ca. 40 %) among Western countries. The obstacles for the acceptance of evolutionary theory in the US are mainly due to the ordinary people's religious and political backgrounds.

It is widely accepted that Islamic countries have a lower acceptability ratio in comparison with majority Christian countries. Turkey, the only Muslim-majority country in Miller et al. [2], exhibited the lowest level of acceptance, supporting the idea of the escalated conflict between evolution acceptance and Islam. Other investigations confirm this. "Only 8 % of Egyptians, 11 % of Malaysians, 14 % of Pakistanis, 16 % of Indonesians, and 22 % of Turks agreed that Darwin's theory is probably or most certainly true. The country with the highest rates of acceptance was the former Soviet republic of Kazakhstan, where only 28 % feel that evolution is false, which is lower than the U.S. (where rejection is approximately 40 %). Thus, it appears that evolution is rejected by a large majority of the public in most Islamic countries" [3].

However, in this study, we try to demonstrate that there is a singularity among the Middle Eastern countries and societies: Iran has exhibited extraordinarily high acceptance of modern science and evidently evolutionary theory. So far, all data has been acquired from Sunni majority countries or individuals who practice Sunnism in other countries, leaving the Shiite population unexplored. In this context, Iran seems intriguing as the biggest and most populated Shiite majority country. Burton [4; 5] argued that educational systems and socioeconomic policies are two main factors leading to high acceptance and understanding of evolution among Iranians. The same arguments were then raised by Kazempour and Amirshokoohi [6], who called for quantitative data on the general public's beliefs and attitude with respect to evolution to test their hypothesis.

## Material and methods

In order to determine whether educated Iranians accept and understand the theory of evolution, we conducted two online surveys, the Generalized Acceptance of Evolution Evaluation (GAENE) [7] and the Measure of Understanding of Macroevolution (MUM) [8], respectively. Phone interviews were also used for understanding how participants consider the theory of evolution and related philosophical, religious, and social issues. The results of this study have important implications for appreciating how Muslims, especially Shiite communities, interact with the modern science.

Two separate links were generated and then distributed on social networking sites (mainly Telegram and Instagram\* networking platforms) to conduct the GAENE and MUM surveys. The GAENE questionnaire consists of 16 Likert scale questions evaluating the level of acceptance in terms of 3 criteria, including evolution in general (9 questions), species evolution (4), and human evolution (3). The following scores were given to each question: 5= Strongly agree, 4= Agree, 3= Neutral, 2= Disagree, 1= Strongly disagree. There were 5 reverse questions that were scored contrariwise. Therefore, participants with the highest and lowest levels of acceptance received 80 and 16 scores, respectively. The MUM questionnaire, on the other hand, has 9 multiple-choice items designed for assessing people's understanding of 5 crucial concepts in the theory of evolution, namely "Classification", "Deep time", "Fossils", "Speciation", and "Nature of Science". Each multiple-choice item is associated with a figure and an explanatory paragraph, which is followed by a question. At the end of both surveys, participants answered demographic questions (sex, age, current status (high-school students, students, graduates), educational level, and major at university). Also, specifically, participants answered two more questions in the MUM survey, including "Where do they get their information about evolution from?" and "Do they accept evolution?". The scores 1 and 0 were given to each correct and wrong choice, respectively. Thus, participants with the highest and lowest levels of understanding got 9 and 0 scores, respectively.

More than 200 individuals who participated in the MUM survey were randomly selected for the phone interviews. After sending the phone interview invitation, 42 individuals agreed to participate. The protocol developed by Everhart and Salman [9] was used to evaluate how participants interact with evolution and related topics. There are nine separate sections in the protocol, including "Understanding evolution", "Assessing professional attitudes", "Personal attitudes regarding Evolution", "Islam, evolution, and origins", "Religiosity", "Underlying issues", "Personalities", "Semantic Differential," and "Wrapping Up". All interviews were recorded and analyzed according to participants' responses.

## Result

In total, 2458 and 2044 individuals participated in the GAENE and MUM with the completion rate of ca. 97 and 87%, respectively (the % of individuals who answered all the questions). Also, 42 individuals participated in the phone interview phase. The length of the interviews ranged from 12 to 51 minutes. Table 1 shows how participants are distributed with respect to different demographic features (sex, age, current status, educational level, and major at university).

### Acceptance measured by the GAENE questionnaire

Nearly 82 % of our sample population completely agreed/agreed with the theory of evolution based on all 16 questions from the GAENE questionnaire. In other words, nearly 66 % of participants got at least 60 out of 80 scores (Fig. 1A). The results were homogenous with respect to the 3 criteria implemented in the GAENE questionnaire (including evolution in general, species evolution and human evolution exemplified by questions 2, 12, and 13, respectively shown in Fig. 1B).

---

\* Мета признана экстремистской организацией в РФ.



Table 1. Demographic features of the participants for the GAENE and MUM surveys

Demographics	The GAENE		The MUM		Phone interviews	
	Total	% (≈)	Total	% (≈)	Total	% (≈)
<b>Gender</b>						
Male	1640	69	1033	58	21	50
Female	742	31	742	42	21	50
<b>Age</b>						
≤18	132	6	226	13	7	17
19–30	1193	50	955	54	20	47
31–40	637	27	382	21	10	24
41–50	273	11	127	7	5	12
≥51	147	6	85	5	–	–
<b>Current status</b>						
High school student	144	6	168	9	5	12
Student (at University)	948	40	702	40	18	43
Graduates	1202	50	826	47	19	45
Others	88	4	79	4	–	–
<b>Educational level (for students and graduates)</b>						
Associate diploma	149	7	156	10	–	
Bachelor of Science	1028	48	719	47	22	59
Master of Science	524	24	368	24	12	32
PhD	373	17	183	12	3	9
Not mentioned	76	4	102	7	–	–
<b>Major (for students and graduates)</b>						
Engineering sciences	645	30	522	34	9	25
Humanities	510	24	412	27	12	32
Basic sciences	426	20	238	16	8	22
Medical sciences	221	10	175	12	3	8
Agriculture & Veterinary	131	6	49	3	3	8
Others	58	3	67	4	2	5

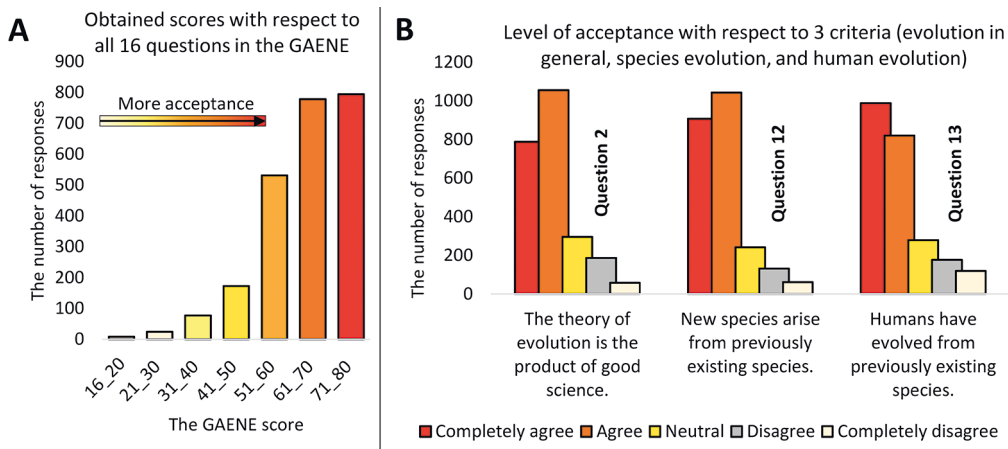


Fig. 1. The level of evolution acceptance based on (A) the obtained scores by the GAENE participants (the score 16=the lowest level of acceptance, the score 80=the highest level of acceptance) and (B) Three criteria implemented in the survey (evolution in general (question 2), species evolution (12), and human evolution (13))

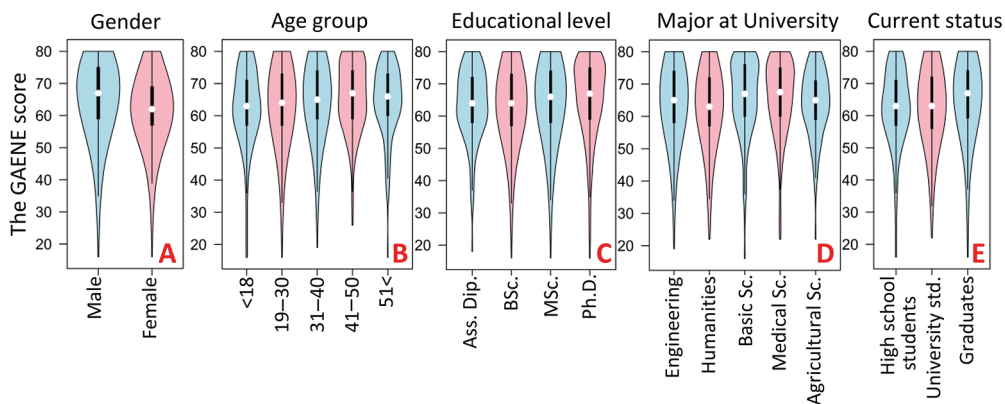


Fig. 2. The range of scores obtained by 2382 participants in the GAENE survey based on demographic features (A: Gender, B: Age group, C: Educational level, D: Major at University, E: Current status). The scores 16 and 80 (shown on the vertical axis) correspond to the lowest and highest level of acceptance, respectively. White circles show the medians; box limits indicate the 25<sup>th</sup> and 75<sup>th</sup> percentiles as determined by R software; whiskers extend 1.5 times the interquartile range from the 25<sup>th</sup> and 75<sup>th</sup> percentiles; polygons represent density estimates of data and extend to extreme values (Ass. Dip. = Associate Diploma, BSc. = Bachelor of Science, MSc. = Master of Science, Sc. = Sciences, Std. = Student)

Additionally, the level of acceptance was relatively the same with respect to different demographic features (Fig. 2). Curiously, 45 out of 147 participants who received the highest score (80) were engineering students/graduates followed by basic sciences and humanities. There were only four participants with the lowest score (16) including two PhD holders.

## Understanding measured by the GAENE questionnaire

The level of understanding was also high in our sample population. Nearly 59% of participants were able to answer at least 6 out of 9 questions from the MUM questionnaire correctly (Fig. 3A). Nearly 87, 75, and 67% of participants answered to the questions 9, 2, and 1 (about fossils, nature of science, and classification, respectively) (Fig. 3B).

Also, Fig. 4 shows that, similar to evolution acceptance, understanding of evolution doesn't change sharply when participants are divided based on demographic features. Expectedly, 25 out of 95 participants who answered all the questions correctly (9 scores) were medical science students/graduates, followed by engineering and humanities.

## Phone interviews

The results from the interviews confirmed the results from the GAENE and MUM surveys, even though many interviewees claimed that they are religious individuals who pray three times a day. Self-reported religiosity and the frequency of pray were considered as factors determining whether interviewees are religious. Plotting interviewees' responses based on their self-reported religiosity and frequency of pray showed a relatively unifying acceptance and understanding of different aspects of evolution.

Similar to the two written surveys, regardless of being religious/non-religious, interviewees showed a high level of acceptance regarding different aspects of evolution, such as changes in species and animal as well as human evolution (Fig. 5A). The same patterns were observed when asking about the relationship between interviewees' notion of evolution and their belief system. For instance, regardless of being religious/non-religious, most interviewees saw no conflict between accepting evolution and believing in God. They also rejected the idea that accepting evolution leads to atheism, destroying the meaning of human life (Fig. 5B). They also extended this pattern when evolution and Islam were involved as they rejected the idea that "*evolution is a western idea and doesn't have a place in Islam*" (Fig. 5C).

## Discussion

In this study, we took the issue of biological evolution as an example for understanding how modern science is being communicated among Iranians. Previously, scholars like Burton [4; 5] and Kazempour and Amirshokohi [6] criticized superficial analyses that overly rely on state religiosity to explain the treatment of evolution in national science education without considering local political and social circumstances. A high level of acceptance and understanding of biological science in Iran supported by both quantitative and qualitative data in our study may be explained by cultural, religious, educational, and sociopolitical factors.

It is often challenging to compare studies, as they use different tools and sample populations. However, our results suggest that evolution is being communicated among Iranians differently compared to other Muslim and even secular communities. For instance, Smith et al. [7] used the same tool (the GAENE questionnaire) and a similar sample population (600 American high-school and post-secondary students), which give a solid base for comparing the results. Interestingly, our participants showed a remarkably higher level of evolution acceptance than Smith et al. [7] (Fig. 6).

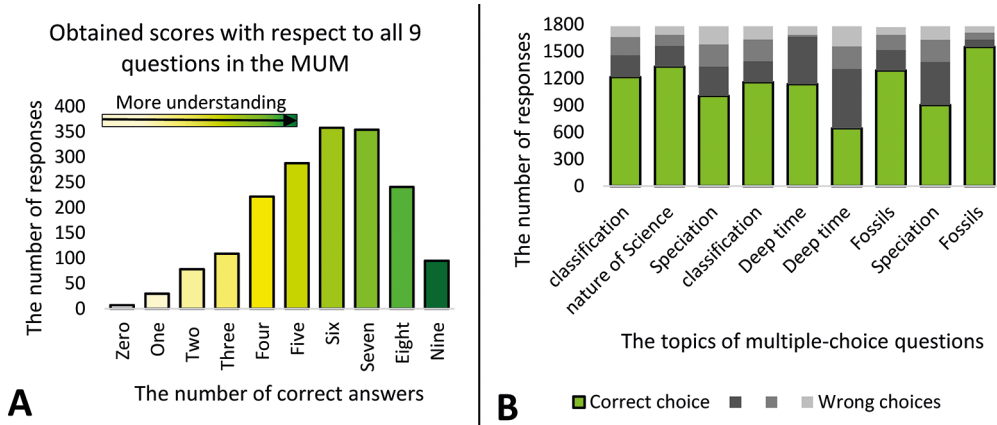


Fig. 3. The range of evolution understanding based on (A) the obtained scores by the MUM participants (Zero = no understanding, Nine = the highest level of understanding) and (B) Five criteria implemented in the survey (classification (questions 1 and 4), deep time (5 and 6), fossils (7 and 9), speciation (3 and 8), nature of science (2))

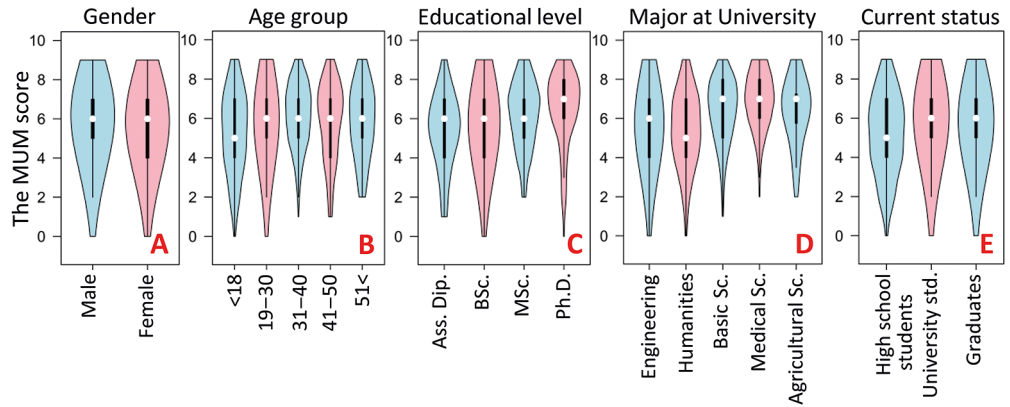


Fig. 4. The range of scores obtained by 1775 participants in the MUM survey based on demographic features (A: Gender, B: Age group, C: Educational level, D: Major at University, E: Current status). The scores 0 and 9 (shown on the vertical axis) correspond to the lowest and highest level of understanding, respectively (the image and abbreviations are explained in Fig. 2's caption)

In one study, BouJaoude et al. [10] reported that Egyptian and Lebanese Muslim students have misconceptions about evolution and the nature of science, which often lead to rejecting evolution. In their studies, for example, 50.5 and 50.9% of the participants disagreed that “Humans and monkeys share a common ancestor” and “All living things on the planet come from the same common Ancestors”, respectively. These results are the exact opposite of 76% of our participants, who completely agreed/agreed with the statement “Humans have evolved from previously existing species”. Another study [11] showed much lower acceptance and knowledge of evolutionary theory among Pakistani medical students, compared to medical students/graduates in our survey. For instance, the average percentage of the correct answer to 10 questions designed to assess knowledge about evolution was 50.2%, while this value reached 76% in medical students/graduates answering

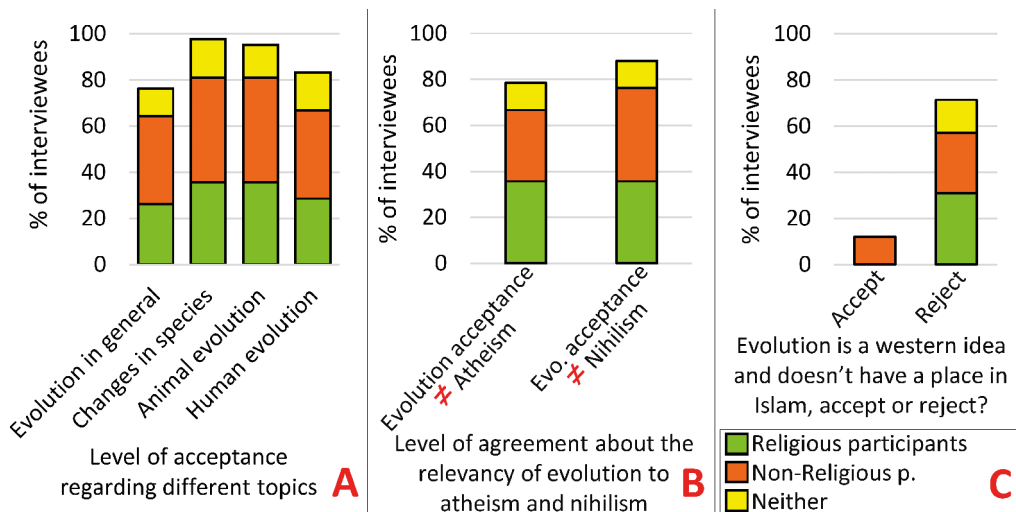


Fig. 5. % of interviewees who (A) accepted evolution in general, changes in species, animal, and human evolution (out of 42 individuals) based on their self-reported religiosity, (B) rejected the idea that evolution acceptance equals atheism and nihilism, and (C) rejected/accepted the idea that “*evolution is a western idea and doesn't have a place in Islam*” (C) (Ambiguous answers are not included)

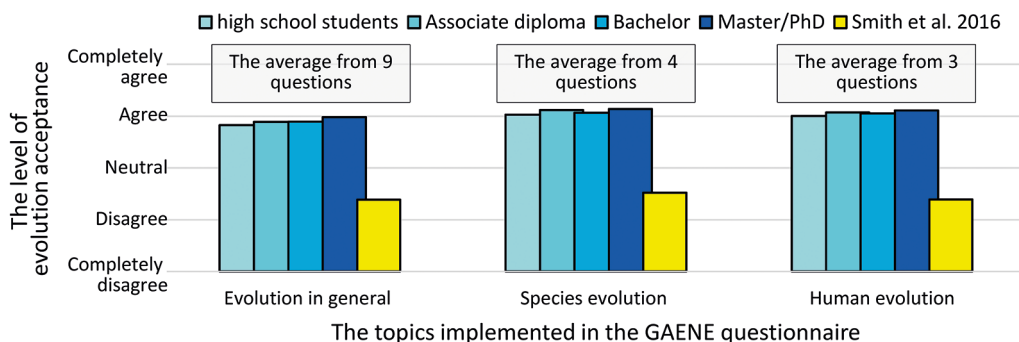


Fig. 6. A comparison of the level of evolution acceptance between our participants (high-school students, Associate diploma, bachelor, master, and PhD students/graduates) (n = 2074) and Smith et al. [7] (600 high-school and post-secondary students) based on the 16 questions implemented in the GAENE questionnaire. The value for the bars evolution in general, species evolution, and human evolution was calculated from taking the average of 9, 4, and 3 questions, respectively

9 questions from the MUM survey in our study. The same was true about acceptance as only nearly 30% of Pakistani medical students showed moderate to high level of acceptance based on the MATE scores, while 93% of medical students/graduates in Iran completely agreed/agreed with evolution based on the GAENE scores. Similar to Bou-Jaoude et al. [10], the clash of religious beliefs with evolutionary teachings and lack of a thorough understanding was proposed by Yousuf et al. [11] as the main reasons for low acceptance of evolution among Pakistani medical students. It is noteworthy to mention again that BouJaoude et al. [10] and Yousuf et al. [11] used different tools to assess acceptance and understanding, which makes apple-to-apple comparison difficult. The length

and the depth of each questionnaire and number of items vary among different tools for assessing acceptance and understanding of evolution. Nevertheless, it seems evident that a high level of religiosity, as well as absence of evolution in the official national curriculum, are important factors leading to misconceptions and misunderstandings about evolution. Nevertheless, the significance of the differences observed in our sample population and these studies is large enough to pursue a rational argument about why evolution is perceived differently in Iran.

Starting with the educational factors, we believe that the inclusion of evolutionary topics in high school and a compulsory unified national curriculum play an important role in our participants' high level of acceptance and understanding. Evolutionary topics have been taught in high school's biology courses that are among all students' compulsory courses in Iran. They may learn that the evolution is guided by God or is according to the laws of the designed world, or some of them can explain the existence of some biological processes but not all of them, especially human cognitive faculties, but still the education of the process of evolution, the hierarchy of categories of species and the evolution of species in millions of years are among the essential part of natural science studies in Iran's schools. For example, we asked interviewees whether they have heard of Charles Darwin. One of the high-school students said: *"I heard about the theory of human genesis based on Darwin's ideas... I did some research about it..."* Another high-school student stated: *"I heard about Darwin in the Campell biology book... I realized that evolution through natural selection was Darwin's work"*. It is also important to note that Iran is among the top 10 countries with the highest number of universities in the world. Although some criticize such explosive growth in higher education after the 1978 revolution to compromise the quality of the outputs, however, it definitely has created a great opportunity for the public to experience an academic atmosphere more tangibly. This seems among the explanations of wide acceptance and understanding of evolution in today's Iran. There are more than 3 million university students now in Iran across the whole country. The distribution of universities in Iran also is not restricted to big cities, but also one can see them in small towns or even in the countryside. This distribution of the higher education distinguishes Iran from other Muslim countries. Every student can be a missionary of modern science to his/her family and neighbors and so indirectly educate them.

Regarding religious factors, we observed that the way our participants formulated their attributes to religious beliefs and evolution was unique compared to other Muslim-majority countries. It seems that in Iran, people do not oppose the scientific worldview with the religious worldview. That is probably why the acceptability of evolutionary theory is comparably the same among religious and non-religious participants. Comparing our results with Hameed et al. [12] shows that in other Muslim countries, the evolutionary theory is not usually welcomed by even the secular part of the society, similar to the religious part but in a less assertive way. To discriminate between the two poles of the society, we can refer to the statistics based on the frequency of pray, in Hameed et al. [12] or to self-identification as a religious person. According to our survey, Iranians are divided into three groups as 40, 38, and 22% of them pray three times, never, and occasionally, respectively. Another survey report from 2020 with a sample population of over 50 thousand participants suggested that only 32% of the Iranian population identifies themselves as Shiite Muslim with the rest as atheist (9%), Zoroastrian (8%), spiritual (7%), agnostic (6%), and Sunni Muslim (5%). Curiously, 33% of the sample population did not identify themselves to any of



the abovementioned categories. The study also states that the Iranian society is under a significant transformation as half of the sample population reported losing their religion. In comparison with the percentage of people who favor Sharia' explicitly to be an official ruler in their country as the sign of identifying themselves as supporting religious life in Afghanistan (99%), Egypt (74%), Iraq (91), Pakistan (84%), as the major neighbors of Iran (according to the studies by Pew Research Center 2013) and also Turkey (12%), only half of Iranian people favors Sharia' as the official ruler. However, while the percentage of religious favoring in other mentioned countries corresponds to the percentage of acceptability of evolutionary theory, in Iran, there is no such correspondence. Based on our results, about 80% of our participants completely agree or to some extent agree with the evolutionary theory, while they were widely distributed with regard to religiosity as shown in our survey and other's. This strange difference seems to be an indicator that in Iran, people consider science not as an enemy of religion or as its rival but as a separate domain of inquiry.

Accordingly, religiosity does not seem to be an influential factor when it comes to accepting the evolution among our participants (Fig. 5). Otherwise, we should have observed hesitancy and rejection among religious participants. Based on several participant's quotations, it can be argued that they were able to separate evolution and their belief system, something we cannot see among other Muslim societies, as mentioned in Hameed et al. [12], even though they (physicians and medical students) are expected to do so due to their profession and educational degree. For example, we asked our participants whether they had heard of Richard Dawkins (as a prominent biologist who believes evolution leads to atheism). Interestingly, nearly 45% of our participants knew him, and they had read his famous books like *The blind watchmaker* or *The selfish gene*, which have been translated and published widely in Iran. Very interestingly, almost all the participants who knew Dawkins paid tribute to him when they were talking about Dawkins' contribution to evolutionary science but negatively criticized him because of his efforts to announce atheism as an undeniable consequence of evolution. One male interviewee with a degree in humanities said: "...Dawkins has some presumptions (his atheistic point of view) which jeopardize his scientific argument..." Another female participant who is a Master graduate in agriculture showed her criticism of Dawkins' worldview as follows: "...I bought one of his books called *The blind watchmaker* and read it... he completely accepts evolution and rejects the role of God in his book...he also considers humans as robotic and mechanistic creatures... I am 100% in agreement with him about evolution, but I think his mechanistic point of view about humans is too simple-minded. I don't want to say humans are separated from other animals, but he has to be more flexible when it comes to these issues". We came across another participant who had a bachelor degree in humanities. He also felt unpleasant about Dawkins trying to popularize atheist through evolution as follows: "...First I saw some video clips about him on the internet in which atheists and religious people had a debate... I also read *The blind watchmaker*... I follow him only as an evolutionist who has some opinions about evolution, not more, and when I assess his ideas by my mind... I have recently understood that some philosophers were against his ideas... he is just a biologist and doesn't know more than philosophers". Another participant who is a student also said: "...I accept Dawkins' ideas only scientifically... I am completely neutral toward his beliefs though". In the same way, 38 out of 42 participants believed that people could accept evolution and also believe in Allah at the same time, even though 16 of them considered themselves as non-religious people.

## Conclusion

In this paper, we try to demonstrate that upon experimental statistics of the contemporary society of Iran, this country holds an exceptional position among other Muslim countries on acceptance of modern science as the main paradigm of human understanding of the natural world. While recently published reports on the Muslim and Christian worlds show that there is a counterbalance between religiosity of the society and public acceptance of evolutionary theory, in Iran, despite of the fact that most people are identified as religious, a significant majority of individuals (nearly equal to the majority of Northern European societies) accept evolution as a process according to which human beings and other biological systems and species have been developed. Although most Iranians think that evolution might be regarded to be in conflict with religious beliefs or worldview, they try to distinguish scientific theories from religious views. This distinction is also culturally and politically important. Iranians have gone a hard way toward modern society through two revolutions in the recent 100 years and are still striving to find a new way to save their traditional heritage in the modern world.

## References

1. Plantinga, A. (2012), *Science and Religion: Where the conflict really lies?* NY: Oxford University Press.
2. Miller, J.D., Scott, E.C., and Okamoto, S. (2006), Public acceptance of evolution, *Science*, vol. 313, pp. 765–766.
3. Hameed, S., Orsky G., Asghar, A. and Everhart, D. (2021), A study of Malaysian and Pakistani physicians and medical students, *Journal for the Scientific Study of Religion*, In press.
4. Burton, E. K. (2010), Teaching evolution in Muslim states: Iran and Saudi Arabia compared, *Reports of the National Center for Science Education*, vol. 30 (3), pp. 28–32.
5. Burton, E. K. (2011), Evolution and creationism in Middle Eastern education: A new perspective, *Evolution: International Journal of Organic Evolution*, vol. 65 (1), pp. 301–304.
6. Kazempour, M., and Amirshokoohi, A. (2018), Evolution education in Iran: shattering myths about teaching evolution in an Islamic state, in: *Evolution education around the globe*, Cham: Springer, pp. 281–295.
7. Smith, M. U., Snyder, S. W., and Devereaux, R. S. (2016), The GAENE — generalized acceptance of evolution evaluation: development of a new measure of evolution acceptance, *Journal of Research in Science Teaching*, vol. 53 (9), pp. 1289–1315.
8. Nadelson, L. S., and Southerland, S. A. (2009), Development and preliminary evaluation of the measure of understanding of macroevolution: introducing the MUM, *The Journal of Experimental Education*, vol. 78 (2), pp. 151–190.
9. Everhart, D., and Hameed, S. (2013), Muslims and evolution: A study of Pakistani physicians in the United States, *Evolution: Education and Outreach*, vol. 6 (1), pp. 1–8.
10. Boujaoude, S., Wiles, J. R., Asghar, A., and Alters, B. (2011), Muslim Egyptian and Lebanese students' conceptions of biological evolution, *Science & Education*, vol. 20 (9), pp. 895–915.
11. Yousuf, A., Ahmed bin Daud, M., and Nadeem, A. (2011), Awareness and acceptance of evolution and evolutionary medicine among medical students in Pakistan, *Evolution: Education and Outreach*, vol. 4 (4), pp. 580–588.
12. Hameed, S. (2008), Bracing for Islamic creationism, *Science*, vol. 322 (5908), pp. 1637–1638.

Received: September 15, 2021

Accepted: December 27, 2021

### Authors' information:

Hossein Masigol — Dr. Sci. in Biology, Post PhD Researcher; Hossein.masigol@gmail.com

Tigran G. Tumanian — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; t.tumanian@spbu.ru

Ebrahim Azadegan — Dr. Sci. in Philosophy, Associate Professor; Azadegan@sharif.edu

## Современные науки в религиозном Иране: анализ позиции образованного населения Ирана в отношении вопроса биологической эволюции\*

Х. Масигол<sup>1</sup>, Т. Г. Туманян<sup>2</sup>, Э. Азадеган<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Технологический университет им. Шарифа, Иран, Тегеран, ул. Азади, 1458889694

<sup>2</sup> Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

Для цитирования: *Masigol H., Tumanian T.G., Azadegan E. Modern sciences in religious Iran: An assessment of the educated Iranians' attitude toward biological evolution // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38. Вып. 1. С. 110–121. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.109>*

Мнение о взаимном противоречии ислама и науки, особенно если речь в религиозных обществах, широко распространено. Одним из главных предметов спора является биологическая эволюция, поскольку эта проблема выводит дискуссию на уровень метафизических вопросов. Однако, несмотря на наличие данных о низком уровне принятия концепции эволюции и понимания ее основных принципов в странах с суннитским большинством населения, в шиитском Иране наблюдается во многом иная ситуация. Учитывая это, мы провели исследование с использованием двух опросников и телефонных интервью, целью которого было выявление мнения образованных иранцев об эволюции. В результате мы пришли к важному выводу, подкрепленному внушительным объемом данных, полученных с помощью опросников: большинство иранцев принимают принципы, лежащие в основе как науки, так и религии, и осведомлены о об их противоречиях, в том числе в вопросе эволюции человека. Кроме того, ключевые концепции теории эволюции оказались известными большому количеству респондентов. Наконец, исследование показало, что иранцы — причисляющие себя как к религиозным, так и к нерелигиозным, — не считают эволюцию и систему религиозных верований взаимоисключающими. В процессе изучения этого культурного феномена, уникального среди мусульманских стран, мы высказали предположение, что он возник благодаря трем обстоятельствам: централизованной государственной системе образования, внедряющей естественные науки на уровнях старших классов школы и университета; абсолютной доступности академического знания широким слоям населения; а также достаточно терпимой по отношению к научному мировоззрению интерпретации идей ислама. Данное исследование имеет большое значение для понимания проблемы взаимоотношений науки и ислама.

*Ключевые слова:* наука и ислам, признание эволюции, Иран, эволюция и религия.

Статья поступила в редакцию 15 сентября 2021 г.;  
рекомендована к печати 27 декабря 2021 г.

Контактная информация:

*Масигол Хоссейн* — д-р биол. наук, науч. сотр.; [Hossein.masigol@gmail.com](mailto:Hossein.masigol@gmail.com)

*Туманян Тигран Гургенович* — д-р филос. наук, проф.; [t.tumanian@spbu.ru](mailto:t.tumanian@spbu.ru)

*Азадеган Эбрагим* — д-р филос. наук, доц.; [Azadegan@sharif.edu](mailto:Azadegan@sharif.edu)

\* Статья подготовлена при поддержке гранта Технологического университета им. Шарифа и Санкт-Петербургского государственного университета.

## РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 101.2

**Христианские мотивы в философском творчестве  
Мераба Мамардашвили\****А. А. Гиринский*Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,  
Российская Федерация, 101000, Москва, Мясницкая ул., 20

Для цитирования: *Гиринский А. А.* Христианские мотивы в философском творчестве Мераба Мамардашвили // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38. Вып. 1. С. 122–131. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.110>

В статье представлена концептуализация основных тем философии Мераба Мамардашвили: феномен мышления и сознания, роль философии в становлении личности человека, проблематика «усилия» и философская концепция времени. Основным тезисом представленной статьи является сюжет о том, что эти темы имеют своей основой имплицитную «религиозную сотериологию», которая проявляется у Мамардашвили в особом понимании им роли и задач философии в культуре. Данные аспекты философствования Мамардашвили уже отмечались в работах Э. Ю. Соловьева, С. А. Нижникова, но в статье эти сюжеты имеют более детальную проработку, ведь в «религиозном» контексте традиционные темы творчества Мамардашвили получают новое, оригинальное прочтение. Тематика «усилия» сближается с понимаем веры как религиозного акта, а сама философия становится секулярной версией христианской религии, призванной через мышление осуществить «спасение» человека и высшее оправдание культуры. Этот взгляд позволяет также объяснить антагонизм Мамардашвили к любым «национальным» традициям философствования, так как, по всей видимости, в критике национализма он опирается именно на христианские представления о единстве христианского человечества и европейской культуры. Данные сюжеты позволяют считать философию Мамардашвили во многом «секулярной» версией «философского христианства»; при этом философия Мамардашвили подчеркнута индивидуалистична и построена вокруг темы личности и свободы. Внимание к данным аспектам философии Мамардашвили проясняет и наделяет дополнительным смыслом многие класси-

\* Статья подготовлена в ходе проведения исследования/работы в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).

ческие сюжеты его философии и позволяет заново переопределить основные понятия, расставить акценты.

*Ключевые слова:* религия, философия, сотериология, усилие, мышление, христианство, спасение, культура.

Творчество Мераба Мамардашвили — один из самых ярких и загадочных феноменов советской философской культуры. Мамардашвили — философ, противопоставивший себя не только советскому официозу, не только всей официальной и частично официальной марксистской идеологии (как в ортодоксальном, так и в «творческом» ее вариантах), но и многим ограничениям советской жизни. Стоит подчеркнуть, что сделано это было не путем политического диссидентства, социальной борьбы или какой-либо иной формы эксплицитного противоборства и несогласия, а молчаливым философствованием помимо и «по ту сторону» официальной советской философии. В этом смысле Мамардашвили во многом органичен русской философской традиции, в которой личность всегда побеждала учение, яркий индивидуальный ум — традицию, а человек, в конечном счете, любую институализированную преемственность правил. Правда, на этой общей схожести какие бы то ни было совпадения философии Мераба Мамардашвили и любым образом описанной русской философской традиции заканчиваются.

Мамардашвили не особо интересуется Россией и в целом какой-либо национальной философской традицией (исключение, пожалуй, составляет только Франция), так как убежден, что никакой национальной философии быть не может. В интервью Улдису Тиронсу под названием «Одиночество — моя профессия» Мамардашвили прямо говорит: «Философ как человек может быть любым, но определять его через национальное — это определять в нем нефилософа. Во всяком случае, если брать то, что реально случалось в истории философии, то как раз те люди, которых можно было бы назвать национальными философами (или которые в своем сознании представлялись себе таковыми и так представлялись окружающим), — они, в общем, как правило, составляют печальный период философии» [1, с. 59].

Мамардашвили кратко, но очень точно фиксирует, что Канта он может назвать последним европейским мыслителем, не апеллирующим к идее «немецкости» и не превращающим философию в «национальное дело». После Канта, по мнению Мамардашвили, власть в немецкой культуре захватывает некоторая «немецкая общинная гемайншафтная органика», и ровно с этого момента философия становится не инструментом цивилизации, а орудием в руках противоположной силы. Соскальзывание Германии в нацизм, таким образом, по Мамардашвили, есть закономерный итог развития и трансформации тех культурных тенденций, которые вышли на сцену в истории Германии сразу после Канта. «Все эти попытки говорить о человеке как о пастухе бытия, о языке как о доме бытия — это просто переиначенные мотивы какой-то внутренней тенденции, которая возникла после Канта...» [1, с. 60]

Для того чтобы понять, почему Мамардашвили так отрицательно настроен к любому «приобщению» философии к национальным (а хочется сказать смелее и более глобально — к земным) задачам, необходимо определить, как Мераб Мамардашвили понимает саму философию и какую роль отводит ей в культуре.

## Философия как «приобщение к вечному»: экзистенциализм или христианство?

Мамардашвили заново определяет философию почти что в каждой своей работе и на каждой лекции, поэтому для того, чтобы составить полный список его дефиниций<sup>1</sup>, нам необходимо было бы привести цитаты почти что из всех его выступлений. Однако делать это не столь необходимо, так как при всей разноплановости определений во всех дефинициях есть общие структурные моменты, которые достаточно ясно поясняют нам смысл того, о чем говорит философ.

Исследователь С. А. Нижников отмечает: «У Мамардашвили нет философской системы, но есть философствование, которое носит открытый и эвристический характер» [2, с. 96]. Действительно, по Мамардашвили, философия — это уникальный «орган» человеческого мышления, особый способ существования, который отличает человека от всего, что есть в мире. Философия — это такое «пространство», в котором не существует ничего изменяющегося и непостоянного, а есть то, что есть на самом деле, по истине, это «вечность». В таком определении философии неслучайно можно заметить платонические истоки, но сам Мамардашвили не стремится вписывать себя в подобные «школьные» определения. «Философия есть способ приобщения к вечному настоящему, это место, где мы современны со всеми людьми — прошлыми, сейчас живущими и в будущем живущими, и там это очерчено абсолютно одними и теми же вещами, ведь в человеческой жизни все люди хотели существовать, пребыть — это основная страсть человека» [1, с. 63].

Один из самых важных сюжетов философствования Мамардашвили — история о том, как человек становится человеком, «осуществляет» себя, «преживает», случается в мире, где, как убежден философ, нет ничего такого, что «само по себе», без человека, способствовало бы «человечности». Именно в бесконечном подчеркивании этой изначальной «опустошенности» человека, которую необходимо свободно наполнить и таким образом стать тем, чем ты никогда не являешься в самом начале, многие интерпретаторы склонны видеть «экзистенциальные» корни философии Мамардашвили, что по определению должно роднить его со многими западными философами — от Кьеркегора до Ясперса. Интересный анализ обоснованности подобных сопоставлений проводит в своей статье известный философ Эрих Соловьев [3, с. 174–176]. Он показывает, что набор основных максим экзистенциализма можно свести к двум простым антропологическим формулам:

1. Человек всегда не есть то, что он есть, он всегда существует «в возможности себя».

2. Человек всегда рискует не «состояться», не выбрать себя и тогда оказаться в ситуации «несуществования», слияния, «смыкания» с миром без зазора и остатка, оказавшись в состоянии, которое Хайдеггер определяет как *das Man* («безличное»).

После этого можно задаться вопросом о том, подписался бы под этими утверждениями Мамардашвили. Соловьев прямо задает этот вопрос и отвечает на него утвердительно. Схематика мысли Мамардашвили, по его мнению, повторяет

<sup>1</sup> Можно даже сказать, что сам предмет философствования Мамардашвили — это сама философия, т. е. способы ее осуществления в мире (или, выражаясь кантовским языком, «условия возможности»).



основные структурные моменты экзистенциализма. Это и постоянное настаивание на «неопределенности» человека, на его одиночестве, на риске выбора и непредсказуемости его последствий, напоминание о том, что всегда существует опасность «не смочь», а значит затеряться в мире, который к тебе безразличен (знаменитая формула Мераба: «мир не призван тебя радовать») и многое другое.

Однако после перечисления всех совпадений Соловьев указывает на одно обстоятельство, резко выделяющее Мамардашвили. Философия, по Мамардашвили, указывает Соловьев, это не только постулирование «осуществления человека через выбор» и описание ситуации выбора, в которой обнаруживается человек. Это не только разговор о смерти и конечности, пафосом которого так наполнен западный экзистенциализм. Философия — это тот универсальный инструмент, который может «переместить» человека из мира «распада» в мир «вечности», из мира неподлинного в подлинный, из мира, где нет ничего объективного, в мир такой, где все едино и неизменно. Более того, этот мир всегда уже есть в человеке как задача, как смысл его существования, и «состояться» — это не «найти себя в уникальном выборе», не «мужество» принять себя в своей конечности и в бессмысленности того мира, который нас окружает, как это понимает французский экзистенциализм Сартра и Камю; «состояться» — значит выполнить некоторую миссию, некоторое предназначение, которое «есть», «задано», зависит не от моего выбора, а от объективного замысла, и выбор мой лишь в том, уклониться от него и «пропасть» в мире природы или, выполнив замысел, обрести «вечность».

Соловьев вполне резонно задается вопросом: не является ли подобное философствование лишь «светским» вариантом христианского учения о спасении? Мамардашвили, используя современные ему понятия экзистенциализма, хочет сказать нам нечто совсем другое, чем то, о чем говорят на Западе. Он хочет сказать, что философия — почти что акт «веры» в христианском смысле, т. е. акт такого «удержания» целостности (в терминах Пауля Тиллиха, состояние «предельной заинтересованности»), в котором человек есть не просто часть мира природы, а конечный смысл и цель того, что называется «миром». Этот смысл возможно обрести не через свободу выбора, а через «удержание» такого режима мысли, такого порядка сознания, в котором я понимаю себя как не просто единичное существо, «заброшенное в мир» и вынужденное в нем жить, а как такое существо, которое единственное в мире связано с неизменным порядком вещей и именно поэтому «выделено» из него. Человек должен стать инструментом, «проводником» в мире этого порядка, но не автоматически, а свободно, через преодоление в себе того, что является преходящим, природным, и через обнаружение того, что роднит с «вечным». Именно это и есть «рождение», или «второе рождение», как называет его Мамардашвили. Одно из известных его определений философии, например, звучит следующим образом: «Философию можно определить и так: философия есть такое занятие, такое мышление о предметах, любых (это могут быть предметы физической науки, проблемы нравственности, эстетики, социальные проблемы и так далее), когда они рассматриваются под углом зрения конечной цели истории и мироздания» [4, с. 58]. Иными словами, философия есть автономное занятие, связанное только с узнаванием конечного, истинного. Ю. В. Сенокосов по этому поводу отмечал, что Мамардашвили «развивал именно философию автономной морали, автономной истины, автономной красоты, постоянно под-

черкивая: удивительно, что все это есть в мире, хотя, казалось, не должно быть в принципе» [5, с. 58].

У мироздания и истории есть некоторая цель, задача, и она обращена не к природе, не к миру вообще, а к человеку, точнее, к тому, кем он должен стать ради этой цели, в ней обретая полноту своей «человечности». Далее Мамардашвили проговаривает уже совсем очевидную ассоциацию с христианством, правда, поясняя ее «символичность»: «Предназначение человека состоит в том, чтобы исполниться по образу и подобию Божьему. Образ и подобие Божье — это символ, соотносительно с которым человек исполняется в качестве Человека» [4, с. 58]. И далее: «Человек не создан природой и эволюцией. Человек создается. Непрерывно, снова и снова создается. Создается в истории, с участием его самого, его индивидуальных усилий. И вот эта его непрерывная создаваемость и задана для него в зеркальном отражении самого себя символом “образ и подобие Божье”» [4, с. 58].

Что это, как не особый род философского «спасения»? На это обстоятельство также указывает С. А. Нижников. «Спасение», он, конечно, мыслит философски, не религиозно, но тем не менее как спасение. Это связано с тем, что для Мамардашвили философия всегда личностна и по определению не может быть иной» [6, с. 148]. Но если это все-таки спасение, то должен быть некоторый акт веры, пусть даже в философском смысле, или что-то, что его заменяет. Так в философии Мамардашвили возникает понятие «усилие».

### **«Усилие» как главный философский акт. Соотношение религиозного и философского**

Философию Мамардашвили можно обозначить как «философию усилия», повторяемость этого слова-термина в его текстах очень высока. На это обстоятельство указывает, например, Д. А. Леонтьев, отмечая особенности философской психологии Мамардашвили: «Понятие усилия — одно из главных, служащих для объяснения, что и как происходит с нами в подлинной жизни» [7, с. 6].

В своем *opus magnum*, в работе о Прусте «Психологическая топология пути», Мамардашвили начинает первую лекцию с расшифровки именно этого понятия: «...жизнь есть усилие во времени, то есть время — это такая вещь, что нужно совершать усилие, чтобы оставаться живым» [8, с. 13].

Если жизнь есть «усилие во времени», т. е. длящееся усилие, то что тогда философия? Философия — это условие усилия, потому что для того, чтобы усилие могло длиться, ему необходима форма, которая сама не будучи усилием, будет обеспечивать его длительность, а тем самым воспроизводить жизнь как подлинность. То есть жизнь должна все время происходить, обеспечиваясь некоторым внутренним, специфически человеческим, неприродным опосредуемым актом, которые и называются философией. У философии, стало быть, нет никакого содержания, кроме задачи, которую она выполняет до всякого содержания, и эта задача — давать форму всему тому, что живет и что возможно как настоящее. Иными словами, философия не есть теория или мировоззрение, не есть свод правил или набор алгоритмов, философия всегда есть только способ жизни, или условие жизни как таковой. Философия еще и особый взгляд, особая оптика, настроенная на настоящее и подлинное, но именно поэтому она «непередаваема» как некая совокупность знаний,

потому что она вообще не есть знание как таковое. «...Философское мышление как таковое состоит в том, чтобы увидеть то, на что смотрят другие, но увидеть за этим нечто крупное, стоящее сзади. Поэтому, скажем, философии, так же, как и такого рода литературному таланту, как у Пруста, философии нельзя учить» [8, с.44].

Парадоксально, но в этот момент Мамардашвили снова прибегает к религиозным ассоциациям, снова как будто извиняясь и оговариваясь, упоминая, что это всего лишь символы и некоторые вспомогательные инструменты. О романе Пруста «В поисках утраченного времени» он говорит следующим образом: «Я буду называть это произведение романом Пути или романом освобождения, чтобы вызвать в ваших головах и в ваших душах ассоциации с существующими традициями; скажем, с религиозной традицией, в которой есть термин “спасение”, или “освобождение”. Слово “Путь” также имеет смысл — не просто обыденный путь жизни, а путь спасения, или, если угодно, путь искупления» [8, с. 35]. И далее: «Чем больше вы будете прикладывать к этому традиционные термины, существующие в текстах, называемых священными, тем скорее это облегчит вам работу вашего собственного усвоения того, о чем я буду рассказывать» [8, с. 35].

Таким образом, Мамардашвили почти что прямо говорит, что философия — это путь к «спасению», это светский вариант того же самого, на что указывает христианская религия (всегда, когда Мамардашвили говорит о религии, он, как правило, имеет в виду именно христианство или, в крайнем случае, авраамические религии в целом). Тематика усилия в таком изводе почти прямо содержательно совпадает с евангельским пониманием усилия как необходимости достижения Царства Небесного: «От дней же Иоанна Крестителя донныне *Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие* восхищают его» (Мф. 11:12). Например, блаженный Иероним Стридонский так толкует эти евангельские строки: «Действительно, великое усилие обнаруживается в том, что мы рождены на земле, а стремимся к месту на небе и овладеваем через подвиги добродетели тем, чего не получили от природы» [9]. Ровно об этом, но на светском философском языке говорит Мамардашвили. «Мы рождены на земле» — т. е. от природы, где нет ничего постоянного, а все находится в движении, никогда не является тем же самым, где все рождается и умирает, распадается, но «стремимся к месту на небе» — т. е. стремимся к миру абсолютному, вечному, неизменному; «через подвиги добродетели» обретаем свободу от природы — т. е. через «усилие», условием которого является философский акт «удержания» цельности, мы обретаем «человечность» как свою задачу, как исполнение цели и обретение своей сущности.

Более того, Мамардашвили эксплицитно показывает, что сама философия стала возможной только на почве идеи «личного спасения». Мамардашвили говорит следующее: «Вы, очевидно, знаете, что первая форма, в которой появилась философская мысль, — это философия личного или личностного спасения. Она основана на предположении, что жизнь, в которой мы рождаемся, точнее — случайным образом родились (ведь нас не спросили, хотим ли мы родиться; а если хотим — то где и когда), построена таким образом, что приходится спасаться» [10, с. 11]. Иными словами, вся философия есть нечто, что «раскрывает», показывает нам возможности спасения.

Постоянные косвенные ссылки на Писание (пусть и с оговорками про «символичность») и внутренне созвучные христианству мотивы философствования Ма-

мардашвили показывают, что, видимо, религиозность как таковая занимала важное место в мировоззрении философа. В тексте «Мысль в культуре» он напрямую объединяет религию и философию в одно целое. Он начинает рассуждение с пояснения феномена веры, вспоминая знаменитое выражение «Верую, ибо абсурдно», говоря о том, что тот, кто это сказал, прекрасно понимал, что значит мыслить и верить. Он пишет: «О вере действительно можно говорить лишь в том случае, если речь идет о чем-то, что не может существовать помимо самого акта веры, то есть то, что невозможно иначе или абсурдно иначе, только и может быть предметом веры или верой. И мистики это давно знали...» [11, с. 145]. И далее: «...мы поэтому сам акт не замечаем в чистом виде, но для этого (чтобы его ухватить) и существует специальная техника — техника религиозного и философского мышления» [11, с. 145].

Проблема «схватывания» мысли или веры — сложная задача, для нее действительно нужна особая техника. С этой проблемой тесно связана, например, особая трактовка сознания у Мамардашвили, над которой сегодня также работают современные исследователи. Например, Д. Гаспарян отмечает: «Мамардашвили хочет сказать, что, когда мы действительно мыслим, у нашего опыта мышления нет свидетелей, но, как только свидетели появляются, мышление останавливается. Отсюда можно сделать довольно парадоксальный вывод: сознание — это глубоко бессознательный процесс. То же, что мы привыкли называть сознанием (опыт рефлексивного самосхватывания), есть своего рода наивная попытка назначить самому себе свидание» [12, с. 33].

В свете сопоставления религии и философии становится понятным и отношение Мамардашвили к «национализации» философии. «Ведь на языке Христа не существует качеств народа, чтобы какой-то народ был добрым, а какой-то, следовательно, недобрым. На языке Христа не существует Родины, не существует Народа, не существует никакого предметного закрепления духовных состояний» [10, с. 72]. Фактически Мамардашвили отсылает нас к известной христианской формуле апостола Павла: «Во Христе нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но всё и во всем Христос» (Кол. 3:11).

Идея о невозможности «предметного» закрепления ментальных и прочих «духовных» состояний также прямо коррелирует с другой не менее фундаментальной христианской истиной о том, что «Царствие Мое не от мира сего» (Ин. 18: 36), а также еще с одной мыслью: «Но настанет время, и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине; ибо таких поклонников Отец ищет Себе. Бог есть дух: и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4:24). Мамардашвили говорит то же самое, но на философском языке: невозможно никакое объективированное состояние мысли, потому что в мире нет ничего, что соответствовало бы природе человека, ибо родом он «не от мира сего». Его душа, его разум и сознание всегда стремятся к миру истинному, и мир этот трансцендентально обнаруживается через такое «усилие», которое обеспечивается философией. Приведем еще одно косвенное, «символическое» высказывание Мамардашвили: «Для мысли ведь всегда есть слова, есть всегда описание, но одно дело — описанная мысль, а другое дело — мысль, которая есть движение самого человека. Например, в религии это называли внутренним словом — нечто, что есть слово, но что узнается не из книги, а есть движение твоей собственной души. Поэтому евангельское Возрождение было обращением не к тому, что получается

из текстов и описаний, а к тому, что получается на основе собственного движения в душе человека как окончательной, последней и замковой (в смысле замкового камня) инстанции — конечной, фундаментальной инстанции. Это был огонь бытия, держанием которого и оформляется классическая европейская культура» [8, с. 620].

Остается неясным вопрос о том, как Мамардашвили мыслил соотношение религии и философии в принципе и какое место отводил, например, христианству в современной ему западной культуре. Среди разбросанных по его выступлениям косвенных ссылок на христианские идеи и мысли очень трудно обнаружить цельное и эксплицитно артикулированное понимание религии, философию религии, если угодно. Единственный неожиданный вывод, к которому в этой ситуации возможно прийти, — это то, что сама философия для Мамардашвили выступает чем-то вроде религии, или по крайней мере, в секулярном мире она берет на себя главную функцию «религиозного» как такового — миссию сотериологическую. Правда, это утверждение нужно, как отмечает не раз сам Мамардашвили, понимать «символически», философия не постигается верой, она существует благодаря мышлению, которое, тем не менее, способно приводить к «спасению», не в ином мире, но здесь и сейчас, если мы мыслим точно и подлинно. Также стоит отметить, что Мамардашвили нигде отдельно и подробно не расшифровывает понятие секулярности, нигде не пишет о религиозности отдельно и тем более не делает социологических или культурологических выводов о том, какое место религия занимает в современной культуре.

Однако несомненен тот факт, что философским построениям Мамардашвили присущ внутренний религиозный, сотериологический мотив. Философия никогда не выступает для него как инструмент познания, а всегда только как инструмент «строительства» человека, самосозидания его личности в смысле «возвышения» его жизни, получения возможностей для того, чтобы «стать», «случиться» в мире, где нет для этого никаких оснований, кроме самого человека и замысла, который ему суждено исполнить.

## Литература

1. Мамардашвили, М. (1994), Интервью «Одиночество — моя профессия...», в: *Конгениальность мысли*, М.: Прогресс — Культура, с. 59–79.
2. Нижников, С. А. (2015), Историко-философская концепция Мераба Мамардашвили, *Вестник РУДН. Философия*, № 2, с. 91–97.
3. Соловьев, Э. Ю. (2009), Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили, в: *Мераб Константинович Мамардашвили*, М.: РОССПЭН, с. 174–202.
4. Мамардашвили, М. (1992), Философия — это сознание вслух, в: Мамардашвили, М. *Как я понимаю философию*, М.: Прогресс— Культура, с. 57–72.
5. Сенокосов, Ю. В. (1990), Конгениальность мысли, в: *Конгениальность мысли*, М.: Прогресс — Культура, с. 48–59.
6. Нижников, С. А. (2013), Преобразование метафизики в творчестве М. К. Мамардашвили, *Вестник РУДН. Философия*, № 2, с. 147–157.
7. Леонтьев, Д. А. (2011), Философия жизни М. Мамардашвили и ее значение для психологии, *Культурно-историческая психология*, № 1, с. 2–12.
8. Мамардашвили М. (2020), *Психологическая топология пути*, М.: Фонд Мераба Мамардашвили.
9. *Толкование на Евангелие по Матфею преподобного Иеронима Блаженного, Стридонского*. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Ieronim\\_Stridoniskij/tolkovanie-na-evangelie-po-matfeju/11](https://azbyka.ru/otechnik/Ieronim_Stridoniskij/tolkovanie-na-evangelie-po-matfeju/11) (дата обращения: 29.08.2021).

10. Мамардашвили, М. (1995), *Лекции о Прусте*, М.: Ad Marginem.
11. Мамардашвили, М. (1992), Мысль в культуре, в: Мамардашвили, М. *Как я понимаю философию*, М.: Прогресс — Культура, с. 143–155.
12. Гаспарян, Д. Э. (2019), Необъективируемая природа сознания в трансцендентализме М. Мамардашвили, *Антиномии*, т. 19, № 2, с. 25–44.

Статья поступила в редакцию 5 октября 2021 г.;  
рекомендована к печати 27 декабря 2021 г.

Контактная информация:

Гиринский Александр Андреевич — канд. филос. наук, мл. науч. сотр.; agirinskiy@gmail.com

## Christian motives in the philosophical work of Merab Mamardashvili\*

A. A. Girinskiy

HSE University,  
20, ul. Myasnikskaya, Moscow, 101000, Russian Federation

**For citation:** Girinskiy A. A. Christian motives in the philosophical work of Merab Mamardashvili. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2022, vol. 38, issue 1, pp. 122–131. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.110> (In Russian)

This article presents a conceptualization of the main themes of Merab Mamardashvili's philosophy: the phenomenon of thinking and consciousness, the role of philosophy in the formation of a person's personality, the problem of "effort", and the philosophical concept of time. The hypothesis of the article is that this issue is based on an implicit "religious soteriology", which is manifested by Mamardashvili in his special understanding of the role and tasks of philosophy in culture. In this context, the traditional themes of Mamardashvili's work receive a new, original reading. The topic of "effort" is approaching the understanding of faith as a religious act, and philosophy itself becomes a secular version of the Christian religion, called upon through thinking to realize the "salvation" of man and the highest justification of culture. This view also makes it possible to explain Mamardashvili's rejection of any "national" traditions of philosophizing, since, apparently, in his criticism of nationalism he relies precisely on Christian ideas about the unity of Christian humanity and European culture. Attention to these aspects of Mamardashvili's philosophy clarifies and gives additional meaning to many of the classic plots of his philosophy and allows redefining the basic concepts anew.

*Keywords:* religion, philosophy, soteriology, effort, thinking, Christianity, salvation, culture.

## References

1. Mamardashvili, M. (1994), *Interview "Loneliness is my profession..."*, in: *Congeniality of thought*, Moscow: Progress — Kultura Publ. (In Russian)
2. Nizhnikov, S. A. (2015), Historical and philosophical concept of Merab Mamardashvili, *Vestnik RUDN. Filosofiya*, vol. 2, pp. 91–97.
3. Solovyev, E. Yu. (2009), Existential soteriology by Merab Mamardashvili, in: *Merab Konstantinovich Mamardashvili*, Moscow: ROSSPEN Publ. (In Russian)
4. Mamardashvili, M. (1992), Philosophy is consciousness aloud, in: Mamardashvili, M., *How Do I Understand Philosophy?*, Moscow: Progress — Kultura Publ. (In Russian)
5. Senokosov, Yu. V. (1990), Congeniality of thought, in: *Congeniality of thought*, Moscow: Progress — Kultura Publ. (In Russian)

---

\* The article was prepared in the course of research/work within the framework of the Basic Research Program of the HSE University.



6. Nizhnikov, S. A. (2013), Transformation of metaphysics in the works of M. K. Mamardashvili, *Vestnik RUDN. Filosofiya*, vol. 2, pp. 147–157.
7. Leontyev, D. A. (2011), The philosophy of life of M. Mamardashvili and its significance for psychology, *Kulturno-istoricheskaya psikhologiya*, vol. 1, pp. 2–12.
8. Mamardashvili, M. (2020), *Psychological topology of the path*, Moscow: Fond Meraba Mamardashvili Publ. (In Russian)
9. *Interpretation of the Gospel according to Matthew by the Jerome of Stridon*. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Ieronim\\_Stridonskij/tolkovanie-na-evangelie-po-matteju/11](https://azbyka.ru/otechnik/Ieronim_Stridonskij/tolkovanie-na-evangelie-po-matteju/11) (accessed: 29.08.2021). (In Russian)
10. Mamardashvili, M. (1995), *Lectures about Proust*, Moscow: Ad Marginem Publ. (In Russian)
11. Mamardashvili, M. (1992), Thought in culture, in: Mamardashvili, M. *How Do I Understand Philosophy?*, Moscow: Progress — Kultura Publ. (In Russian)
12. Gasparyan, D. E. (2019), The non-objectifiable nature of consciousness in the transcendentalism of M. Mamardashvili, *Antinomii*, vol. 19, no. 2, pp. 25–44. (In Russian)

Received: October 5, 2021  
Accepted: December 27, 2021

Author's information:

Alexander A. Girinskiy — PhD in Philosophy, Junior Researcher; [agirinskiy@gmail.com](mailto:agirinskiy@gmail.com)

## Религия и фэнтези в контексте постсекуляризма\*

О. К. Михельсон<sup>1</sup>, А. Тесман<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Санкт-Петербургский государственный университет,  
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

<sup>2</sup> Майнцский университет им. Иоганна Гутенберга,  
Германия, D-76726, Майнц, Ан дер ХохшULE, 2

**Для цитирования:** Михельсон О. К., Тесман А. Религия и фэнтези в контексте постсекуляризма // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38. Вып. 1. С. 132–142. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.111>

Статья посвящена интерпретации различных вариантов взаимосвязей религии и произведений жанра фэнтези. Исследование базируется, с одной стороны, на источниках — ключевых для жанра произведениях (Дж. Р. Р. Толкиена, К. Льюиса, У. Ле Гуин, Ф. Пулмана, Дж. Мартина и др.), а с другой — на методологических концепциях, предложенных в современном религиоведении (Э. Бейли, Р. Бэллы, К. Кьюсак, Р. Дэвидсена, Э. МакЭван). В статье демонстрируется, что феномен фэнтези важно интерпретировать в контексте концепции постсекулярной религиозности, которой присущи такие явления, как религиозный бриколаж, индивидуализация религии и имплицитная религиозность. Показывается, что авторы фэнтези не только используют религиозные мотивы и символизм, черпая вдохновение в различных религиозных системах, но и конструируют вымышленные религии, которые, помимо своего внутрисюжетного значения, несут важный посыл, выражая различные взгляды на религию, подчас критические и антиклерикальные. Иными словами, таким образом фэнтези из нереального становится сверхреальным, высвечивая значимые вопросы и для авторов, и для общества. На основе фэнтезийных нарративов возникают сообщества и движения, не просто имплицитно, но подчас и открыто превращающиеся в религиозные. Понимаемый в контексте постсекуляризма, сам феномен жанра фэнтези с его невероятной популярностью предстает в новом свете, так как эта популярность может быть соотнесена с новой постсекулярной религиозностью, важным источником которой выступает популярная культура.

*Ключевые слова:* религия и фэнтези, религия и популярная культура, постсекуляризм, новая религиозность, вымышленная религия, имплицитная религия.

Будучи одним из самых востребованных и популярных жанров современности, фэнтези, как в литературе, так и в кино, до сих пор парадоксальным образом вызывает неоднозначную оценку и часто рассматривается либо как детский, либо как не вполне серьезный, легкий жанр. Возможно, объяснение подобному отношению кроется в том, что его нарратив часто напоминает нам сказочный. Вместе с тем именно эта особенность и является корневой чертой жанра. На протяжении

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-28-00920 «Постсекулярная религиозность и популярная культура: феномен вымышленных и пародийных религий», <https://rscf.ru/project/22-28-00920/>.

всей истории академического исследования фэнтези, начиная с конца 1970-х годов, несмотря на различия и споры в подходах к его определению, как раз нереалистичность всегда выделялась особенно. Фэнтези определялось как «литература невозможного» [1, р. 4], как «полярная противоположность реальности» [2, р. 14], как «художественная литература, содержащая сверхъестественное или невозможное» [3, р. 3]. Поэтому литературоведы Фара Мендлсон и Эдвард Джеймс справедливо замечают, что «наиболее очевидная конструкция фэнтези в литературе и искусстве — это присутствие невозможного и необъяснимого» [4, р. 3]. При этом стоит подчеркнуть, что последнее не делает литературу фэнтези «легким жанром», но дает ее авторам принципиально новые выразительные средства. Урсула Ле Гуин, с одной стороны, инсайдер и значимый представитель жанра, а с другой — в то же время его исследователь, писала: «Фэнтези — это иной подход к реальности, альтернативная техника восприятия и преодоления существования. Оно не антирационально, а парарационально; не реалистично, а сюрреалистично и суперреалистично; это усиление реальности» [5, р. 79].

Таким образом, «сказочность» фэнтези на самом деле является сильной стороной жанра, причем не только для авторов, но и для читателей или зрителей. Фэнтези представляет собой волшебный нарратив, привносящий тайну в обыденную жизнь и уводящий своего поклонника в еще «не расколдованный мир». Фэнтези предлагает своим читателям и зрителям своеобразную современную авторскую мифологию, использующую, с одной стороны, образы и сюжеты, почерпнутые из различных религий и мифов, а с другой — сконструированную авторами в XX и XXI вв., а поэтому непосредственным образом связанную с нашей эпохой. В фэнтези поднимаются важные религиозные вопросы, например о смысле человеческой жизни, о смерти и существовании за ее пределами жизни, о борьбе добра и зла и о выборе между ними, о душе и ее противостоянии с антагонистами и т. д. Именно поэтому совершенно не удивительна связь между фэнтези и религией, выражающаяся порой в причудливых формах, а литература, а также кино, телесериалы и компьютерные игры, созданные в жанре фэнтези, имеют значительный интерес для исследователя-религиоведа.

Вместе с тем важно понимать, что проблемное поле, которое можно условно обозначить как «фэнтези и религия» и изучение которого является целью данного исследования, далеко не исчерпывается ни анализом религиозных аллюзий и символизма в различных произведениях фэнтези, ни описанием вымышленных в фэнтези религий. Значимым для религиоведения и в целом для изучения культуры также оказывается ряд восходящих к фэнтези культурных и социальных феноменов, которые можно интерпретировать как «феномены, подобные религиозным» (*religion-like phenomena*) [6, с. 122–125]. В научной литературе они получили множество наименований, в частности неинституциональные религии [7; 8] или имплицитные религии [9]. Как замечают Кэрол Кьюсак и Венетия Робертсон, «сегодня “религия” изучается не только как практика, основанная на традиции, или практика, основанная на вере, но и как объяснение, опыт и структура, которая имплицитно или явно присутствует в различных культурных контекстах» [10, р. 2].

Действительно, если мы смотрим на религию подобным образом, не ограничиваясь традиционными конфессиями, изучением их доктрин, истории и общин, а видя проявления религиозного в самых разных аспектах культуры, мы можем

обнаружить важные черты современного общества. В частности, выясняется, что популярная культура, особенно относящаяся к жанру фэнтези, также является источником и фактором религиозности. Соответственно, изучение разнообразных культурных контекстов, определяющих особенности современной новой религиозности, — ключевая задача для религиоведения, и в данной статье речь пойдет о значении произведений жанра фэнтези в формировании постсекулярной религиозности. Представляется, что в ходе религиоведческого анализа проблемного поля «религия и фэнтези» можно выделить его основные характерные черты и интерпретировать их специфику посредством методологических подходов к постсекулярной религиозности, в которых выделяют такие ее типичные признаки, как приватизация и индивидуализация религии [11], религиозный бриколаж [12] и религиозный супермаркет [13].

Для начала обратимся к самим произведениям англоязычного фэнтези. Стоит оговориться, что многие фэнтези-вселенные лишены каких-либо не только разработанных религиозных представлений, но даже смутных намеков на них. Это касается таких безусловно классических для жанра текстов, как «Властелин колец» (1954–1955) Д. Р. Р. Толкиена, «Хроники Нарнии» (1950–1956) Клайва Льюиса и «Хроники Амбера» (1970–1991) Роберта Желязны, а также ключевого фэнтези для рубежа XX и XXI вв. — цикла романов о Гарри Поттере (1997–2007) Джоан Роулинг. Между тем отсутствие в этих произведениях очевидных отсылок к религии на самом деле весьма обманчиво. Во-первых, совершенно очевидно, что для их создателей различные религиозные системы являлись источником идей и вдохновения. Причем показательно, что, с одной стороны, классические тексты фэнтези середины XX в. использовали в первую очередь дохристианские религиозные образы, избегая прямых аллюзий к христианским сюжетам или персонажам. Так, представления о колдовстве, эльфах, гномах и великанах, сохранившиеся в народной религиозности, активно использовались Толкиеном, что было связано как с его профессиональным интересом к фольклору, так и излюбленным авторами фэнтези живописанием средневекового мира, наполненного народными магическими представлениями. В случае же творчества Льюиса важным источником была древнегреческая мифология. С другой стороны, и Толкиен, и Льюис на самом деле создали глубоко прохристианские тексты, что особенно очевидно в случае Льюиса [14, р. 237–261]. Существует даже подробное постраничное исследование библейских элементов и сюжетов всех семи книг «Хроник Нарнии» [15].

Однако на протяжении вековой истории фэнтези (есть разные подходы к датировке появления жанра, в данном случае мы будем основываться на подходе Мендлсон [4, р. 20–25]), в фэнтези было сконструировано множество различных вымышленных религий, в разной степени детализированных. Сам термин «вымышленные религии» (*invented religions*) был предложен Кэрол Кьюсак, отмечавшей его провокативность, в том смысле, что он противоречит традиционному пониманию происхождения религии из божественного откровения [16, р. 3]. Кьюсак также полагает, что вымышленные религии «могут рассматриваться как функционально схожие, если не идентичные, традиционным религиям» [16, р. 3]. Так, в цикле «Хроники Дюны» (1963–1985) Фрэнка Герберта фигурирует загадочный женский орден Бене Гессерит. Урсула Ле Гуин в романе «Гробницы Атуана» (1971) из цикла «Волшебник Земноморья» (1968–2018) также описывает некий жреческий жен-

ский орден Безымянных. Но, пожалуй, наиболее разработанными предстают вымышленные религии в цикле романов Джорджа Мартина «Песнь льда и пламени» (1996–), и соответственно, в основанном на нем телесериале НВО «Игра престолов» (2011–2019). Стоит учитывать, что разбор этих религий интересен далеко не только в контексте изучения самого цикла романов Мартина. Учитывая небывалый читательский и зрительский интерес к циклу, взгляды писателя на религию и связанные с ней важные вопросы влияют и на общество.

Вера в Семерых, разработанная в романах Мартина, — официальная религия Вестероса, однако на Севере и Железных островах сохранились и более древние верования. Семеро, т. е. Отец, Мать, Дева, Старица, Кузнец, Воин и Неведомый, хотя им и поклоняются по отдельности, — не столько разные боги, сколько ипостаси единого божества, что слегка напоминает зороастрийский пантеон, состоящий из Ахура-Мазды и шести бессмертных святых божеств (Амеша-Спента), с той значительной разницей, что боги Вестероса воплощают не элементы, а скорее функции единого божества. Отец олицетворяет власть и правосудие, поэтому также является судьей загробного мира, Мать — материнство и милосердие, покровительствуя в родах, поэтому она является божеством замужних женщин. Кузнец воплощает силу и трудолюбие, являясь также покровителем ремесел, Дева — красоту и невинность, и покровительствует юности. Воин — покровитель рыцарей и солдат. Старица олицетворяет мудрость. Неведомый — олицетворение смерти (но не зла), и его не любят упоминать. Как мы видим, Мартин использует в качестве вдохновения и классические античные политеистические системы, с характерными для них функциями божеств.

На этом параллели с зороастризмом, греческой и римской мифологией заканчиваются, поскольку вера в Семерых в большей степени отсылает к антуражу римского католицизма и его культа. Священное писание этой религии называется «Семиконечная Звезда» (здесь очевидна аллюзия к халдейскому ряду и «звезде магов») и, видимо, состоит из семи разделов. Также именно семиконечная звезда является главным символом веры в Семерых. В Вестеросе существует разветвленная институциональная организация веры в Семерых, напоминающая Римскую католическую церковь и состоящая из септонов — служителей веры в Семерых. Во всех крупных городах есть септы — храмы Семерых, в которых отправляются все важнейшие культовые действия. Септами также называются и женщины-служительницы. Возглавляет церковную иерархию Верховный Септон. Грех — одно из центральных понятий веры в Семерых. Грешно посягать на светскую власть, поскольку она освящена богом, грешно убивать, прелюбодействовать, грешно поклоняться демонам, в качестве которых рассматриваются божества других религий. Женщина считается особенно подвластной искушению, а соответственно, и греху. Люди исповедуются в своих грехах септонам, и те могут их отпустить, назначив какое-либо наказание, своеобразную епитимью — пост, молитву, публичное покаяние. Параллели с католицизмом этим не исчерпываются. В вере в Семерых есть странствующие нищенствующие проповедники, ушедшие от бременной жизни и посвятившие себя Богу. Они могут объединяться в духовные ордена, среди которых есть военные, что прямо отсылает читателя к католическому монашеству. Любопытно, что в экранизации романов роль Верховного Септона исполняет Джонатан Прайс, внешне очень напоминающий папу Франциска. Рисуя эту религию, Мартин высвечивает ее многочисленные пороки — стремление ее служителей к вла-

сти и религиозный фанатизм, прикрытые красивыми словами о нравственности, жестокость, с которой действует эта религиозная институция, ортодоксальность ее доктрины, исключая какое-либо свободомыслие. При этом далекий от однобокого критического взгляда на христианство, образ которого легко угадывается в этой вымышленной религии, Мартин демонстрирует в вере в Семерых и истинные милосердие, подвижничество, жертвенность и мудрость.

Другая религия Вестероса — вера в Старых богов — неких духов природы. Им поклоняются в «богородах», где растут «чар-древа», которые этих богов и воплощают. Старые боги скорее наблюдают за жизнью людей, чем в нее вмешиваются. Интересно, что богородицы хранят всю человеческую историю и представляют собой некую сеть памяти, в которую может проникать Трехглазый Ворон — особое существо, наделенное шаманским даром. Но он может не только вселяться в тела животных и людей подобно шаману, но при этом и путешествовать во времени, внушая те или иные действия и тем самым влияя на ход истории. На Железных островах поклоняются Утонувшему богу, у которого на небесах есть злой антагонист — Штормовой бог. Тут Мартин явно решает подшутить, отправляя благое божество на морское дно, а злое — на небо, но сюжетно этот ход абсолютно оправдан, поскольку жители Железных островов мореходы, море их кормит, в то время как шторм — губит. Центральный обряд религии Утонувшего бога, своеобразная юношеская инициация, — ритуальное утопление и последующее возвращение к жизни, подкрепленное формулой: «То, что мертво, умереть не может, но восстает вновь — сильнее и крепче, чем прежде». В Бравосе распространен культ Многоликого. Это бог смерти, служители которого — безликие — могут менять свою внешность, принимая облик умерших людей. Согласно их представлениям, остальные боги смерти — лишь лики Многоликого, так, один из них — Неведомый из религии Семерых. Смерть служители Многоликого воспринимают как дар и избавление.

Вера в Р'глора, Владыку Света, распространена за пределами Вестероса. Для нее характерно жесткое противопоставление света и тьмы. Владыке Света возносят молитвы с просьбой о защите, «ибо ночь темна и полна ужасов». Красные жрецы и жрицы путешествуют по миру, неся веру в Р'глора, некоторые его именем способны даже воскрешать из мертвых. Борьба между светом и тьмой длится с начала времен, Азор Ахай — великий герой древности, рассматривается последователями Владыки Света как мессия, и его второе пришествие ожидается и связывается с победой света над тьмой. Жертвоприношения, в том числе и человеческие, — важная составляющая этой вымышленной религии. Сам Азор Ахай убил свою любимую жену, чтобы спасти мир во времена «долгой ночи». В религии Р'глора также легко усмотреть аллюзии на зороастризм, иудаизм и христианство, с той значительной разницей, что Мартин вновь предлагает нам перевертыш, но уже этический. Под видом Владыки Света он описывает алчное божество, требующее бесконечных жертв, мученически сжигаемых в огне. Причем чем любимее то, чем жертвует человек, тем милее жертва Владыке Света. Так, король Станис приносит в жертву свою единственную дочь. Кроме веры в Семерых, во Владыку Света, в Многоликого, и Утонувшего бога, в литературной вселенной Мартина существуют и другие, менее подробно описанные религии.

Как уже можно было заметить, вымышленные религии важны не только сюжетно. Они обогащают наше понимание вселенной цикла «Песнь льда и пламени»



и ее героев, обозначая культурные и мировоззренческие противоречия, основания поступков героев и разворачивающихся событий. Благодаря этому мир Мартина становится глубоким и многослойным. Между тем эти вымышленные религии несут еще один смысловой пласт, демонстрируя позицию самого писателя в отношении религии. Как можно было заметить, посредством многочисленных аллюзий писатель пытается показать сильные и слабые стороны не столько вымышленных религий его вселенной, сколько религии вообще, демонстрируя амбивалентность религиозной этики. В этом смысле философия цикла «Песнь льда и пламени», как и многих других произведений популярной культуры [17], выражает идеи постсекулярного гуманизма, в центре которого находится разрываемый самыми разными противоречиями человек. Персонажи Мартина всегда неоднозначны, в этом смысле писатель — абсолютный певец сложности человеческой природы. Мартин далек и от плоского критического изображения религии, тем более ее отрицания. Он описывает мир с разными, противоречащими друг другу религиозными системами, поэтому читатель подспудно ожидает, что какие-то из них окажутся ложными. Однако, следуя законам жанра, в котором сверхъестественное играет ключевую роль, все описываемые им доктрины в результате оказываются действенными, и каждая религия, в свою очередь, по-своему истинной. Особый интерес эти вымышленные религии представляют для религиоведа, поскольку в них легко проследить отсылки, иллюстрирующие историю развития религиозной культуры человечества от ранних форм сакрализации природы до сложных этических вариантов.

Как подвид вымышленных религий в фэнтези, стоит отдельно выделить религиозные системы, описываемые авторами критически и сатирически. Прибегая к сатире, авторы фэнтези выражают свои антиклерикальные или атеистические воззрения. Вымышленные религии в подобных текстах в первую очередь призваны продемонстрировать нелепость, ненаучность или же негуманность реальных религий, в частности христианства. Среди наиболее ярких книг, демонстрирующих подобный подход, можно выделить цикл «Плоский мир» (1983–2015) Терри Пратчетта и цикл «Темные начала» (1995–2000) Филипа Пулмана. «Темные начала» были отчасти задуманы Пулманом как критический ответ «Хроникам Нарнии» Льюиса [18]. И действительно, если Льюис вполне в рамках христианского подхода показывает нам человека как существо, легко поддающееся искушению, то, как отмечает религиовед и исследовательница фэнтези Миллисент Ленц, «изображение человеческой природы Пулманом противоречит взгляду христианского богословия, которое рассматривает ребенка как внутренне “греховного” по своей природе» [19, р. 133]. Сам писатель по этому поводу замечает, что первородность греха не имеет смысла, в то время как «грех, или то, что церкви называют грехом», становится «очень важным этапом в развитии человека» [20, р. 124].

Рассмотрим, каким образом трилогия «Темные начала», представляющая собой сложный постмодернистский интертекстуальный нарратив [19, р. 122–126], включающий в себя целый ряд смысловых пластов, использует религиозные дискурсы. Как уже отмечалось, критика религии играет в нем первостепенную роль. Открывающий трилогию роман «Северное сияние» (1995) рисует нам мир, наделенный чертами нашей реальности, однако принципиально иного свойства. Например, люди в нем обладают деймонами — сопровождающими их животными, которые одновременно являются материализацией их душ. В этом мире тесно пе-

реплетены теология, являющаяся официальной доктриной властей предержавших, и технологии, основанные на магии, которая понимается как наука. Описанный Пулманом мир заставляет нас вспомнить о понимании фэнтези в духе Ле Гуин — как «усиливающей реальность литературы суперреалистичного». Вымышленный мир позволяет Пулману спускаться темные стороны мира реального: власть и примат институтов над людьми и их судьбами, сложные взаимоотношения между наукой и религией, и даже ограниченность и абсурдность религиозных доктрин.

Из последующих романов цикла читатель узнает, что многочисленные миры управляются Властителем — первым ангелом, который после создания мира объявил себя богом-творцом. Как здесь не вспомнить гностические доктрины о Демиурге? Один из впечатляющих эпизодов третьего романа цикла «Янтарный телескоп» (2000) — посещение героями Лирой и Уиллом мира мертвых, который показан как мрачное, лишенное всякой надежды место, в котором души умерших бесконечно страдают, попадая в него вне зависимости от того, как они прожили свою жизнь. Религиозные учения о загробном воздаянии и рае оказываются ложью, мир мертвых представлен просто как один из множества миров, а смерть непреодолима, что приводит главных персонажей романа, детей Лиру и Уилла, в ужас. Но далее Пулман дает детям, прошедшим сложный путь героев, полный лишений и подвигов, возможность изменить к лучшему законы бытия, сделав мироздание значительно менее жестоким местом, в том числе за счет преобразования мира мертвых — теперь души людей могут после смерти растворяться в природе. При этом дети вынуждены расстаться навсегда, оставаясь каждый в своем мире, так они жертвуют собственной дружбой и любовью во имя спасения всех существ, населяющих Вселенную. Пулман таким образом показывает читателю, что истинно этический и жертвенный поступок не требует религиозной основы. Весьма примечательно, что фэнтези часто предлагает новые интерпретации понимания смерти. Так, очевидно, что эта тема — одна из центральных в цикле романов о Гарри Поттере. Вероятно, попытка ответа на этот важнейший экзистенциальный вопрос, который также является основным для религии, делает произведения фэнтези еще востребованнее, предлагая своим читателям и зрителям своеобразный и легкодоступный инвариант религиозной философии.

Итак, литература фэнтези использует религиозные образы и символику и даже конструирует свои собственные вымышленные религии. Но, как уже было отмечено, далеко не всегда в фэнтези описывается какая-либо религиозная доктрина или организация. Вероятно, это связано с тем, что время действия многих романов фэнтези можно рассматривать как особое, сакральное время (в понимании этого термина Мирчей Элиаде), как некий золотой век, предшествовавший эре человечества, а их персонажей соответственно — как божеств или героев. Следовательно, подобные фэнтези-вселенные не могут содержать вымышленных религий, так как предлагаемый ими нарратив описывает саму сакральную историю. Подобная интерпретация справедлива, например, в отношении произведений Толкиена или цикла «Хроники Амбера» Желязны. Герои этих романов сами персонажи священной истории. Так, принцы Амбера создали все мироздание и им управляют, «Сильмариллион» (1977) описывает историю Арды с момента ее сотворения, а «Хоббит, или Туда и обратно» (1937) и «Властелин колец» (1955–1956) — конец Третьей и начало Четвертой эпох Средиземья, т. е. фактически героический век. Известно, что

мир Средиземья был задуман английским фольклористом как своеобразное заполнение лакуны, связанной с отсутствием англоязычного эпического текста (что особенно справедливо в отношении «Сильмариллиона») [21, с. 288–289, 443–444], и в этом смысле совершенно не удивительно, что описываемые Толкиеном события — события священной истории.

Будучи в этом смысле сакральными текстами, произведения Толкиена получают и иное, вряд ли задуманное автором наполнение: они сами оказываются источником новых религиозных воззрений. На основе романов Толкиена возникают и развиваются ролевые игры прямого действия, увлечение которыми подчас принимает формы, напоминающие религиозные [22]. Произведения Толкиена, наряду с другими популярными фэнтези, становятся ключевыми для возникновения фэндомов, имеющих черты имплицитной религии или религий, основывающихся на художественной литературе (fiction-based religions) [23; 24]. На их основе возникли и сообщества так называемых Иных (Otherkin), члены которых позиционируют себя в качестве, например, эльфов, гномов, хоббитов, а не людей [25]. Характеризуя историю ролевого движения в России, известный российский мастер ролевых игр Лариса Бочарова пишет: «У нашего ролевого движения, как и у всех человеческих ролевых игр, один отец и одна мать — Время и Книга. И одна цель — сдвинуть Время и воплотить Книгу... Доминирующим текстом был Толкиен, который осмыслялся как Писание (в двух Заветах: Ветхий — «Сильмариллион» и Новый — «Властелин Колец»)» [26, с. 114]. Удивительным образом Бочарова в этих фразах очень точно выразила ключевую идею Брайана Стока о «текстуальном сообществе» [27], т. е. социальной группе, формирующейся вокруг интерпретации текста. Но не только литературные тексты служат основой фэндомов. Их киноверсии также рассматриваются исследователями в качестве возможных источников опыта сакрального [28]. Эмили МакЭван, среди прочих социологов и религиоведов отмечающая «возвращение религии», концентрирует внимание на ее возвращении именно в популярную культуру. Она предлагает использовать термин «постмодернистское сакральное» (postmodern sacred) для анализа религиозного в популярной культуре, рассматривая ее как значимый источник опыта трансцендентного [29, р. 5–6].

Подводя итог, стоит заметить, что тема взаимосвязи религии и фэнтези чрезвычайно актуальна для религиоведения, и внутри проблемного поля «фэнтези и религия» можно выделить четыре ключевые темы. Во-первых, это уже традиционный разбор религиозных мотивов и образов, используемых в фэнтези. Во-вторых, интерес представляет анализ вымышленных религий, сконструированных на страницах романов фэнтези или воплощенных на экране. Помимо внутрисюжетного значения, они несут и важный посыл в отношении нашего мира (здесь применим подход Ле Гуин к фэнтези как к «сверхреальному»), выражая различные взгляды авторов на религию и таким образом оказывая воздействие на читателей. В-третьих, на основе фэнтези возникают сообщества и движения, не просто имплицитно, но порой и открыто превращающиеся в религиозные. Наконец, важен и сам феномен фэнтези, в частности невероятная популярность этого жанра и то, как эта популярность может быть соотнесена с новой постсекулярной религиозностью.

Особенность современной постсекулярной религиозности заключается в том, что при желании человек может ее конструировать из подручных средств. Эта религиозность будет, с одной стороны, содержать его сугубо индивидуальные пред-

ставления, а с другой — отражать пеструю картину современной религиозности, полной так называемого религиозного бриколажа. Наряду с традиционными религиозными формами и астрологией, человек таким образом возьмет с «полок религиозного супермаркета» веру в эльфов и драконов, в колдовство и магию, в привидения и духов. Причем значимым источником представлений обо всех явлениях будет популярная культура. Возможно, человека одолеет непреодолимая тяга погрузиться в волшебный мир какого-либо произведения фэнтези, представляющая собой не только эскапизм, но и тягу к причастности к неким иным, «волшебным» мирам и опыту погружения в них, подчас близкого нуминозному. Наконец, вокруг фэнтези-нарративов формируются сообщества, которые перерастают в нечто большее, чем просто клуб любителей тех или иных фэнтези-вселенных. Как было продемонстрировано исследователями, фэндомы имеют потенциал перерасти в религиозные объединения [30, р. 1–14], а популярная культура выступает как практически неисчерпаемый источник для «постсекулярного сакрального».

## Литература/References

1. Irwin, W.R. (1976), *The Game of the Impossible*, Urbana: University of Illinois Press.
2. Rabkin, E.S. (1976), *The Fantastic in Literature*, Princeton: Princeton University Press.
3. Manlove, C.N. (1999), *The Fantasy Literature of England*, London: Macmillan.
4. Mendlesohn, F. and James, E. (2012), *A Short History of Fantasy*, Faringdon: Libri Publishing.
5. Le Guin, U.K. (1992), *The Language of the Night. Essays on Fantasy and Science Fiction*, New York: Harper Collins.
6. Mikhelson, O.K. (2018), Sacralisation of the Popular. Methodological Approachers to Religion-Like Phenomena in Contemporary Religious Studies, *Vestnik of Saint-Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, vol. 34 (1), pp. 122–137. (In Russian)
7. Borg, M.ter. (2008), Non-institutional Religion in Modern Society, *Implicit Religion*, vol. 11 (2), pp. 127–141.
8. Davidsen, M.A. (2012), Future Directions in the Sociology of Non-Institutional Religion, *Implicit Religion*, vol. 15 (4), pp. 554–570.
9. Bailey, E. (2009), Implicit Religion, *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, Oxford: Oxford University Press, pp. 801–818.
10. Cusack, C.M. and Robertson, V.L.D. (2019), Introduction: The Study of Fandom and Religion, in: *The Sacred in Fantastic Fandom Essays on the Intersection of Religion and Pop Culture*, Jefferson, North Carolina: McFarland & Co., pp. 1–14.
11. Bellah, R., Madsen, R., Sullivan, W. M., Swidler, A. and Tipton, S. (1996), *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, CA: University of California Press.
12. Hervieu-Leger, D. (2003), Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity, in: *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, NJ: Blackwell Publishing, pp. 161–175.
13. Mathews, G. (2000), *Global Culture / Individual Identity: Searching for Home in the Cultural Supermarket*, London and New York: Routledge.
14. Manlove, C.N. (1992), *Christian Fantasy: From 1200 to the Present*, London: MacMillan.
15. Ditchfield, Ch. (2003), *A Family Guide to Narnia. Biblical Truths in C.S.Lewis's The Chronicles of Narnia*, Wheaton, Illinois: Crossway books.
16. Cusack, C.M. (2010), *Invented Religions: Faith, Fiction, Imagination*, Surrey, Burlington: Ashgate Publishing.
17. Atkinson, A. (2012), When You Walk Through the Garden: HBO and the Cross Pressures of Post-Secular Humanism, *Journal of Religion and Popular Culture*, vol. 24 (3), pp. 393–404.
18. Pullman, Ph. (1998), The Dark Side of Narnia, *The Guardian*, October 1. Available at: <http://www.crlamppost.org/cslewis.htm> (accessed: 15.12.2021).
19. Hunt, P. and Lenz, M. (2003), *Alternative Worlds in Fantasy Fiction*, London and New York: Continuum.
20. Parsons, W. and Nicholson, C. (1999), Talking to Philip Pullman: an interview, *The Lion and the Unicorn*, vol. 23 (1), pp. 116–134.

21. Tolkien, J. R. R. (2019), *Letters*, Moscow: AST Publ. (In Russian)
22. Davidsen, M. A. (2017), The Elven Path and the Silver Ship of the Valar: two Spiritual Groups Based on J. R. R. Tolkien's Legendarium, in: *Fiction, Invention, and Hyper-reality*, New York: Routledge, pp. 15–30.
23. Davidsen, M. A. (2012), The Spiritual Milieu Based on J. R. R. Tolkien's Literary Mythology, *Handbook of Hyper-real Religions*, Leiden and Boston: Brill, pp. 185–204.
24. Davidsen, M. A. (2013), Fiction-based Religion: Conceptualising a New Category against History-based Religion and Fandom, *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*, vol. 14 (4), pp. 378–395.
25. Kirby, D. (2014), *Fantasy and Belief: Alternative Religions, Popular Narratives and Digital Cultures*, London and New York: Routledge.
26. Mikhelson, O. K. (2013), Mass culture, game and new religiousness, *Vestnik of Saint Petersburg University. Series 17. Philosophy. Conflict studies. Culture studies. Religious studies*, vol. 29, no. 1, pp. 113–117. (In Russian)
27. Stock, B. (1983), *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton: Princeton University Press.
28. Korpua, J., Ruotsalainen, M., Siikilä-laitila, M., Välisalo, T. and Hirsjärvi, I. (2019), Experiencing the Sacred: The Hobbit as a Holy Text, The Sacred, in: *Fantastic Fandom Essays on the Intersection of Religion and Pop Culture*, Jefferson, North Carolina: McFarland, pp. 102–119.
29. McAvan, E. (2012), *The Postmodern Sacred: Popular Culture Spirituality in the Science Fiction, Fantasy and Urban Fantasy Genres*, Jefferson, North Carolina: McFarland.
30. Cusack, C. M. and Robertson, V. L. D. (2019), Introduction: The Study of Fandom and Religion, in: *The Sacred in Fantastic Fandom Essays on the Intersection of Religion and Pop Culture*. Jefferson, North Carolina: McFarland, pp. 1–14.

Статья поступила в редакцию 5 сентября 2021 г.;  
рекомендована к печати 27 декабря 2021 г.

Контактная информация:

Михельсон Ольга Константиновна — канд. филос. наук, доц.; o.mihelson@spbu.ru  
Тессман Анна — PhD, постдок; atessman@uni-mainz.de

## Religion and fantasy in the context of post-secularism\*

O. K. Mikhelson<sup>1</sup>, A. Tessmann<sup>2</sup>

<sup>1</sup> St Petersburg State University,

7–9, Universitetskaya nab., St Petersburg, 199034, Russian Federation

<sup>2</sup> Johannes Gutenberg-Universität Mainz,

2, An der Hochschule, Mainz, D-76726, Germany

**For citation:** Mikhelson O. K., Tessmann A. Religion and fantasy in the context of post-secularism. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2022, vol. 38, issue 1, pp. 132–142. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.111> (In Russian)

This article explores various types of interrelations of religion and fictional works in the fantasy genre. Research is based on key works for the genre (J. R. R. Tolkien, C. Lewis, U. Le Guin, Ph. Pullman, G. Martin, etc.) using methodological approaches developed in contemporary religious studies (E. Bailey, R. Bella, K. Cusack, R. Davidsen, E. McAvan). The article demonstrates that it is important to interpret the phenomenon of fantasy in the context of the modern post-secular world, which is characterized by such phenomena as religious bricolage, individualization of religion, and implicit religiosity. The article shows that fantasy authors not only use religious imaginary and symbolism, drawing inspiration from various religious

---

\* The research is supported by the grant of Russian Science Foundation no. 22-28-00920 «Post-secular religiosity and popular culture: the phenomenon of invented and parody religions», <https://rscf.ru/en/project/22-28-00920/>.

systems, but also construct invented religions, which, in addition to their intra-plot meaning, carry an important message, expressing different views on religion, sometimes critical and anticlerical. Fantasy from the realm of the unreal becomes surreal, highlighting issues that are significant both for its authors and for the society. Communities and fandoms arise on the basis of fantasy narratives, and some of them not just implicitly, but quite openly turn into religious ones. Understood and interpreted in the context of post-secularism, the phenomenon of the fantasy genre itself with its incredible popularity appears in a new light, since this popularity can be correlated with new post-secular religiosity, with popular culture being its important source.

*Keywords:* religion and fantasy, religion and popular culture, post-secularism, new religiosity, invented religion, implicit religion.

Received: September 5, 2021

Accepted: December 27, 2021

#### Authors' information:

*Olga K. Mihelson* — PhD in Philosophy, Associate Professor; o.mihelson@spbu.ru

*Anna Tessmann* — PhD, Postdoctoral Researcher; atessman@uni-mainz.de



## РЕЦЕНЗИИ

УДК 1(091)

### Размышления о логике смысла\*

*Л. Т. Рыскельдиева*

Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского,  
Российская Федерация, 295007, Симферополь, пр. Акад. Вернадского, 4  
Институт философии РАН,  
Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, 12

**Для цитирования:** *Рыскельдиева Л. Т.* Размышления о логике смысла // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38. Вып. 1. С. 143–147. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.112>

«Логика смысла» и «философия сознания» — известные словосочетания, и то, что они присутствуют в названии книги, говорит об актуальности, насущности и востребованности ее тематики, ведь чем оригинальнее название, тем более вероятно, что она интересна, прежде всего автору. Необычно здесь слово «как», связывающее логику смысла, в которой в наши дни мы ждем анализа языка текста, и философию сознания, в которой мы готовы к оценке новейших достижений когнитивистики. Но наши «герменевтические ожидания» не оправдываются и стереотипы не работают. Как и другие работы А. В. Смирнова, эта книга их мастерски разрушает, но делает это не свысока, не так, когда готовое знание — у читателя, а автор его девальвирует, тем самым демонстрируя свое превосходство. Подзаголовок книги — «Приглашение к размышлению» — вполне оправдан, читатель участвует в развертывании ее содержания, оно происходит в формате диалога или дружественного обсуждения и движется по естественному руслу, в этом движении внимательный читатель начинает отчетливо видеть свои предрассудки. О чем эти размышления?

Книга А. В. Смирнова — не логический трактат, не программа логицизма для философии, не очередной редукционизм: залогом верности этих отрицаний является ключевое слово «смысл», стоящее в ее названии. Как главный персонаж книги, смысл обеспечивает ей широту аудитории, обращена она к большому кругу спе-

\* Рец. на книгу: Смирнов, А. В. (2021), *Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению*, М.: Издательский Дом ЯСК, 448 с.

циалистов и к читателю с разными интересами: метафизика, онтология, логика, когнитивистика, эпистемология, философия культуры, социально-политическая философия, этика, философия истории, востоковедение, сравнительная философия и проч. Эта широта образуется редкой в наши дни полнотой книги: она начинается с самого начала, с исходной метафизической интуиции, хорошо видной каждому сознанию, дает «первое слово» и «запускает» логику смысла — это *интуиция целостности*, и автор настаивает, что именно «целостность», а не целое, которое состоит из частей, является исходной для мышления способностью. Целостность всегда имеется целиком, поэтому изначально в исходной интуиции будучи свернутой, она разворачивается в процессе работы сознания, в мышлении. Чтобы продолжить размышления вместе с автором книги, надо начать с того же начала и продолжить мыслить о том, как мы мыслим, т. е. осуществить философское мышление из самых начал.

Как выражается, объективируется, работает, действует сознание? Загадка сознания разгадывается теоретической философией, нацеленной на понимание того, как мы мыслим, на осознанное и осмысленное мышление.

«Сознание — это способность к целостности», — пишет автор книги, а работа сознания, по его мысли, есть разворачивание целостности/свернутости в разных способах связывать субъект и предикат. Придя туда же, откуда начинал Декарт, А. В. Смирнов обнаруживает, что дальше можно идти не одним путем: *cogito* декартовой формулы говорит о деятельности («мыслю»), а *sum* о существовании («есть»), однако ничто в этой логике не мешает нам сделать столь же неопровержимое утверждение *cogito ergo ago* («мыслю — значит действую»). Почему же главный тезис Картезия звучит не так? Потому что сознание — не чистая доска и из самых начал мышление начинает мыслить в соответствии с тем, чем определяется «Большая культура» — так в терминологии А. В. Смирнова называется способ полагания смысла и ответа на вопрос «Что это значит?». Р. Декарт следует логике своей — европейской — культуры, выросшей из древнегреческих начал, они и определяют способ связи субъекта и предиката, используемый Картезием. Эти начала автор рецензируемой книги называет коллективным когнитивным бессознательным (ККБ), а европейский способ осуществления субъект-предикатной связи — субстанциальным, тесно связанным с использованием глагола-связки «есть». Здесь для мышления образуется «развилка»: можно понимать сознание с помощью *sum*, а можно — с помощью *ago*, можно следовать логике вещей, а можно — логике процессов, для одного мышления мир состоит из субстанций, а для другого мир — это процесс. Европейская культура пошла именно по пути *sum*, значит ли это, что другой путь не реализовался?

Нет, не значит, и именно логика смыслообразования как результат работы сознания позволяет увидеть иной вариант пути и понять совершенно другое мышление. Оно — рядом, за ним не надо отправляться в параллельные миры, достаточно *дать себе труд* и увидеть в другой культуре именно и совершенно Другую. Речь идет о Большой арабо-мусульманской культуре, по поводу которой в философии существует стереотип: у арабов есть фальсафа и «все остальное», знакомое нам, — теология, мистика и проч. А. В. Смирнов его разрушает своим интеллектуальным выбором: он опирается не на материал арабского прочтения античной философии, не на материал исследований европейских востоковедов, а на арабскую традицию

языковедения (АЯТ) и теоретические работы арабских правоведов-факихов. Почему так? Потому что его интересует не то, как арабы интерпретируют греков, а то, как устроен литературный арабский язык и как судит (выносит суждение) представитель арабской культуры. И, как выясняется, логика образования смысла по-арабски, в условиях отсутствия глагола-связки «есть», иная, ее А. В. Смирнов называет процессуальной (П-логика). Понять, осмыслить мир в ней — значит найти *действие*, связывающее действующего (субъект, вещь в С-логике) с его претерпевающим (предикат, качество в С-логике). Процессуальное мышление всегда находит действующего, даже в природных процессах, в которых, по-нашему, никто не действует, а все происходит «само», процессуально мыслимый мир трудно представить с помощью пространственной модели, он делящийся и текучий. Процесс протекает между двумя сторонами, а действие, которое их связывает, выражается глаголом «опираться», который нет нужды и возможности заменять глаголом «быть». Так же, как не следует пару «зāхир — бāтин» («внешнее — внутреннее» или «явное — скрытое») (с. 319) сводить к соотношению «форма — содержание», ибо содержательно эти пары никак не связаны, как не связаны по цели и средствам европейское изобразительное искусство и «мир смысла» арабо-мусульманской художественной культуры.

Но попытки такой замены осуществляются, и автор на страницах книги ведет спор со своими противниками. Теоретические исследования арабо-мусульманской культуры — топос постоянной дискуссии, в которой участвуют те, кто, по его мнению, совершают главную ошибку — «вчитывают» С-логику в материал, который можно понять только в П-логике. Такое вчитывание осуществляется по-разному: можно искать и найти «быть»-подобный глагол в арабском языке, навязывать арабо-мусульманской культуре статус не вполне развитой, пока еще не достигшей уровня европейской, пытаться европеизировать глубинные основания арабской культуры и отказывать ей в праве на свой голос. Среди таких ученых не только европейские арабисты и исламоведы, но и арабские исследователи, принявшие позицию европоцентризма. В споре с ними и в разворачивании целостности по П-логике А. В. Смирнов, опираясь на работы своих предшественников (Аль-Джабири, Е. А. Фролова), по его выражению, «возводит арабо-мусульманский мир», по-рыцарски отстаивает его собственное место в мировой культуре и дает нам ключ к пониманию арабской науки, искусства, этики, права, языкознания, истории.

Однако нельзя думать, что П-логика — исключительно арабская! Сознание каждого человека носит потенцию всех логик, но культура диктует ему одну. Именно поэтому главный тезис рецензируемой книги звучит так: **взаимопонимание возможно**. Дело в том, что философия сознания в качестве логики смысла позволяет понять разные способы мыслить и жить осознанной жизнью, совершать осознанные действия, осмыслять собственные поступки. Все это — разворачивание сознания как способности, которой наделены все люди, а поскольку они живут сообща, то *одна и та же способность* разворачивается *иначе* в разных общностях, в разных культурах. То, что в одной культуре считается вещью или сущностью, в другой будет считаться процессом или действием, а формула *то же иначе* позволяет понимать другую культуру, находясь в своей. Организованные по этой формуле исследования всего, что выросло из сознания в разные логики смыслообра-

зования, выстроенные из разных ККБ и по-разному работающих в науке, религии, искусстве, этике, праве и др., избегнут крайностей современной когнитивистики и связанного с ней нейроподхода, с одной стороны, и историко-социологического релятивизма — с другой. В таком виде философия сознания становится проектом исследования всего человечества, всех путей реализации/развертывания его «сипентальности». Философское востоковедение в этом проекте приобретает особый смысл и становится как источником необходимых знаний, так и способом встречи того *по-настоящему Другого*, который только и может показать нам нас самих. «Продукция» такого востоковедения будет востребована и сможет быть осмысленной гораздо более широким кругом думающих людей. И если 40 лет назад А. Макинтайр с тревогой утверждал, что варвары уже стоят у нашего порога, то сейчас мы можем сказать, что чем дольше мы будем считать их варварами, чем упорнее мы будем видеть в них только мигрантов, тем сильнее будет наш страх перед ними, страх, выросший из непонимания. А именно понимание указывает путь к миру.

По логике автора книги, возникновение субъекта и осуществление субъект-предикатной связки нарушает, расщепляет целостность. А. В. Смирнов в качестве гипотезы выдвигает *концепцию всечеловеческого* и в понимании ее смысла предлагает опираться на интуицию *всесубъектности*, на предвосхищение собранной, восстановленной после расщепления целостности. Эта интуиция уже проявила себя в тяге к общечеловеческому, но в этом контексте она действует исключительно в С-логике, по которой искомое общее навязывается человечеству только из одного источника. Сознание же, давшее себе труд признать, что есть иная логика, проявится, скорее, по его выражению, в «тоске по всесубъектности». Центральный для книги III раздел (в нем только одно Размышление) — самый короткий, и этим автор указывает на место в своем проекте, которое ждет новых исследований, ведь дело восстановления расщепленной целостности должно опираться на знание того, какие расщепления уже произошли. А. В. Смирнов утверждает, что это дело он сам только продолжает, начало его — еще в размышлениях Н. Кузанского, А. Бергсона, Н. Данилевского, П. Сорокина, С. Трубецкого и др. Поиск всесубъектности — не поиск интересубъективности или удачной коммуникации, а начало проекта сохранения локального культурного многообразия, хозяйское отношение к культуре, в которой многое может пропасть или уже пропало под натиском глобализма. Рецензируемая книга призывает к такому сохранению.

Это и трудная, и легкая книга. Легкая потому, что автор сделал все, чтобы облегчить ее чтение, понимание и даже написание рецензии, это книга чрезвычайно уважительная по отношению к читателю, написанная и развернутая просто, понятно, во всех смыслах на русском языке. Академизм современного философского текста именно в этом — в постоянной обращенности к читателю, в том, что текст написан не для человечества или вечности и не для себя, а для конкретного человека. Она очень легко читается с начала до конца, однако эта легкость кажущаяся, на самом деле понимание — это труд, и никто за читателя его не проделает, от него требуется *усилие понимания*. Трудно понять тезис о нетоталитарности исламской культуры, допускающей множество интерпретаций, а точнее «ветвей», вырастающих из «основы», трудно отправиться на поиск пути к человеческой общности (братству?), трудно согласиться с утопией целостности человечества через понятие «всесубъектности», трудно вообще начать думать и писать по-русски и о Рос-

сии. А книга А. В. Смирнова приглашает именно к этому: доверять своей интуиции и не бояться говорить о том, о чем не писали П. Рикёр или Ю. Хабермас, что не волновало Ж. Деррида или Ж. Делёза, к чему не призывают Г. Харман или Ф. Ларюэль. Современные технократы любят вспоминать так называемую теорему Томаса, гласящую, что, если ситуации определяются людьми как реальные, они реальны по своим последствиям. Нет никаких оснований считать проект А. В. Смирнова неисполнимым, поэтому вполне резонны ожидания результатов его реализации, так как в России есть потребность в консолидирующем «общегуманитарном вне-конфессиональном культурном пространстве» (с. 393), и в этом тоже нельзя не согласиться с автором рецензируемой книги.

Статья поступила в редакцию 26 июня 2021 г.;  
рекомендована к печати 27 декабря 2021 г.

Контактная информация:

Рыскельдиева Лора Турарбековна — д-р филос. наук, проф.; ryskeldieval@gmail.com

### Reflections on the logic of meaning\*

L. T. Ryskeldiyeva

V.I. Vernadsky Crimean Federal University,  
4, pr. Vernadskogo, Symferopol, 295007, Russian Federation  
Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences,  
12, Goncharnaya ul., Moscow, 109240, Russian Federation

**For citation:** Ryskeldiyeva L. T. Reflections on the logic of meaning. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2022, vol. 38, issue 1, pp. 143–147.  
<https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.112> (In Russian)

Received: June 26, 2021  
Accepted: December 27, 2021

Author's information:

Lora T. Ryskeldiyeva — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; ryskeldieval@gmail.com

---

\* Review of a book: Smirnov, A. V. (2021), *The Logic of Sense as a Philosophy of Mind: Introducing a Novel Approach*, Moscow: Izdatel'skiy Dom YASK Publ. 448 p.