

ISSN 2408-932X

НАУЧНЫЙ РЕЗУЛЬТАТ

СОЦИАЛЬНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

RESEARCH RESULT. SOCIAL STUDIES AND HUMANITIES

10(2) 2024

16+

Сайт журнала:
rrhumanities.ru

сетевой научный рецензируемый журнал
online scholarly peer-reviewed journal



НАУЧНЫЙ РЕЗУЛЬТАТ. СОЦИАЛЬНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ RESEARCH RESULT. SOCIAL STUDIES AND HUMANITIES

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)
Свидетельство о регистрации средства массовой информации Эл. № ФС77-67557 от 31 октября 2016 г.
Журнал включен в перечень рецензируемых научных изданий, рекомендуемых ВАК

The journal has been registered at the Federal service for supervision of communications, information, technology and mass media (Roskomnadzor)
Mass media registration certificate El. № FS 77-67557 of October 31, 2016
The journal is included in the list of peer-reviewed scientific publications recommended by the Higher Attestation Commission



Том 10. № 2. 2024

СЕТЕВОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ
Издается с 2014 г.
ISSN 2408-932X



Volume 10. № 2. 2024

ONLINE SCHOLARLY PEER-REVIEWED JOURNAL
First published online: 2014
ISSN 2408-932X

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор: Ольхов П.А., доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Заместитель главного редактора – выпускающий редактор: Мотовникова Е.Н., доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Заместитель главного редактора по связям с зарубежными авторами: Ряпухина В.Н., кандидат экономических наук, доцент, директор Института сербского языка и коммуникаций Белгородского государственного технологического университета им. В.Г. Шухова, Россия

Ответственный редактор: Новак М.В., кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теологии, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, Россия

Ответственный секретарь: Масалов А.Г., кандидат философских наук, заведующий отделом редких книг Научной библиотеки им. Н.Н. Страхова, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, Россия

Редактор английских текстов: Ляшенко И.В., кандидат филологических наук, доцент кафедры английской филологии и межкультурной коммуникации Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Пружинин Б.И., доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, руководитель сектора философии естественных наук Института философии РАН (Москва), Россия – *председатель редакционной коллегии*

Антанасиевич И., доктор филологических наук, профессор кафедры славистики филологического факультета государственного Белградского университета, Республика Сербия

Аронов А.А., доктор культурологии, доктор педагогических наук, профессор, заведующий кафедрой истории, истории культуры и музееведения Московского государственного университета культуры и искусств, Россия

Атлагич С., доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой журналистики и коммуникации Факультета политических наук государственного Белградского университета, Республика Сербия

Болгов Н.Н., доктор исторических наук, профессор кафедры всеобщей истории Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Борисов С.Н., доктор философских наук, профессор, директор Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Боянич Петар, доктор философии, профессор, директор Института философии и социальной теории, Белградский университет, Республика Сербия

Быкова М.Ф., доктор философских наук, профессор, Университет Северной Каролины, США

Быстрянец С.Б., доктор социологических наук, профессор кафедры международных отношений, медиалогии, политологии и истории гуманитарного факультета Санкт-Петербургского государственного экономического университета, Россия

Вересов Н.Н., доктор философии, кандидат психологических наук, профессор, доцент педагогического факультета, университет Монаша, Австралийский Союз

Винчигуэрра Лоренцо, профессор философии и эстетики, Пикардийский университет имени Ж. Верна (Амьен), директор Центра искусствознания и эстетики, Франция

Волкова О.А., доктор социологических наук, кандидат педагогических наук, главный научный сотрудник Института демографических исследований,

EDITORIAL BOARD

Editor-in-chief: PAVEL A. OLKHOV, Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy and Theology, Belgorod National Research University, Russia

Deputy chief – make-up editor: ELENA N. MOTOVNIKOVA, Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy and Theology, Belgorod National Research University, Russia

Deputy Chief Editor: VICTORIA N. RYAPUKHINA, PhD in Economics, Associate Professor, Director of the Institute of Serbian Language and Communications, Belgorod State Technological University named after V.G. Shukhov, Russia

Managing Editor: MARGARITA V. NOVAK, PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy and Theology, Belgorod National Research University, Russia

Executive secretary: ALEXEI G. MASALOV, PhD in Philosophy, Head of the Department of Rare Books of Strakhov Scientific Library, Belgorod National Research University, Russia

English text editor: IGOR V. LYASHENKO, Ph.D. in Philology, Associate Professor, Department of English Philology and Intercultural Communication, Belgorod National Research University, Russia

Boris I. Pruzhinin, Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher, Head of the Sector of Philosophy of Natural Sciences, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow), Russia – *Chairman*

Irina Antanasijević, Doctor of Philosophy, Professor, Faculty of Philology, University of Belgrade, Republic of Serbia

Arkady A. Aronov, Doctor of Cultural Studies, Doctor of Education, Head of History, History of Civilization and Museum Management Studies Department, Moscow State University of Arts and Humanities, Russia

Siniša Atlagić, Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Journalism and Communication, Faculty of Political Sciences, State University of Belgrade, Republic of Serbia

Nikolai N. Bolgov, Doctor of Historical Sciences, Professor, Department of General History, Belgorod State National Research University, Russia

Sergey N. Borisov, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod State National Research University, Russia

Petar Bojanic, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute of Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Republic of Serbia

Marina F. Bykova, Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy and Religion North Carolina State University, USA

Sergey B. Bystryantsev, Doctor of Sociology, Professor, Department of International Relations, Mediaology, Political Science and History, Faculty of Humanities, St. Petersburg State University of Economics, Russia

Nikolai N. Veresov, Doctor of Philosophy, Candidate of Psychology, Professor, Associate Professor, Faculty of Pedagogy, The Monash University, Commonwealth of Australia

Lorenzo Vinciguerra, Professor of Philosophy and Aesthetics at Picardy University named after Jules Verne (Amiens), director of the Center for Research in Arts and Aesthetics, France

Olga A. Volkova, Doctor of Sociology, Professor, Chief Researcher, Institute for Demographic Research, Federal Research Sociological Center of the Russian Academy of Sciences (Moscow), Russia

Sunčica M. Denić (Mikhailovič), Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of Language and Literature, Faculty of Education in Vranje, State University of Nis, Republic of Serbia

Федеральный научно-исследовательский социологический центр РАН (Москва), Россия

Денич (Михаилович) Сунчица М., доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой языка и литературы Педагогического факультета во Вранье государственного Нишского университета, Республика Сербия

Жиров М.С., доктор педагогических наук, профессор кафедры искусства народного пения Белгородского государственного института искусств и культуры, Россия

Исаев И.Ф., доктор педагогических наук, профессор кафедры педагогики Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Капицын В.М., доктор политических наук, профессор кафедры сравнительной политологии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Россия

Кожемякин Е.А., доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой коммуникативистики, рекламы и связей с общественностью Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Короченский А.П., доктор филологических наук, профессор кафедры журналистики Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Липич Т.И., доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии и теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Майданский А.Д., доктор философских наук, профессор, кафедра философии и теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Максимович Г., доктор филологических наук, профессор философского факультета государственного Нишского университета, Республика Сербия

Маркович Д., доктор филологических наук, профессор кафедры русского языка и литературы философского факультета государственного Нишского университета, Республика Сербия

Микешина Л.А., доктор философских наук, профессор, Почетный профессор кафедры философии Московского педагогического государственного университета, Россия

Ойтinen Веса, доктор философии, профессор-исследователь, Хельсинкский университет – Александровский институт, Финляндская Республика

Окладникова Е.А., доктор исторических наук, профессор кафедры социологии и религиоведения, Российский государственный педагогический университет имени А.И. Герцена, Россия

Пенской В.В., доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры российской истории и документоведения Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Полонский А.В., доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой журналистики Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Порус В.Н., доктор философских наук, профессор Школы философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва, Россия

Романова А.П., доктор философских наук, профессор, Директор института исследований проблем юга России и Прикаспия; профессор кафедры культурологии Астраханского государственного университета, Россия

Фёдорова М.М., доктор политических наук, главный научный сотрудник, руководитель сектора истории политической философии Института философии Российской академии наук, Россия

Хамидов А.А., доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан

Харченко В.К., доктор филологических наук, профессор кафедры филологии историко-филологического факультета Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Чжу Цзяньган, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой филологического факультета Университета Сучжоу (провинция Цзянсу), Китайская Народная республика

Шаповалов В.А., доктор исторических наук, профессор кафедры российской истории и документоведения Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Шувакович У., доктор политических наук, профессор кафедры философии и социальных наук Педагогического факультета государственного Белградского университета, Республика Сербия

Щедрина Т.Г., доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского педагогического государственного университета, Россия

Юбара Анет, доктор философии, доцент Майнцского университета Иоганна Гутенберга (земля Рейнланд-Пфальц), Федеративная Республика Германия

Mikhail S. Shirov, Doctor of Education, Professor, Department of Folk Art, Belgorod State Institute of Arts and Culture, Russia

Ilya F. Isaev, Doctor of Education, Professor, Department of Pedagogy, Belgorod National Research University, Russia

Vladimir M. Kapitsyn, Doctor of Political Sciences, Professor of the Department of Comparative Political Science, Lomonosov Moscow State University, Russia

Eugene A. Kozhemyakin, Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Communication, Advertising and Public Relations, Belgorod National Research University, Russia

Alexander P. Korochensky, Doctor of Philology, Professor, Department of Journalism, Belgorod National Research University, Russia

Tamara I. Lipich, Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Theology, Belgorod National Research University, Russia

Andrey D. Maidansky, Doctor of Philosophy, Professor, the Department of Philosophy and Theology, Belgorod National Research University, Russia

Goran Maksimović, Doctor of Philology, Professor, Faculty of Philosophy, State University of Nis, Republic of Serbia

Dejan Marković, Ph.D., Professor, Department of Russian Language and Literature, Faculty of Philosophy, State University of Nis, Republic of Serbia

Lyudmila A. Mikeshina, Doctor of Philosophy, Professor, Emeritus Professor of the Department of Philosophy, Moscow State Pedagogical University, Russia

Vesa Oittinen, Doctor of philosophy, Professor, University of Helsinki (Aleksanteri Institute), Finland

Elena A. Okladnikova, Doctor of Historical Sciences, Professor, Department of Sociology and Religious Studies, Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg, Russia

Vitaly V. Penskoj, Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Russian History and Documentation, Belgorod National Research University, Russia

Andrey V. Polonskiy, Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of Journalism, Belgorod National Research University, Russia

Vladimir N. Porus, Doctor of Philosophy, Professor, School of Philosophy, National Research University "Higher School of Economics", Moscow, Russia

Anna P. Romanova, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute for the Study of Southern Russia and the Caspian; Professor of the Department of Cultural Studies, Astrakhan State University, Russia

Maria M. Fedorova, Doctor of Political Sciences, Head of the Department of History of Political Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Russia

Alexander A. Khamidov, Doctor of Philosophy, Professor, Senior Researcher, Institute of Philosophy, Political Science and Religious Science, Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan

Vera K. Kharchenko, Doctor of Philology, Professor, Department of Philology, Belgorod National Research University, Russia

Zhu Tsyangan, Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of Philology at the University of Suzhou, Jiangsu Province, People's Republic of China

Vladimir A. Shapovalov, Doctor of Historical Sciences, Professor, Department of Russian History and Documentation, Belgorod National Research University, Russia

Uros Suvakovic, Doctor of Political Sciences, Professor, Department of Philosophy and Social Sciences, Faculty of Education, State University of Belgrade, Republic of Serbia

Tatiana G. Shchedrina, Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy, Moscow State Pedagogical University, Russia

Annett Jubara, Doctor of Philosophy, Docent, The Johannes Gutenberg University of Mainz, Germany

СОДЕРЖАНИЕ

CONTENTS

ИССЛЕДОВАНИЯ	RESEARCHES
Финогентов В. Н. Принцип инфинитизма и принцип простоты: противостояние и взаимодополнительность 5	Finogentov V. N. The principle of infinitism and the principle of simplicity: confrontation and complementarity 5
Ополев П. В. Сложность в ракурсе онтологического поворота в современной антропологии 17	Opolev P. V. Complexity in the perspective of the ontological turn in modern anthropology 17
Пеньков В. Е. Математическое понимание (герменевтические аспекты образовательной деятельности) 29	Penkov V. E. Mathematical understanding (hermeneutic aspects of educational activities) 29
Михайлов И. А. Философия и психология в соревновании за статус фундаментальной науки 38	Mikhaylov I. A. Philosophy and psychology competing for the status of a fundamental science 38
Беляков М. А. К поискам общего основания многообразия подходов к изучению рефлексии в психологии 50	Belyakov M. A. In search of a common basis for the diversity of approaches to the study of reflection in psychology 50
Седанкина Т. Е. К проблеме реализации принципа семантической рациональности в теологических исследованиях 64	Sedankina T. E. The problem of implementing the principle of semantic rationality in theological research 64
Балахонский В. В., Стрельченко В. И., Балахонская Л. В. Фальсификация истории как онтолого- гносеологическая проблема 78	Balakhonsky V. V., Strelchenko V. I., Balakhonskaya L. V. Falsification of history as an ontological and epistemological problem 78
Чикаева Т. А. Эстетико-этатический патриотизм Н.В. Устрялова 90	Chikaeva T. A. N. V. Ustryalov's aesthetic ant etatist patriotism 90
Мельников В. Л. Рериховское наследие в кавказской культуре 100	Melnikov V. L. Roerich Heritage in Caucasian culture 100
Омаркожаева А. Н., Ярдякова И. В., Жунусова А. А. Перспективы развития сакрального туризма в Казахстане 114	Omarkozhayeva A. N., Yardyakova I. V., Zhunusova A. A. Prospects for the development of sacred tourism in Kazakhstan 114

РАЗНОЕ: СООБЩЕНИЯ, ДИСКУССИИ, РЕЦЕНЗИИ	MISCELLANEOUS: MESSAGES, DISCUSSIONS, REVIEWS
Ильин А. А. Значение эволюционных концепций в биологии для формирования эволюционно-экологического мышления 127	Ilyin A. A. The Significance of Evolutionary Concepts in Biology for the Formation of Evolutionary and Ecological Thinking 127
Селюков С. А. Трансформации «традиционной повседневности» в парадигме современной трансгрессивной культуры 134	Selyukov S. A. Transformations of 'traditional everyday life' in the paradigm of modern transgressive culture 134
Иванова М. В. Влияние идей русского космизма на становление и развитие научно-технической элиты ракетостроения и космонавтики 145	Ivanova M. V. Influence of ideas of Russian cosmism on formation and development of scientific and technical elite of rocket engineering and cosmonautics 145
Ваганова Е. Н. Кофейня как культурный символ Вены 152	Vaganova E. N. Coffeehouse as a cultural symbol of Vienna 152

ИССЛЕДОВАНИЯ RESEARCHES

УДК 125; 165

DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-0-1

Финогентов В. Н.

**Принцип инфинитизма и принцип простоты:
противостояние и взаимодополнительность**

Орловский государственный аграрный университет им. Н.В. Парахина,
ул. Генерала Родина, д. 69, г. Орёл, 302019, Российская Федерация;
v_fin@mail.ru

Аннотация. В статье анализируются взаимоотношения принципа инфинитизма, утверждающего многообразную бесконечность (неисчерпаемость) универсума, и принципа простоты, который провозглашает, что универсум в некотором смысле прост или, как минимум, поддается достаточно простому описанию и объяснению. В статье показано, что онтологическое истолкование принципа простоты, то есть предположение о том, что действительность (универсум) является в том или ином смысле простым, диаметрально противоположно принципу инфинитизма. Показано также, что гносеологическое истолкование принципа простоты состоит в предположении, в соответствии с которым научно (философски) познаваемый фрагмент универсума, несмотря на его бесконечную сложность, может быть более или менее адекватно описан и объяснен с помощью относительно простых теоретических моделей. Наконец, продемонстрировано, что принцип простоты в его гносеологическом истолковании повсеместно присутствует в специально-научном и в философском познании и является основной эффективной познавательной стратегией. Такая стратегия реализуется, прежде всего, с помощью процедур редукции и абстрагирования, суть которых состоит в преобразовании познаваемого, бесконечно сложного, фрагмента универсума в относительно простой предмет специально-научного или философского познания.

Ключевые слова: принцип инфинитизма; принцип простоты; универсум; гносеологическая скромность; редукция; абстрагирование

Для цитирования: Финогентов В.Н. Принцип инфинитизма и принцип простоты: противостояние и взаимодополнительность // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2024. Т. 10. № 2. С. 5-16. DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-0-1

V. N. Finogentov

**The principle of infinitism and the principle of simplicity:
confrontation and complementarity**

N.V. Parakhin Orel State Agrarian University,
69 General Rodin St., Orel, 302019, Russian Federation; v_fin@mail.ru

Abstract. The article analyzes the relationship between the principle of infinitism, which asserts the manifold infinity (inexhaustibility) of the universe, and the principle of simplicity, which proclaims that the universe is in some sense simple or, at least, amenable to a fairly simple description and explanation. The article shows that the ontological interpretation of the principle of simplicity, that is, the assumption that reality (the universe) is simple in one sense or another, is diametrically opposed to the principle of infinitism. It is also shown that the epistemological interpretation of the principle of simplicity consists in the assumption that a scientifically (philosophically) cognizable fragment of the universe, despite its infinite complexity, can be more or less adequately described and explained using relatively simple theoretical models. Finally, it is demonstrated that the principle of simplicity in its epistemological interpretation is ubiquitous in special scientific and philosophical cognition and is the basis of an effective cognitive strategy. Such a strategy is implemented primarily through the procedures of reduction and abstraction, the essence of which is to transform a cognizable, infinitely complex fragment of the universe into a relatively simple subject of special scientific or philosophical cognition.

Keywords: the principle of infinitism; the principle of simplicity; the universe; epistemological modesty; reduction; abstraction

For citation: Finogentov V. N. (2024), “The principle of infinitism and the principle of simplicity: confrontation and complementarity”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, 10 (2), 5-16, DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-0-1

В этой статье я размышляю над тем, как взаимодействуют друг с другом в практике научного и философского познания два указанных в названии методологических принципа. С одной стороны, это принцип инфинитизма, то есть представление о том, что каждый фрагмент универсума бесконечно сложен. С другой стороны, это весьма популярный в философии и в науке принцип простоты. Как известно, этот принцип утверждает, что действительность (универсум) в некотором смысле проста или, по крайней мере, что она поддается достаточно простому описанию и объяснению (см. об этом: Макфадден, 2023; Мамчур, Овчинников, Уемов, 1989; Порус, 2010). Дело в том, что, на первый взгляд, эти два принципа диаметрально противоположны по своему содержанию и поэтому исключают друг друга. Как будет показано ниже, на самом деле соотношение этих принципов отнюдь не так однозначно: они находятся не только в отношениях противостояния, но также и дополняют друг друга, проникают друг в друга.

Прежде чем начать обсуждение соотношения указанных принципов, необходимо, хотя бы в общих чертах, представить сами эти принципы. Это тем более необходимо, что интересующие нас принципы неоднозначно и недостаточно отчетливо понимаются многими исследователями.

1. Принцип инфинитизма как фундаментальный онтологический принцип

Итак, принцип инфинитизма (от латинского *infinitus* – «бесконечный, неопределенный») – это в первую очередь фундаментальный онтологический принцип. Другими словами, он фиксирует важнейшую объективную характеристику бытия универсума, а именно его многообразную бесконечность (неисчерпаемость). Формулировка «многообразная бесконечность (неисчерпаемость) универсума» указывает на то, что универсум бесконечен не только в каком-то одном отношении, например, в пространственном, но и во многих других (темпоральном, структурном, номологическом и т. п.), в том числе неизвестных нам,

отношениях. Эта формулировка указывает и на то, что универсум бесконечен количественно и качественно, бесконечен «вширь» и «вглубь» и т. д. Отмечу, что принцип инфинитизма, разумеется, является философской гипотезой, которую невозможно строго доказать, но можно разнообразно и достаточно убедительно обосновать (см.: Финогентов, 2023: 184-199).

Причем, как уже сказано, таким – многообразно бесконечным и, следовательно, бесконечно сложным – является не только «весь» универсум, но и каждый его фрагмент. Здесь ситуация, можно сказать, аналогичная ситуации в теории бесконечных множеств, развитой в свое время Г. Кантором. Как известно, по Кантору, бесконечное множество – это множество, равносильное некоторому своему подмножеству (см.: Кантор, 1985). Из этого определения однозначно следует, что такое подмножество также является бесконечным. Таким образом, между самим этим множеством и соответствующим его подмножеством имеет место определенная симметрия: и само множество, и соответствующее его подмножество являются бесконечными. Следовательно, мы можем предположить, что в нашем случае между многообразно бесконечным универсумом и разнообразными его фрагментами также имеет место аналогичная симметрия. Иначе говоря, логичным представляется предположение, согласно которому многообразно бесконечным является всякий фрагмент многообразно бесконечного универсума. Речь идет о любом фрагменте, «вырезанном» из такого универсума познавательным интересом исследователя в качестве объекта специально-научного или философского познания. Бесконечная сложность всякого такого фрагмента универсума подразумевает, во-первых, существование бесконечного числа его многообразных составляющих, во-вторых, наличие бесконечного числа

связей между этими составляющими, в-третьих, существование бесконечного числа связей этих составляющих с другими фрагментами универсума, наконец, в-четвертых, бесконечное многообразие процессов, осуществляемых различными уровнями бытия этого фрагмента¹.

В рассматриваемом плане обсуждаемый принцип (принцип инфинитизма) лежит в основе соответствующей, очень интересной и, прямо скажем, непривычной онтологии (см. подробнее: Финогентов, 2020).

В частности, эта онтология утверждает, что неисчерпаемый универсум не является целостностью. Эта онтология утверждает также, что такой универсум не осуществляет некий глобальный процесс, например, процесс развития. Все процессы и вообще все определенности в нем носят сугубо локальный характер. Правда, степени их локальности могут значительно отличаться друг от друга, в том числе они могут иметь поистине вселенские масштабы.

В связи со сказанным непременно следует подчеркнуть, что философское понятие «универсум» неверно излишне сблизать и тем более отождествлять со специально-научным понятием «Вселенная», которым оперирует космология. Соответственно, Вселенная космологов – это фрагмент неисчерпаемого универсума, «вырезанный» познавательным интересом космологов и, более того, уже «обработанный» с помощью познавательных (теоретических и эмпирических) средств, применяемых в космологии, и превращенный тем самым в предмет, изучаемый космологией. В этом контексте следует понимать позицию многих космологов, которые, работая в рамках наиболее авторитетной в современной науке модели «горячей Вселенной», исходят из того, что на ранних стадиях эволюции Вселенная была простой (по своей структуре и составу) и усложнялась только в ходе своей эволюции. В соответствии с

¹ О различных аспектах содержания понятия сложности см. также: (Черникова, 2013) и (Ополев, 2014).

такой точкой зрения, усложнение Вселенной проявилось в том числе в появлении в ней новых структурных уровней: химических, биологических и социокультурных структур (см., например: Грин, 2021: 93; и др.). Все это очень интересно и важно, но относится именно к такому предмету специально-научного (космологического) познания, каким является Вселенная.

В противоположность этому принцип инфинитизма говорит об универсуме как о предмете онтологии. Этот принцип, повторю, утверждает, что универсум всегда многообразно бесконечен. Иначе говоря, в общем плане неисчерпаемый универсум не упрощается и не усложняется. Но упомянутые выше (всегда локальные) процессы, свойственные ему, могут быть также процессами усложнения определенного типа и процессами упрощения определенного типа. Другими словами, такие (всегда локальные) процессы могут в определенном отношении усложнить или упростить некоторый фрагмент универсума, но при этом данный фрагмент все равно останется бесконечно сложным во многих других отношениях, в том числе во многих неизвестных нам отношениях. С такой точки зрения, эволюция Вселенной, описываемая современной космологией, это тоже совокупность локальных процессов, конечно, различной степени локальности. Причем некоторые из этих процессов имеют характер упрощения (в определенном отношении), другие – характер усложнения (в определенном отношении).

2. Гносеологическая (методологическая) проекция принципа инфинитизма: «гносеологическая скромность»

Таким образом, принятие этого фундаментального онтологического принципа (принципа инфинитизма) ведет ко многим значимым последствиям для философии и науки. В контексте данной статьи особенно важно подчеркнуть, что из него вытекают весьма серьезные гносеологические и методологические следствия. Речь, в частности, идет о том, что в своих предшествующих

работах я назвал «гносеологической скромностью» (см.: Финогентов, 2020: 226-244; Финогентов, 2023: 143-156). Гносеологическая скромность – это такая теоретико-познавательная позиция, в соответствии с которой на всякой, даже самой продвинутой, стадии познания многообразно бесконечного универсума мы (человечество) знаем и будем знать в определенной мере только конечную его часть. Вся остальная часть такого универсума, очевидно, всегда многообразно бесконечная, на любой стадии познания, в соответствии с такой позицией, останется для нас неизвестной. Сказанное в полной мере справедливо не только по отношению ко всему универсуму, но также и по отношению к каждому его фрагменту, поскольку, как уже отмечено, всякий его фрагмент также является неисчерпаемым.

Познакомившись с вышесказанным, внимательный читатель может заподозрить автора статьи в своего рода агностицизме, в частности в определенном варианте кантианства. В самом деле, такой читатель может сказать автору: только что описанный вами многообразно бесконечный универсум, и даже каждый его – бесконечно сложный – фрагмент очень уж напоминают кантовский мир «вещей самих по себе».

Я полагаю, что в действительности в позиции «гносеологической скромности» никакого агностицизма нет и что аналогия между многообразно бесконечным универсумом и кантовским миром «вещей самих по себе» является очень отдаленной. Аналогия эта состоит только в том, что субъект познания и по отношению к познанию многообразно бесконечного универсума, и по отношению к познанию мира «вещей самих по себе» должен заранее признать некоторую форму недостижимости «полного и окончательного» знания о них. Действительно, о мире «вещей самих по себе», по Канту, мы знаем только то, что этот мир существует и воздействует на нашу познавательную способность. Больше ничего (в принципе!) мы об этом мире узнать не можем. И. Кант писал в связи с этим: «Каковы

вещи сами по себе (безотносительно к представлениям, через которые они воздействуют на нас), это целиком находится за пределами нашего познания» (Кант, 1994: 154). С другой стороны, как уже отмечено, мы знаем, и будем знать на любой будущей стадии познания с определенной степенью полноты и точности всего лишь конечную часть многообразно бесконечного универсума – только в этом подчеркивании принципиальной недостижимости полноты знания по отношению к миру «вещей самих по себе» и по отношению к неисчерпаемому универсуму и состоит указанная аналогия. В остальном ситуация с возможностями познания многообразно бесконечного универсума кардинально отличается от ситуации с возможностями познания мира «вещей самих по себе».

Как уже сказано, И. Кант решительно и навсегда отрицает всякую возможность познания мира «вещей самих по себе», апеллируя при этом в первую очередь к природе самого процесса познания. А именно: наши представления, полагает он, не соединяют нас с миром «вещей самих по себе», а отделяют нас от этого мира.

Установка «гносеологической скромности» говорит совсем другое. Она утверждает, что человек соединен с многообразно бесконечным универсумом множеством каналов. Более того, она утверждает, что человек – это, по сути, особенный фрагмент такого универсума. Главная особенность этого фрагмента в обсуждаемом плане состоит в том, что в нем универсум «открывается» сам себе. Эта, конечно, всегда ограниченная «открытость» универсума самому себе достигается через человеческое познание универсума. Так что для человеческого познания многообразно бесконечного универсума нет никаких принципиальных границ. Иначе говоря, мы – люди – постоянно познаем многообразно бесконечный универсум и получаем в ходе развития человеческого познания все новые знания о нем. Об этом более чем убедительно свидетельствуют в частности колоссальные достижения научного познания. То

есть установка «гносеологической скромности» отнюдь не отрицает прогресса в познании такого универсума. Она утверждает только, что этот прогресс никогда не приведет нас к полному и окончательному познанию многообразно бесконечного универсума. Другими словами, позиция «гносеологической скромности» вытекает не из особенностей человеческого познания, а из природы универсума, из его неисчерпаемости (см. подробнее: Финогентов, 2020).

Кстати, из установки «гносеологической скромности» вытекает также вполне определенный императив, которым, как я полагаю, человечество всегда должно руководствоваться в своей практической деятельности. Действительно, как уже подчеркивалось, эта гносеологическая установка говорит нам, что мы живем, и всегда будем жить в универсуме, по большей части нам неизвестном. Отсюда следует, что каждый фрагмент универсума всегда содержит неизвестный нам бесконечный «остаток». И поэтому каждый фрагмент универсума в любой момент может преподнести нам сюрприз, в том числе неприятный, – ведь мы почти не знаем этот фрагмент универсума! Поэтому наша практическая деятельность, всегда направленная на преобразование какого-либо фрагмента универсума, всегда и в любой области рискованна. Дело в том, что она всегда может привести нас к совершенно неожиданным результатам. Это говорит о том, что мы должны как можно скорее избавляться от торопливости и самоуверенности во всех сферах нашей предметно-преобразующей деятельности.

Уже сейчас можно предположить, что именно с только что указанной – гносеологической и методологической – проекцией принципа инфинитизма и следует связывать более или менее непосредственно принцип простоты.

3. Онтологическое содержание принципа простоты

Уже отмечено, что принцип простоты, в отличие от принципа инфинитизма, является преимущественно гносео-

логическим (и методологическим) принципом. Правда, во многих его интерпретациях присутствует и некоторое онтологическое содержание. Дело здесь, во-первых, в том, что между онтологией и гносеологией нет непреодолимой пропасти: они многообразно проникают друга в друга. Это их взаимопроникновение, разумеется, дает о себе знать и в содержании принципа простоты. Понятно, что в этом плане онтологические моменты присутствуют в принципе простоты опосредованно. Во-вторых, в принципе простоты могут в явном виде присутствовать некие предположения о природе самой действительности. Суть этих предположений состоит в том, что сама действительность является в некотором смысле простой. Очевидно, что предположения такого рода напрямую противостоят принципу инфинитизма. Следовательно, именно такие – наполненные явно выраженным онтологическим содержанием – интерпретации принципа простоты состоят с принципом инфинитизма в отношениях взаимоисключения, о которых сказано во вводной части данной статьи.

Так, например, до сих пор в науке и в философии остается распространенным пифагорейский подход. Сторонники этого подхода убеждены в том, что сама действительность (сам универсум) представляет собой определенную – «достаточно простую» – математическую структуру. Такую – пифагорейскую – позицию отстаивали и отстаивают многие выдающиеся мыслители. Так, А. Эйнштейн писал в связи с этим: «Природа представляет собой реализацию простейших математически мыслимых элементов» (Эйнштейн, 1967: 184). Ему вторит известный нынешний космолог М. Тегмарк: «Наша физическая реальность является математической структурой» (Тегмарк, 2017: 392). Здесь можно было бы привести немало аналогичных высказываний. Соответственно, в рамках такого подхода для описания и объяснения действительности достаточно найти или построить подходящий и в некотором смысле простой математический аппарат.

Ничуть не отрицая познавательной и эвристической мощи математических моделей в науке, замечу, что это все-таки именно модели, которые сконструированы исследователями для решения определенных познавательных задач. И их, так сказать, «прямолинейная» онтологизация как минимум некорректна. На мой взгляд, тем более некорректно в такой степени упрощать действительность, отождествляя ее с некоторой, пусть даже весьма сложной, математической структурой. Эта некорректность, в конце концов, убедительно демонстрируется и историей науки. Действительно, история науки, история физики в частности, показывает, как на смену одной математической модели некоторого фрагмента действительности приходит другая ее математическая модель, потом третья математическая модель и т. д.

Аналогично, на мой взгляд, дело обстоит с подходом, сторонники которого с самого начала предполагают рациональное устройство действительности. С такой точки зрения, универсум создан или построен в соответствии с определенным планом (в соответствии с «разумным» замыслом и т. п.). Здесь достаточно вспомнить панлогизм Г. Гегеля. Для Гегеля, как известно, действительность («всё») есть «сам себя познающий разум». Гегель убежден в том, что «логические мысли представляют собой в-себе-и-для-себя-сущую основу всего». Поэтому логика у него «занимает место онтологии» (Гегель, 1998: 47). Соответственно, в рамках такого подхода задача исследователя (представителя фундаментальной науки или философии) сводится к тому, чтобы раскрыть этот рациональный план (замысел) рациональными – достаточно простыми – методами и средствами.

Опять-таки, ничуть не преуменьшая роли разума в познании, следует указать на поспешность и недостаточную обоснованность предположения о рациональном устройстве универсума. Можно сказать, что сторонники всех вариантов предположения о том, что сама действительность яв-

ляется в некотором смысле простой, в частности рационально устроенной, оптимистически выдают желаемое ими за действительное. Совсем не случайно такого рода рационалистические воззрения, по сути, сближаются с воззрениями теистическими. Показательны в этом плане убеждения А. Эйнштейна, который неоднократно говорил о себе как о «глубоко религиозном человеке». Конечно, Эйнштейн был очень далек от традиционной религиозности, от иудаизма и от христианства в частности. Его религиозность совсем иная. Характеризуя ее, он писал: «Основой всей научной работы служит убеждение, что мир представляет собой упорядоченную и познаваемую сущность». «Это убеждение, – полагал великий физик, – зиждется на религиозном чувстве» (Эйнштейн, 1967: 142). Более внимательный и глубокий анализ показывает, что рационалисты такого рода исходят из осознаваемой или не осознаваемой ими гипотезы, согласно которой сам универсум является конечным. В лучшем случае они исходят из гипотезы, согласно которой универсум является бесконечным только в очень узком смысле, в том смысле, что ему, универсуму, свойственна только так называемая алгоритмизированная бесконечность (см. подробнее: Финогентов, 2020: 26-31). Иными словами, они осознанно или неосознанно исходят из принципа, противоположного принципу инфинитизма: из принципа финитизма.

Я полагаю, что принятие той или иной формы предположения о конечности универсума ведет к тому, что универсум становится скучным, неспособным к производству инноваций, несамодостаточным, а многие фундаментальные философские проблемы (проблема случайности, проблема свободы, проблема творчества...) становятся в принципе неразрешимыми (см. подробнее: Финогентов, 2020). Поэтому далее я буду исходить из предположения справедливости принципа инфинитизма. И именно с ним я буду сопоставлять далее принцип простоты.

4. Гносеологическое содержание принципа простоты

Итак, в принципе простоты вполне могут быть представлены те или иные онтологические моменты, но, тем не менее, в нем, несомненно, доминируют именно теоретико-познавательные компоненты. В этом параграфе обсуждается именно гносеологическое содержание данного принципа.

В контексте нашей статьи гносеологическое содержание принципа простоты может быть выражено следующим образом: познаваемый фрагмент универсума, несмотря на его объективную бесконечную сложность, может быть в известной, всегда ограниченной, мере описан и объяснен достаточно простыми философскими или научными конструкциями. И исследователи должны, в соответствии с этим принципом, стремиться к самому простому из различных, но в равной степени адекватных, описаний и объяснений этого фрагмента универсума. Очевидно, что такая формулировка принципа простоты предполагает отчетливое осознание руководствующимся данным принципом субъектом неполноты и неточности таких – «достаточно простых» – описаний и объяснений соответствующего, всегда многообразно бесконечного, фрагмента универсума. Таким образом, здесь мы имеем дело с некоторым синтезом обсуждаемых принципов. Действительно, с одной стороны, здесь налицо признание неисчерпаемости изучаемого фрагмента универсума. С другой стороны, налицо также признание того, что этот фрагмент может быть более или менее адекватно описан и объяснен с помощью достаточно простых теоретических конструкций.

Важно подчеркнуть, что синтез такого рода дает возможность на каждой ступени научного и философского познания неисчерпаемого универсума формировать эффективную познавательную стратегию. Такая стратегия позволяет избежать гносеологического пессимизма, в который нас

легко может ввергнуть принцип инфинитизма. Эта стратегия позволяет также избежать излишне оптимистической гносеологической позиции, диктуемой принятием той или иной «онтологической версии» принципа простоты. Эта стратегия, иначе говоря, позволяет нам оставаться на трезвой и прагматической позиции, на позиции гносеологического реализма.

Разумеется, здесь совершенно необходимо разъяснение того, что выше было зафиксировано выражением «достаточно простые философские и научные конструкции». На текущем, можно сказать, предварительном, этапе обсуждения рассматриваемого принципа это выражение можно пояснить так. «Достаточно простые философские и научные конструкции» – это такие конструкции (философские концепции или научные теории), которые характеризуются двумя взаимосвязанными моментами. Во-первых, они характеризуются тем, что в их основе лежит система конечного и в некотором смысле минимального числа отчетливо сформулированных исходных положений. Так, например, хорошо известно, что в основе частной теории относительности лежат всего два принципа: принцип относительности и принцип постоянства скорости света. Соответственно, в основе общей теории относительности – принцип эквивалентности и принцип общей ковариантности. Современная космология, построенная на фундаменте общей теории относительности, исходит из принципа, согласно которому Вселенная однородна и изотропна в больших масштабах. Одна из первых научных теорий – Евклидова геометрия – построена на основе пяти аксиом. И так далее. Во-вторых, такие теоретические конструкции включают в себя вполне обозримое (конечное) множество утверждений и следствий, рационально выстроенное на фундаменте упомянутых исходных положений, в частности – дедуцированное из них.

При этом в духе принятой нами позиции гносеологической скромности, вытека-

ющей, как уже сказано, из принципа инфинитизма, мы непременно должны помнить о том, что за пределами описательных и объяснительных возможностей таких – «достаточно простых» – теоретических конструкций всегда будет находиться бесконечно сложный остаток изучаемого фрагмента универсума. Соответственно, чтобы описать и объяснить этот «бесконечно сложный остаток» более полно и глубоко, нам придется от уже имеющихся, «достаточно простых», теоретических конструкций перейти к новым, как правило, более сложным теоретическим конструкциям. Понятно, что и эти – новые, более сложные – теоретические конструкции тоже будут «достаточно просты» в свете того, что объект их описания и объяснения (изучаемый фрагмент универсума) всегда бесконечно сложен. И так далее. Здесь очень важно иметь в виду, что последовательность сменяющих друг друга теоретических конструкций не сводится к некому гносеологическому идеалу, то есть не приближается к некому полному и точному описанию соответствующего фрагмента универсума. Иначе говоря, за пределами описательных и объяснительных возможностей любой теоретической конструкции из этой последовательности остается уже неоднократно упомянутый бесконечно сложный «остаток» изучаемого фрагмента универсума.

Таким образом, принцип простоты лежит в основе убеждения, согласно которому интересующий нас фрагмент универсума, несмотря на свою бесконечную сложность, при затрате соответствующих познавательных усилий может быть «схвачен», то есть достаточно адекватно описан и объяснен доступными нам на данной стадии познания средствами специально-научного и (или) философского познания.

5. Некоторые способы реализации принципа простоты в познании

Можно сказать, что так понимаемый, то есть гносеологически толкуемый, принцип простоты постоянно присутствует и в

научном, и в философском познании, что этот принцип во многом определяет, конституирует эти виды познания. Причем происходит это во многом стихийно. А именно через использование исследователями очень мощных и широко распространенных и в науке, и в философии методов и средств познания. Все эти методы и средства подразумевают тот или иной вид упрощения познаваемых, бесконечно сложных, фрагментов универсума. Речь идет здесь в частности о различных видах моделирования, а также о методах абстрагирования и редукции.

В чисто иллюстративных целях уделю здесь некоторое внимание процедурам редукции и абстрагирования.

Так, хорошо известно, что стратегия редукционизма всегда предполагает некоторую форму сведения чего-то сложного к чему-то (относительно) простому. В контексте данной статьи речь, конечно, следует вести об особом виде редукции: о сведении познаваемого, всегда бесконечно сложного, фрагмента универсума к относительно простой его теоретической модели.

Образцовым примером редукционизма является механицизм, утверждавший, как известно, что любой, сколь угодно сложный, объект может быть достаточно адекватно описан и объяснен с помощью понятий и законов классической механики. Несомненно, что механицизм правомерно рассматривать также в качестве выдающегося примера торжества принципа простоты в науке и философии. Действительно, долгое время казалось, что механицизм демонстрирует возможность успешного описания и объяснения сложного (различных природных систем, разных фрагментов действительности) с помощью достаточно простой научной теории (классической механики).

Конечно, ограниченность познавательных возможностей механицизма уже давно и надежно установлена. Но стратегия редукционизма никуда из науки, да и из философии, не ушла и, наверное, не уйдет. По

мере развития науки и философии меняются только формы редукционизма. Так, на смену механицизму пришел физикализм, в соответствии с которым все многообразие процессов (химических, биологических, психических, социальных) в принципе можно описать и объяснить с помощью понятий и законов физики. До сих пор и в науке и в философии широко распространен натурализм, сторонники которого предполагают, что социокультурную жизнь человека и общества, в частности все нравственные и религиозные феномены, можно понять и объяснить, оперируя биологическими категориями. И так далее.

В общем-то, в самой стратегии редукционизма нет ничего порочного. Это – мощная познавательная и методологическая стратегия. У нее очень много достижений и в науке, и в философии. Я уверен, что и в будущем эта стратегия совсем нередко будет демонстрировать свою эффективность. Другое дело, что, применяя эту стратегию, мы всегда должны помнить о ее принципиальной ограниченности.

А именно: в полной мере свести, то есть редуцировать, один предмет (обозначим его буквой А) к другому предмету (обозначим его буквой Б) можно только в том случае, если эти предметы однородны (гомогенны). Иными словами, указанная редукция осуществима, только если предметы А и Б одинаковы по сложности, если они принадлежат к одному и тому же роду, уровню бытия сложности. Например, одну механическую систему определенного уровня сложности, как правило, удается свести к другой механической системе аналогичного уровня сложности. Если же предметы А и Б принадлежат к разным родам, уровням бытия, тогда непременно является познавательная (в частности описательная, объяснительная) ограниченность редукционистского подхода. Так, например, если мы попытаемся некоторую биологическую систему (А) редуцировать к механической системе (Б), то мы поймем эту биологическую систему лишь в той мере, в какой она является механической.

Таким образом, «надмеханические», в частности собственно биологические, свойства и качества изучаемой биологической системы (А) останутся в рамках такого подхода «не схваченными» (не описанными, не объясненными). Аналогично дело обстоит во всех случаях подобного рода. То есть нас обязательно постигнет неудача, если мы будем пытаться редуцировать биологические процессы к физическим, социокультурные процессы – к процессам биологическим и т. п.

Это не значит, конечно, что такая («гетерогенная») редукция не сработала и полностью безрезультатна в познавательном плане. Даже такая редукция, будучи в целом безуспешной в решении главной задачи, задачи описания и объяснения системы А с точки зрения теории, описывающей и объясняющей систему Б, может быть полезной. Во-первых, такая – гетерогенная – редукция способна более определенно установить специфические, собственные (биологические, в данном случае) свойства более сложной системы (А). Во-вторых, стратегическая неудача такой редукции нацеливает исследователя на выявление «посредствующих звеньев», то есть на поиск таких уровней бытия (В, Г и т. д.) и их описаний, которые в том или ином смысле соединяют предметы А и Б. Если выявление такого рода «посредствующих звеньев» удастся, то возможно новое применение редукционистской стратегии, например, попытка сведения предмета А к предмету В.

Возвращаясь к главной теме статьи, отмечу еще раз, что принцип простоты в данном случае заявляет о себе в уже указанной мысленной редукции изучаемого, всегда бесконечно сложного, фрагмента универсума к относительно простому предмету специально-научного или философского познания.

Аналогично дело обстоит и со стратегией абстрагирования. Хорошо известно, что процедура абстрагирования является, по сути, атрибутивной стороной научного и философского познания. Иначе говоря,

научное и философское познание без применения этой процедуры, можно сказать, невозможны. С ее помощью исследователь отвлекается от множества (в свете принципа инфинитизма – бесконечного множества) несущественных, как ему представляется в данной познавательной ситуации, свойств и отношений изучаемого им объекта. Таким образом, он превращает (бесконечно) сложный объект познания во вполне обозримый, можно сказать, – в относительно простой предмет познания. Как уже сказано, такая процедура является совершенно обычной и в научном, и в философском познании. Выражаясь языком данной статьи, можно сказать, что с помощью этой процедуры исследователь отсекает указанный выше бесконечно сложный «остаток» познаваемого им фрагмента многообразно бесконечного универсума и тем самым изготавливает из этого фрагмента конечный предмет познания. Только такой предмет познания он (исследователь) уже может описать и объяснить с помощью достаточно простых теоретических конструкций.

Необходимо еще раз подчеркнуть, что познавательные процедуры, кратко описанные выше (редукция, абстрагирование), должны использоваться исследователями, так сказать, «с крупницей соли». Другими словами, исследователи (и представители фундаментальной науки, и философы) всегда должны помнить, что в результате применения этих процедур получают такие модели изучаемых фрагментов универсума, в которых никак не фиксируется бесконечное множество свойств и отношений этих фрагментов. Здесь обязательно следует иметь в виду, что речь идет о принципиальном моменте: «расстояние» между бесконечной сложностью изучаемого фрагмента универсума и всегда конечной сложностью («относительной простотой») его теоретических моделей, создаваемых на пути применения процедур редукции, абстрагирования (и им подобных), в принципе непреодолимо. Иначе говоря, сложность любой теоретической модели познаваемого фрагмента универсума всегда конечна. Поэтому

последовательность генетически связанных друг с другом теоретических (специально-научных или философских) моделей этого фрагмента никогда не приведет к его абсолютно полному и точному описанию и объяснению. Соответственно, эта последовательность не приближает нас «асимптотически» к абсолютной истине.

Выводы

Подведем итоги проведенного выше соотношения принципа инфинитизма и принципа простоты.

1. Принцип инфинитизма является фундаментальным онтологическим принципом. Он утверждает многообразную бесконечность (неисчерпаемость) универсума, а также неисчерпаемость каждого фрагмента такого универсума.

2. Гносеологической (и методологической) проекцией принципа инфинитизма является позиция «гносеологической скромности». Суть этой позиции состоит в признании, что человечество на любой стадии познания знает и будет знать (в определенной мере) только конечную часть многообразно бесконечного универсума. Аналогичная формулировка справедлива и по отношению к познанию всякого фрагмента универсума.

3. Онтологическое истолкование принципа простоты, то есть предположение о том, что действительность (универсум) является в том или ином смысле простым, диаметрально противоположно принципу инфинитизма.

4. Гносеологическое (методологическое) истолкование принципа простоты состоит в предположении о том, что научно (философски) познаваемый фрагмент универсума, несмотря на его бесконечную сложность, может быть описан и объяснен (с определенной глубиной и точностью) с помощью относительно простых теоретических моделей.

5. Принцип простоты в его гносеологическом (методологическом) истолковании повсеместно присутствует в специально-научном и в философском познании

и является основой эффективной познавательной стратегии. В частности, такая стратегия реализуется с помощью процедур редукции и абстрагирования, суть которых состоит в преобразовании познаваемого, бесконечно сложного, фрагмента универсума в относительно простой предмет специально-научного или философского познания.

Литература

Гегель, Г.В.Ф. Наука логики. М.: Мысль, 1998. 1072 с.

Грин, Б. До конца времен: Сознание, материя и поиск смысла в меняющейся Вселенной / пер. с англ. Н. Лисовой. М.: Альпина нон-фикшн, 2021. 548 с.

Кант, И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 591 с.

Кантор, Г. Труды по теории множеств. М.: Наука, 1985. 431 с.

Макфадден, Дж. Жизнь проста: Как бритва Оккама освободила науку и стала ключом к познанию тайн Вселенной / перевод И.В. Никитиной. М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2023. 480 с.

Мамчур, Е.А., Овчинников, Н.Ф., Уемов, А.И. Принцип простоты и мера сложности. М.: Наука, 1989. 304 с.

Ополев, П.В. Логический принцип простоты в науках о сложности // Вестник Омского университета. 2014. № 4. С. 87-90.

Порус, В.Н. Простоты принцип // Новая философская энциклопедия. Т. 3. М.: Мысль, 2010. С. 369-370.

Тегмарк, М. Наша математическая Вселенная. В поисках фундаментальной природы реальности / пер. с англ. А. Сергеева. М.: АСТ: CORPUS, 2017. 592 с.

Финогентов, В.Н. Будущее: наше и не наше: Философская мозаика. Орел: Картуш, 2023. 300 с.

Финогентов, В.Н. К онтологии неисчерпаемого универсума. Орел: Картуш, 2020. 264 с.

Черникова, И.В. Онтология и эпистемология сложности // Гуманитарный вектор. 2013. № 2 (34). С. 91-97.

Эйнштейн, А. О методе теоретической физики // Эйнштейн, А. Собрание научных трудов: В 4 т. Т. 4. М.: Наука, 1967. С. 184.

Эйнштейн, А. О науке // Собрание научных трудов: В 4 т. Т. 4. М.: Наука, 1967. С. 142.

References

Cherinkova, I. V. (2013), "Ontology and epistemology of complexity", *Humanitarian Vector*, 2 (34), 91-97. Russia (in Russ.).

Einstein, A. (1967), "About science", *Sobranie nauchnykh trudov: V 4 t. T. 4* [Collection of scientific papers: In 4 vol. Vol. 4], Nauka, Moscow, Russia, 142 (in Russ.).

Einstein, A. (1967), "On the method of theoretical physics", *Sobranie nauchnykh trudov: V 4 t. T. 4* [Collection of scientific papers: In 4 vol. Vol. 4], Nauka, Moscow, Russia, 184 (in Russ.).

Finogentov, V. N. (2020), *K ontologii neischerpaemogo universuma* [Towards the ontology of the inexhaustible universe], Kartush, Orel, Russia (in Russ.).

Finogentov, V. N. (2023), *Budushchee: nashe i ne nashe: Filosofskaya mozaika* [The future: ours and not ours: A philosophical mosaic], Kartush, Orel, Russia (in Russ.).

Grin, B. (2021), *Do kontsa vremen: Soznanie, materiya i poisk smysla v menyayushchey-sya Vselennoy* [Until the End of Time: Consciousness, Matter and the Search for Meaning in a Changing Universe], Transl. by Lisova, N., Alpina non-fikshn, Moscow, Russia (in Russ.).

Hegel, G. W. F. (1998), *Nauka logiki* [The Science of Logic], Mysl, Moscow, Russia (in Russ.).

Kant, I. (1994), *Kritika chistogo razuma* [Criticism of pure reason], Mysl, Moscow, Russia (in Russ.).

Kantor, G. (1985), *Trudy po teorii mnozhestv* [Works on set theory], Nauka, Moscow, Russia (in Russ.).

Mamchur, E. A., Ovchinnikov, N. F. and Uyomov, A. I. (1989), *Printsip prostoty i mera slozhnosti* [The principle of simplicity and the measure of complexity], Nauka, Moscow, Russia (in Russ.).

McFadden, J. (2023) *Zhizn prosta: Kak britva Okkama osvobodila nauku i stala klyuchom k poznaniyu tayn Vselennoy* [Life is simple: How

Occam's razor freed science and became the key to understanding the mysteries of the universe], Transl. by Nikitina, I. V., KoLibri, Azbuka-Attikus, Moscow, Russia (in Russ.).

Opolev, P. V. (2014), "The logical principle of simplicity in the sciences of complexity", *Herold of Omsk University*, 4, 87-90 (in Russ.).

Porus, V. N. (2010), "Simplicity principle", *Novaya filosofskaya entsiklopediya. T. 3* [New Philosophical Encyclopedia. Vol. 3], Mysl, Moscow, Russia, 369-370 (in Russ.).

Tegmark, M. (2017), *Nasha matematicheskaya Vselennaya. V poiskakh fundamentalnoy prirody realnosti* [Our mathematical universe. In search of the fundamental nature of reality], Transl. by Sergeev, A., AST: CORPUS, Moscow, Russia (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Финогентов Валерий Николаевич, доктор философских наук, профессор кафедры истории, философии и русского языка, Орловский государственный аграрный университет им. Н.В. Парахина, ул. Генерала Родина, д. 69, г. Орёл, 302019, Российская Федерация; v_fin@mail.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Valery N. Finogentov, Doctor of Philosophy, Professor of the Department of History, Philosophy and Russian Language, N.V. Parakhin Orel State Agrarian University, 69 General Rodin St., Orel, 302019, Russian Federation; v_fin@mail.ru

УДК 141

DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-0-2

Ополев П. В.

**Сложность в ракурсе онтологического поворота
в современной антропологии**

Омский государственный технический университет,
пр. Мира, д. 11, г. Омск, 644050, Россия; *Pvo-sinergetica@rambler.ru*

Аннотация. В статье исследуются формы репрезентации идеи многообразия бытия, сложившиеся за пределами западноевропейской философии и науки. В работе представлен анализ предложенных Ф. Дескола, Э. Коном и Э.В. де Кастро реконструкций «индейских» онтологий, которые позиционируются как альтернативная западу «метафизика». Выстраиваемые в рамках антропологических реконструкций модели опираются на ряд онтологических допущений (мульти-натурализм, переспективизм, мультимодальность), которые рассмотрены как формы репрезентации многообразия. Автором исследованы границы децентрированной онтологии многообразия, особенности взаимосвязи объективной и субъективной сложности в мифологии индейских коллективов. В контексте описанных теоретических моделей сложность рассмотрена как реляционная, трансверсальная категория, релевантная для описания процессуальности сущего, многообразия человеческого опыта, взаимосвязи человека, общества и культуры. В статье также представлен сравнительный анализ представлений о многообразии, сложившийся в «индейской» метафизике и в направлениях современной философии («новые онтологии») и науки (синергетика).

Ключевые слова: антропокультурный подход; антропоцентризм; мульти-натурализм, переспективизм; природа; сложность; философская антропология

Для цитирования: Ополев П.В. Сложность в ракурсе онтологического поворота в современной антропологии // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2024. Т. 10. № 2. С. 17-28. DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-0-2

P. V. Opolev

**Complexity in the perspective of the ontological turn
in modern anthropology**

Omsk State Technical University,
11 Mira Ave., Omsk, 644050, Russian Federation; *Pvo-sinergetica@rambler.ru*

Abstract. The article examines the forms of representation of the idea of the diversity of being that have developed outside Western European philosophy and science. The paper presents an analysis of the proposed F. Descola, E. Cohn and E. V. de Castro reconstructions of “Indian” ontologies, which are positioned as an alternative to the West «metaphysics». The models constructed within the framework of anthropological reconstructions are based on a number of ontological assumptions (multi-naturalism, reinspectivism, multimodality), which are considered as forms of representation

of diversity. The author examines the boundaries of the decentered ontology of diversity, the peculiarities of the relationship between objective and subjective complexity in the mythology of Indian collectives. In the context of the described theoretical models, complexity is considered as a relational, transversal category relevant for describing the processuality of existence, the diversity of human experience, the relationship between man, society and culture. The article also presents a comparative analysis of the ideas of diversity that have developed in “Indian” metaphysics and in the directions of modern philosophy (“new ontologies”) and science (synergetics).

Keywords: anthropocultural approach; anthropocentrism; multi-naturalism, perspectivism; nature; complexity; philosophical anthropology

For citation: Opolev P. V. (2024), “Complexity in the perspective of the ontological turn in modern anthropology”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, 10 (2), 17-28, DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-0-2

Мир ощущается как нестабильный, ускользающий, запутанный именно в меру своей избыточной сложности, которая не может быть охвачена рамками единого общезначимого понимания. Такого рода познавательная тенденция порождает чувство тревоги и неопределенности как перед лицом настоящего, так и перед лицом грядущего. В современной науке и философии сложность достаточно часто оказывается «метафорой» онтологического многообразия и эпистемологической неопределенности. Если для классической западноевропейской философии и науки характерен интерес к простоте и упрощению (в форме методологического редукционизма, элементаризма), то современная философия и наука обращены к многообразию. Для современной философии формами репрезентации сложности являются образы ризомы, сети, запутанности. В науке интерес к сложности локализуется в категориях нестабильности, нелинейности, вариативности.

Понятие «сложность» имеет эвристическое значение для описания многообразия человеческого опыта. Полагаем, что опыт сложности является одним из значимых факторов развития философии и науки. В этом случае сложность должна быть рассмотрена как феномен культуры, не сводимый к западной рациональности. Признание неустранимого многообразия

мира и его несводимость к моделям, сложившимися в западной культуре, находят свое развитие и обоснование в рамках онтологического поворота в современной антропологии.

В работе мы обозначим формы репрезентации многообразия, складывающиеся в рамках антропологических проектов Ф. Десколы, Э. Кона, Э.В. Кастру. Работы данных авторов, с одной стороны, явились следствием глобальных полевых исследований, а с другой стороны, осознанием того, что западноевропейская рациональность ограничивает наши возможности в познании многообразия и не в полной мере релевантна процессуальности сущего. Высказывания Ф. Десколы, Э. Кона, Э.В. Кастру содержат концептуальные модели описания действительности, которые могут быть рассмотрены как альтернативы подходам к познанию многообразия, сложившимся в рамках современной науки и философии. Онтологический поворот в антропологии направлен на переосмысление «западной метафизики мультикультурализма-мононатурализма» (Bessire and Bond, 2014: 442). Источником этого переосмысления становится мифология, представленная в этнографических и этнологических исследованиях коренных народов, которые выступают как своего рода метафизические субъекты. Не вдаваясь в подробности про-

блемы взаимосвязи антропологии и философии, отметим, что антропология, этнография и этнология в рамках «онтологического поворота» перестают быть дескриптивными, выходят за границу описания культуры и быта коренных народов. Все это требует от антропологии онтологических допущений, через которые осуществляется реконструкция и концептуализация того, как устроен мир за пределами западной цивилизации. По мысли П. Скэффиша и Э.В. Кастру, «мы должны исследовать объекты, относящиеся к концептам других народов, чтобы показать, из чего сделан мир, в котором они живут» (Скэффиш, Кастру, 2022: 68). Можно сказать, что онтологический поворот порождает интерес к бытию в мире за пределами сложившейся метафизики и признает, что разные мировоззрения (и разные метафизики) – это не просто разные репрезентации одного и того же мира. В рамках обсуждаемой индийской «метафизики» сложность оказывается не абстрактным концептом, а феноменом культуры, живым и активным переживанием процессуальности бытия.

В настоящее время попытки концептуализации сложности в философии происходят в самых разных дискурсах, с выделением целого ряда подходов (агрегативного, системно-синергетического, умеренно-редукционистского, «сложностного», холистического (см. подробнее: Ополев, 2019)), субстанциональных и акцентентальных, объективных и субъективных характеристик сложности. Смещение научных и философских дискурсов в размышлении о сложности порождает причудливый калейдоскоп интерпретаций. При всем этом доминирующими подходами к сложности остаются агрегативный и системно-синергетический. В рамках агрегативного подхода сложность рассматривается как понятие, фиксирующее сосуществование элементов, свойств, отношений и связей как в действительности (объективная сложность), так и в нашем сознании (субъектив-

ная сложность). Синергетическая онтология в свою очередь предлагает осмысление сложности в контексте процессов системогенеза, эмерджентности и самоорганизации. Сложность оказывается заданной параметрами порядка, нелинейностью, системной активностью, которые также рассматриваются как своего рода меры сложности. В результате складывается впечатление, что сложность как объект изучения в своих разных репрезентациях является либо продуктом спекулятивной мысли современной западноевропейской философии, либо следствием развития постнеклассической научной рациональности. Вместе с тем, мы полагаем, что сложность была знакома человеку задолго до ее концептуализации в философском и научном знании и представляет собой вполне самостоятельный феномен культуры.

В познании идеи многообразия мы предлагаем опереться на слабо осмысленное антропокультурное измерение сложности. Под эпитетом «антропокультурный» мы будем понимать единство человека и природы, в котором преодолевается дихотомия естественного (природного) и искусственного (культурного). Антропокультурное измерение сложности указывает на взаимообусловленность и соразмерность характеристик человека, природы и культуры. Выделение антропокультурного измерения сложности обладает эвристической ценностью, поскольку позволяет решить ряд значимых задач, выходящих за пределы философского и научного дискурса в область трансдисциплинарных исследований. Во-первых, антропокультурный аспект сложности позволяет нам проследить формы репрезентации многообразия до ее концептуализации в рамках философии и науки. Во-вторых, антропокультурное измерение сложности указывает на диалектическое единство многообразия природы, человека и культуры. В-третьих, такого рода ракурс способствует переосмыслению границы между «человеческой» и «нечеловеческой» сложностью в

контексте процессов переосмысления установок классического антропоцентризма. В четвертых, антропокультурный подход к сложности может быть еще одним из аспектов деколонизации мышления, что позволяет переосмыслить сложившиеся подходы к сложности в широком социокультурном контексте и за пределами западноевропейской традиции.

Сложность видится нами как антропокультурный феномен, реконструкция которого предполагает обращение не только к философскому знанию или естественным наукам, но и к антропологическому дискурсу. Антропология имеет богатый материал, который показывает, что исторически продолжительное время человек включен в коммуникацию не только с себе подобными, но и с силами природы, духами и богами. По мысли М. Мосса, «Одной из первых групп существ, с которыми людям пришлось вступать в договоры и которые по природе своей были призваны участвовать в договорах, оказались духи мертвых и боги» (Мосс, 2011: 159). Очевидно, что раз речь идет о договоре, то каждая из его сторон должна быть его равноправным участником, что предполагает наличие субъектных взаимоотношений. Чем обмениваются духи и человек? – прежде всего «перспективами» – точками зрения, которые оказываются присущи разным онтологическим порядкам (Маничкин, 2021: 106). Такого рода методологический ракурс позволяет нам переосмыслить проблемы многообразия бытия и возможности для его познания. Процессуальность сущего в этом случае оказывается сетью взаимодействий, в которой онтологические характеристики открываются только в процессе коммуникации, обмена перспективами.

В современных исследованиях сложность чаще всего онтологизируется, рассматривается как способ понимания единообразия природы. Западноевропейская философия и наука исходят из того, что существует единый природный мир, который раскрывается во множестве его сложных

интерпретаций, сложившихся в рамках отдельных культур («мультикультурализм») и эпистемологических программ. Природа в этом случае превращается в своего рода фон. Такого рода «расколдовывание» (М. Вебер) природы «превращает» ее в концепт, человека – в господина сущего, а сложность – в абстракцию, которая характеризует невозможность субъекта познать «простую» природу. Констатация единообразия, простоты природы может быть рассмотрена как инструмент ее демифологизации. Мир одинаков для всех, а различия определяются многообразием эпистемологических программ.

В современной «новой онтологии» утверждается единство витальности человека и природы (Д. Беннет). Человек осмысляется как объект среди других объектов. Объектно-ориентированные онтологии позволяют переосмыслить связь человека и природы, снимая отношения соподчинения и иерархии. В рамках современных «плоских онтологий» (Г. Харман, Т. Мортон и др.) человек уравнивается в своем онтологическом статусе с любым другим объектом, превращается в актора (Б. Латур). Такого рода онтологический ракурс предполагает рассмотрение бытия как сети объектов, сборку, ассамбляж, результат совместной активности человека и природы, гетерогенное единство человеческих и нечеловеческих акторов, нелокализованных гиперобъектов. Данный подход, с одной стороны, позволяет выйти за границы конституируемой антропоцентрической свободы человека, как бы возвышающегося над бытием и навязывающего бытию свою волю, а с другой стороны, лишает человека ценности и значимости, побуждая его раствориться в природе, уподобиться «комPOSTной куче» (Г. Харуей).

В структурной антропологии сложность культуры определяется системой значений, знаково-символическим многообразием отражения паттернов мышления. Постструктурная антропология XXI века уделяет особое внимание гибким, можно

сказать, «нелинейным» связям, процессуальности сущего. В таких условиях граница между объектом и субъектом, природой и культурой становится относительной, классические бинарные оппозиции (материальное и идеальное, субъект и объект и др.) теряют свое значение, что порождает перманентное многообразие действительности, которая не может быть редуцирована до устойчивых признаков, характеристик и качеств. Идеи запутанности, смешения, расщепления, метафора корневища являются характерными и для философии постмодернизма. Размышляя об этнографических сюжетах, колдунах и оборотнях, Ж. Делез и Ф. Гваттари отмечают: «Волк, волки – это интенсивности, скорости, температуры, варибельные неразложимые дистанции. Это роение, волкование» (Делез, Гваттари, 2010: 55). Примечательно, что такого рода децентрированная онтология, исходящая из признания многообразия, мультимодальности тела и духа, обнаруживается за пределами западноевропейской метафизики и постнеклассической науки.

Признание перманентной сложности мира за пределами человеческого мира находит свое развитие в рамках моделей «онтологий» коренных народов, представленных в работах Ф. Дескола, Э. Кона и Э.В. де Кастру. Современная антропология инициирует «онтологический поворот», в котором не только переосмысляются задачи антропологии как науки, но и рефлексированы модели взаимосвязи природы, человека и культуры. Как замечает Д. Сивков, «в антропологическом дискурсе намечается попытка построить так называемые реляционные онтологии» (Сивков, 2022: 218). Это позволяет нам также рассмотреть сложность как реляционную категорию, которая раскрывается в отношениях между природой, человеком и культурой.

Вместе с тем возникает закономерный вопрос: насколько реконструкция «амазонской онтологии» (Кон, 2018: 16), «межвидовый» перспективизм и установка на «онтологический мультинатурализм» (Кон, 2018: 81) отражают особенности реально

существующих «индейских онтологий»? Зарубежные исследователи Л. Бессир и Д. Бонд справедливо отмечают, что такого рода «индейская онтология» оказывается завязанной на понятия, категории и оппозиции западной философии, которую в общем-то призвана переосмыслить. (Bessire and Bond, 2014: 443). Обращая внимание на подобного рода замечания, Э.В. де Кастру отмечает, что «этнографы – не фотографы, а художники-портретисты. Каждый портрет в той или иной степени представляет собой карикатуру, без какого-либо уничижительного смысла. Как мы знаем, зачастую правильная, нарочитая карикатура гораздо красноречивее передает “дух” (как бы невидимое подобие) изображенного человека, чем фотография» (Кастру, 2022: 189). Мы полагаем, что вряд ли можно обойтись без такого рода заимствований, поскольку объяснить природу многообразия, исходя исключительно из этнографических и мифологических сюжетов, не представляется возможным. Также невозможно обойтись и без онтологических допущений, которые принимают понятийную форму. Однако, утверждая различия между мировоззрением западной цивилизации и экваториальной Амазонии, не следует абсолютизировать и идеализировать. Антропологи, констатируя фундаментальные различия в мировоззрении, все же исходят из позиции онтологического тождества миров. Как подмечает П. Хейвуд, «никто не утверждает, что кубинские прорицатели или индейцы живут во вселенных, отличных от нашей собственной» (Heywood, 2017: 7).

Понятия «мультинатурализм» и «перспективизм» выступают в роли форм репрезентации сложности в антропологии Ф. Дескола, Э. Кона и Э.В. де Кастру. Человек оказывается сопричастен множественному миру нечеловеческих самостей, при этом сложность человеческого бытия оказывается соразмерна (но не тождественна) сложности «нечеловеческой» онтологии. Животные живут точно такой же социальной жизнью, как и люди, а лес – это простран-

ство не только природы, но и культуры. Обмен перспективами позволяет посмотреть на природу как на культуру и наоборот. Онтологическое допущение, что души у всех одинаковые, а тела разные, утверждает перманентную семиотическую сложность природной действительности, взаимопроникновение человеческого и нечеловеческого, объективного и субъективного. Как замечает А.В. Маслова, складывающаяся неантропология способствует расширению семиосферы не только за пределы цивилизации, но и человечества в целом (Маслова, 2023: 164). Обращение к представлениям других народов, попытка выстроить антропологию как сравнительную метафизику может быть рассмотрена как в контексте процессов деколонизации мышления, так и в качестве конструктивной возможности переосмыслить подходы к осмыслению многообразия в западноевропейской науке и философии.

Предлагаемые антропологами формы репрезентации множественности обнаруживают целый ряд системных качеств, сближаясь с установками холизма. Картина мира индейцев руна (которую описывает Э. Кон) или ачуара (описываемых Ф. Дескола) обладает цельностью, но логика этой цельности отличается от научной картины мира. Мир сложен как для ученого, так и для индейца, но ученый зачастую утверждает дуализм духа и тела, проводит непреходимую границу между сложностью природы и культуры. Ученый выстраивает свою познавательную деятельность в духе корреляционизма: существует возможность познать только корреляцию между мышлением и бытием (Мейясу, 2016: 11). Для ученого мир – это скорее мозаика, которую он как господин сущего последовательно складывает, отражая в ней результаты своей интеллектуальной деятельности. Для индейца значения и смыслы не являются окончательными, они достраиваются в процессе взаимодействия с вещами, которые могут являться как природой, так и культурой.

В рамках индейских «онтологий» любая реальность – это совокупность перспектив, которые принципиально не сводимы к одной общезначимой перспективе. М. Палечек и М. Рисьорд, рассуждая о перспективизме, отмечают: «Значение возникает из сети взаимодействий, и правильное понимание значения требует вхождения в эту сеть. Можно рассматривать перспективизм как форму релятивизма, но это релятивизм без репрезентаций и без несоизмеримости» (Palecek and Risjord, 2012: 21). Очевидно, что такого рода ракурс не является уникальным и оказывается характерным в той или иной форме для мифологии в целом. По мысли Э.В. де Кастру, «Миф, как универсальное место утечки перспективизма, говорит о таком состоянии бытия, в котором тела и имена, души и действия, я и другой проникают друг в друга, будучи погруженными в одну и ту же досубъективную или дообъективную среду» (Кастру, 2017: 66).

Наука отказывает природе в субъектности, осмысляя ее как претерпевающий объект. По мысли Ф. Дескола, «в механической революции XVII века мир все более и более превращается в машину, которую ученые легко могут разобрать на части, он уже не видится как сложное взаимодействие человеческих и нечеловеческих существ» (Дескола, 2012: 89). Сложность мира в науке зачастую определяется агрегативной совокупностью характеристик, количеством элементов и связей, в то время как сложность мира индейцев оказывается связанной с иерархией, многообразием переплетающихся перспектив, которые оказываются вплетены в повседневную жизнь человека. Как справедливо подмечают Е.В. Кучинов и Д.С. Шалагинов: «Таким образом, охота, как процесс поиска мяса, есть блуждание, которое умножается и концентрируется лесом, (пере)плетение мультивидовых траекторий, создающих его плотную, непрозрачную ткань. Лес как экзистенциальная путаница, где экзистенция понимается буквально: бытие вовне; именно в этом смысле вход в лес совпадает с выходом из себя, то есть вплетением себя

в экологическую анархию леса как гигантской ризомы» (Кучинов, Шалагинов, 2022: 126).

Отношения с миром принимают форму сетевого взаимодействия, в которой объективная сложность определяется субъективными переживаниями перспектив. Все становится общественным и культурным: в каждом индивиде лежит этическая ответственность за поддержание гомеостаза между культурой и природой. Как замечает Ф. Дескола: «Нельзя нарушать общее равновесие хрупкой системы; используя энергию, надо тут же восстанавливать ее при помощи различных ритуальных действий» (Дескола, 2012: 22). Необходимость соблюдать баланс рождает достаточно напряженное и насыщенное пространство коммуникаций. Схожую мысль озвучивает А.Ф. Лосев: «Нужно быть до последней степени близоруким в науке, даже просто слепым, чтобы не заметить, что миф есть (для мифического сознания, конечно) наивысшая по своей конкретности, максимально интенсивная и в величайшей мере напряженная реальность. Это не выдумка, но – наиболее яркая и самая подлинная действительность» (Лосев, 2001: 36).

В синергетике мир также можно рассмотреть как сложную самоорганизующуюся систему, тем самым предложив способ преодоления дихотомии природа-культура, наметив тенденцию создания децентрализованной онтологии, но в рамках постнеклассической научной рациональности. Природа, человек и культура представляют собой связанные, системные образования, которые могут быть описаны как разные способы бытия самоорганизующихся систем. Указанный подход дает нам представления о концептуальных формах репрезентации многообразия, математизации и формализации сложности. Однако такого рода подход оказывается всеобщ и универсален, предлагая нам только одну «перспективу» человека, возвышающегося над сущим. Для науки природа не является носителем перспектив, она является объектом. Сложность

мира в науке всеобща и необходима, рассматривается в контексте универсальной точки зрения, «перспективы», носителем которой является ученый или научное сообщество. Картина мира в этом случае хоть и не выглядит законченной и завершенной, но является гомогенной.

В моделях многообразия, которые использует современная наука, человек по-прежнему выступает как господин сущего. В «онтологии» индейцев все выглядит иначе. Как подмечает Э. Кон, «существует много разных природ – продуктов физического расположения разных видов существ, населяющих вселенную. Однако есть только одна культура – перспектива “я”, которую принимает любая самость, человеческая, равно как и нечеловеческая. Культура в этом смысле – это перспектива “я”. То есть с позиции своих “я” все существа видят разные природы, которые они населяют» (Кон, 2018: 228). Для индейцев действительность – это множество автономных точек зрения, при этом сложность не абстрактна, а вполне конкретна – это необходимость обмениваться «перспективами», включаться в коммуникацию не только с себе подобными, но и с другими, «нечеловеческими» самостями животных и растений. Каждый элемент природного и культурного многообразия может заключать в себе перспективу, которая достраивает онтологический порядок. Мир в этом случае выглядит гетерогенным, а сложность в этом отношении представляет собой категорию трансверсальную, реляционную и субъективную (так как все самости «видят себя личностями») (Кон, 2018: 287)). Позиция, согласно которой нет никакого отдельного человеческого мира, существующего за пределами этой «экологии самостей», сближается с позицией современной ассамбляжной онтологии, в которой человек сосуществует наравне с другим сущим, определяется количеством связей и интеракций.

В ряде современных эпистемологических программ (например, в рамках эволюционной эпистемологии, в энктивизме)

также предполагается изоморфизм человека и природы. В этом случае сложность мира как бы отражает сложность самого человека. В рамках «онтологии» индейцев общим состоянием людей и животных оказывается не «животность» человека, а вечность самой природы. Как подметил Э.В. де Кастру: «Если все может быть человеком, то ничто не является им четко и недвусмысленно» (Кастру, 2017: 165). Схожую мысль озвучивает и Ф. Дескола, утверждая, что «рядом с антропологией культуры должна быть антропология природы» (Дескола, 2012: 12). Такого рода подход может быть экстраполирован для лучшего понимания связи современного человека с техникой.

Жизнь современного человека также оказывается полем взаимодействия «живых» и «неживых» существ. Если для амазонских индейцев лес – это переплетение видимых и невидимых связей, которые оказывают воздействие на всю его жизнь, то на статус такого рода «леса» для современного человека претендует техносфера. Например, гипотетический внешний наблюдатель вряд ли может сказать, какое множество невидимых факторов определяют жизнь современного человека в современном городе: правила дорожного движения, этикета, техники безопасности. Техносфера также может быть описана с позиции многообразия нечеловеческих самостей, с которыми современный человек активно взаимодействует. Ярким примером здесь могут служить разного рода голосовые помощники, системы управления «умным домом», с которыми человек вынужден считаться. Современные технические инновации буквально предлагают нам способ смотрения на вещи. В результате моя перспектива является на самом деле «перспективной» этой вещи. Примером могут служить различные гарнитуры виртуальной и дополненной реальности. В будущем эта сфера «нечеловеческих» самостей будет только расширяться, возвращая нас к мышлениям указанных антропологов о

многообразии «туземных» перспектив. Переживание сложности современного мира в этом случае также может осмысляться как поле взаимодействия «живых» и «неживых» существ, как экология самостей, включающих технические, социальные системы и человека.

В повышенном интересе к феномену сложности можно усмотреть социокультурный конфликт между «эпистемой простоты», которая культивируется в модерне, и «эпистемой сложности», которая в большей степени соответствует «духу сложности», «ситуации постмодерной современности» (Гречко, 2012: 5-20). «Эпистема простоты» исходит из онтологического допущения, согласно которому мир един и одинаков для всех. «Эпистема сложности» бросает вызов идеям онтологического единообразия действительности. В результате плюрализм, различия, релятивизм противопоставляются представлениям об универсальных моделях бытия, принципах познания, всеобщих ценностях, единой человеческой природе. Дихотомия эпистемы сложности и простоты снимается в рамках современного проекта неантропологии, который не только дает нам этнографический материал, но и предлагает осуществить «онтологический поворот», отказавшись от противопоставления человека и мира, природы и культуры.

Крушение «мифа о простоте» (М. Бунге) способствовало переходу к идеям сложности, попыткам придания феномену сложности парадигмальный статус (Э. Морен). Необходимость выйти за границы аналитического и редуccionистского подхода к осмыслению многообразия природы не снимает этой проблемы, поскольку человек по-прежнему осмысляется как придаток системного многообразия. Несмотря на то что такого рода подход имеет эвристическую ценность, он, по нашему мнению, является вариантом «упрощения», формой рафинированного позитивизма и редуccionизма, сведения многообразия к единой абстрактной модели. Спекулятив-

ное изучение сложности в целом обнаруживает существенный недостаток, поскольку мы получаем представление о многообразии, которое оказывается лишено связи с практикой, непосредственным переживанием опыта многообразия, которое исторически предшествовало философии и науке. В рамках подходов синергетического типа, концепций плоских онтологий (“flat ontology”) мир и человек мыслятся как системные образования. Однако новые онтологии доводят идею отрицания различий до крайности: мир в них представляется нейтральным, бесформенным и схематичным. Можно сказать, что в этом мире нет места человеку. Человек существует на правах объекта, актора (Г. Харман) в пространстве множественных гиперобъектов (Т. Мортон), ассамбляжа тел и аффектов (Д. Беннетт).

Современная философия и наука вплотную подошли к необходимости признания многообразия. Вместе с тем в подходе к этому многообразию наметилась контрпродуктивная тенденция, связанная с попытками снять дихотомию субъекта и объекта, отказавшись от одной из этих категориальных пар. В результате чего мир (и человек) превращается в множество то однородных субъектов, то близких равноположенных объектов. При всей своей спекулятивности даже подобного рода онтологический схематизм указывает на глубинную связь человека с действительностью, подчеркивает, что человек – это не замкнутая сама в себе самость. Эта мысль возвращает нас к рассуждениям о моделях действительности, сложившихся в рамках индейских «онтологий». Мысль о включенности («энактивированности») также находит свое неоднократное выражение в современной философии. Примером единства человека и среды может служить не только энактивизм, но и образ человека как «природного киборга» (А. Ноэ, Э. Кларк, Д. Харауэй), фиксирующий «переплетение» человеческой природы и человеческих изобретений (технологий).

Антропология в рамках «онтологического поворота» бросает вызов идеям онтологического единообразия природы, человеческой исключительности. Антропология на материале этнографических исследований обнаруживает установку на «мульти-натурализм»: существует множество изменчивых природных миров. Такого рода допущение сближается с выводами синергетики, которая предполагает, что природа на макро- и микроуровне обнаруживает различные «режимы» бытия. Но все-таки для синергетики – это одна и та же природа. Как замечает Э. Пикеринг: «До сих пор основное внимание уделялось разного рода островкам стабильности, которые характеризуют разные культуры. Но мы можем отметить, что есть культуры, которые вообще не сосредоточены на подобных островах» (Pickering, 2017: 145). В этом отношении можно предположить, что сложность, будучи инвариантной категорией для фиксации многообразия отношений человека и мира, может трактоваться по-разному. Например, сложность можно рассмотреть, как категорию, указывающую на объективное многообразие мира: мир сложен, но в общем-то стабилен, доступен для нашего последовательного осмысления. Сложность может быть также рассмотрена как категория трансверсальная, реляционная, указывающая на перманентную изменчивость мира, процессуальность сущего. Именно этот вектор осмысления сложности оказывается в настоящее время наиболее востребованным, поскольку мир как никогда раньше ощущается как нестабильный и изменчивый. Можно сказать, что сложность – это своего рода перспектива «смотрения» на вещи. Постмодернизм констатировал нередуцируемое многообразие, но так и не предложил позитивной программы его осмысления. В теориях сложности и «новых онтологиях» мир представляется изменчивым, но нейтральным, бесформенным, схематичным, редуцированным до совокупности гетерогенных объектов (или субъектов).

Идея процессуальности сущего находит свое развитие и обоснование в рамках онтологического поворота в антропологии. Работы Ф. Десколы, Э. Кона, Э.В. де Кастру предлагают нам не только реконструкцию и операционализацию мифологии коренных народов, но и альтернативную модель многообразия, которая хоть и выстраивается на языке западной метафизики, но все-таки содержит в себе онтологическую альтернативу: позволяет зафиксировать «внесистемные» представления о многообразии, сложности бытия за пределами западноевропейской традиции. В работах антропологов мы обнаруживаем онтологическую модель действительности, переосмысляющую связь природы, культуры и человека, предлагающую нам «экологию самостей» (Кон, 2018: 47), многообразие, в котором субъекты видят одинаково онтологически разные вещи (Castro, 1998: 478). В этом изменчивом пространстве различия относительно: субъекты и объекты могут менять свой онтологический статус, меняться местами и перспективами, точками зрения, которые свойственны не только разным природам, но и различным онтологическим порядкам. Сложность мира в предложенных моделях не является объективной, осмысливается в виде сети взаимодействий, которая разворачивается как пространство коммуникации между человеческими и нечеловеческими самостями. Значения и смыслы не заданы изначально, они возникают только в пространстве этого взаимодействия. Получается, что разные пространства предполагают разные виды многообразия и сложности. Такого рода концептуализация хоть и является онтологическим допущением, следствием операционализации, но дает богатый материал для поиска альтернативных моделей понимания изменчивости и многообразия, связи культуры и природы.

Литература

- Гречко, П.К. Парадигмальная эвристика “complexity” в современном социально-гуманитарном познании // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2012. № 1. С. 5-20.
- Делез, Ж., Гваттари, Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / пер. с фр. и послесл. Я.И. Свирского. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. 895 с.
- Дескола, Ф. По ту сторону природы и культуры / пер. с фр. О. Смолицкой, С. Рындина; под общ. ред. С. Рындина. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 584 с.
- Кастру, Э.В. Каннибальские метафизики: рубежи постструктурной антропологии / пер.: Д. Кралечкин. М.: Ad Marginem, 2017. 200 с.
- Кастру, Э.В. Кто боится онтологического волка? // Логос. 2022. Т. 32. № 2. С. 167-192.
- Кон, Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека / пер.: А. Боровикова. М.: Ad Marginem, 2018. 344 с.
- Кучинов, Е.В., Шалагинов, Д.С. Дикий Прометей: стратегический примитивизм и вопрос о технике // Логос. 2022. Т. 32. № 2. С. 193-225.
- Лосев, А.Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. 558 с.
- Маничкин, Н.А. Реципрокность живых и мертвых: жертвоприношения и одержимость в афрогенных традициях // Этнографическое обозрение. 2021. № 2. С. 161-178.
- Маслова, А.В. Диалог пересекающихся семиосфер в едином пространстве культуры // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2023. Вып. 4 (872). С. 163-169.
- Мейясу, К. После конечности: Эссе о необходимости / пер. с фр. Л. Медведковой. М.: Кабинетный ученый, 2016. 196 с.
- Мосс, М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / сост., пер. с фр., предисл., вступит. ст., коммент. А.Б. Гофмана. М.: КДУ, 2011. 416 с.
- Ополев, П.В. Проблемы концептуализации сложности в науке и философии // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2019. № 48. С. 15-23.
- Сивков, Д.Ю. Онтологический поворот в антропологии и технологические изменения в индигенном коллективе // Логос. 2022. Т. 32. № 2. С. 193-225.

Скэфиш, П., Кастру, Э.В. Метафизика людей экстрамодерна. О деколонизации мысли. Интервью // Логос. 2022. Т. 32. № 2. С. 66-96.

Bessire, L., Bond, D. Ontological anthropology and the deferral of critique // *American ethnologist*. 2014. Vol. 41. No. 3. Pp. 440-456.

Castro, E. V. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1998. Vol. 4. No. 3. Pp. 469-488.

Heywood, P. Ontological Turn, The. // In *The Open Encyclopedia of Anthropology*. Facsimile of the first edition in *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology* / ed. by F. Stein [Электронный ресурс]. URL: <http://www.anthroencyclopedia.com/entry/ontological-turn> (дата обращения: 14.02.2024).

Palecek, M., Risjord, M. Relativism and the Ontological Turn within Anthropology // *Philosophy of the Social Sciences*. 2012. Vol. 43. No. 1. Pp. 3-23.

Pickering, A. The Ontological Turn: Taking Different Worlds Seriously // *Social Analysis*. 2017. Vol. 61. No. 2. Pp. 134-150.

References

Bessire, L. and Bond, D. (2014), "Ontological anthropology and the deferral of critique", *American ethnologist*, 41 (3), 440-456.

Castro, E. V. (1998), "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3), 469-488.

Castro, E. V. (2017), *Kannibalskie metafiziki: rubezhi poststrukturalnoy antropologii* [Cannibal Metaphysics: Frontiers of Poststructural Anthropology (de Métaphysiques cannibales. ignes d'anthropologie post-structurale)], transl. by Kralachkin, D., Ad Marginem Press, Moscow, Russia (in Russ.).

Castro, E. V. (2022), "Who is afraid of the ontological wolf?", *Logos*, 32 (2), 167-192 (in Russ.).

Deleuze, G. and Guattari, F. (2010), *Tysyacha plato: Kapitalizm i shizofreniya* [A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia], Transl. by Svirsky, Ya. I., U-Faktoriya, Astrel, Ekaterinburg, Moscow, Russia (in Russ.).

Descola, P. (2012), *Po tu storonu prirody i kultury* [Beyond nature and culture (Par-delà nature et culture)], Transl. from French by Smolitskaya, O. and Ryndin, S., Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia (in Russ.).

Grechko, P. K. (2012), "The paradigmatic heuristic of "complexity" in modern social and humanitarian cognition", *RUDN Journal of Philosophy*, 1, 5-20 (in Russ.).

Heywood, P. (2017), "Ontological Turn, The", *The Open Encyclopedia of Anthropology*, Facsimile of the first edition in *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, in Stein, F. (ed.) [Online], available at: <http://www.anthroencyclopedia.com/entry/ontological-turn> (Accessed 14 February 2024).

Kohn, E. (2018), *Kak myslyat lesa: k antropologii po tu storonu cheloveka* [How Forests Think: Towards an Anthropology Beyond the Human], Transl. by Borovikova, A., Ad Marginem Press, Moscow, Russia (in Russ.).

Kuchinov, E. V. and Shalaginov, D. S. (2022), "Wild Prometheus: strategic primitivism and the question of technology", *Logos*, 32 (2), 193-225 (in Russ.).

Losev, A. F. (2001), *Dialektika mifa* [Dialectics of myth], Mysl, Moscow, Russia (in Russ.).

Manichkin, N. A. (2021), "Reciprocity of the living and the dead: sacrifices and obsession in afrogenic traditions", *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic review], 2, 161-178 (in Russ.).

Maslova, A. V. (2023), Dialogue of disjoint semiospheres in a single cultural space, *Vestnik of Moscow State Linguistic University. Humanities*, 4, 163-169 (in Russ.).

Mauss, M. (2011), *Obshchestva. Obmen. Lichnost. Trudy po sotsialnoy antropologii* [Societies. Exchange. Personality. Works on social anthropology], Transl. from French by Hoffman, A.B., KDU, Moscow, Russia (in Russ.).

Meillassoux, Q. (2016), *Posle konechnosti: esse o neobkhodimosti kontingentnosti* [After Finiteness: An essay on the necessity of contingent (Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence)], Trans. from French by Medvedkova, L., Kabinetny ucheny, Moscow, Russia (in Russ.).

Opolev, P. V. (2019), "Problems of conceptualization of complexity in science and philosophy", *Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*, 48, 15-23 (in Russ.).

Palecek, M. and Risjord, M. (2012) "Relativism and the Ontological Turn within Anthropology", *Philosophy of the Social Sciences*. 43 (1), 3-23.

Pickering, A. (2017) “The Ontological Turn: Taking Different Worlds Seriously”, *Social Analysis*, 61 (2), 134-150.

Sivkov, D. Y. (2022), “Ontological turn in anthropology and technological changes in the indigenous collective”, *Logos*, 32 (2), 193-225 (in Russ.).

Skafish, P. and Castro, E. V. (2022), “The metaphysics of extramodern people. On the decolonization of thought. Interview” *Logos*, 32 (2), 66-96 (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для декларации.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Ополев Павел Валерьевич, кандидат философских наук, доцент, кафедра «История, философия и социальные коммуникации», Омский государственный технический университет, пр. Мира, д. 11, г. Омск, 644050, Россия; pvo-sinergetica@rambler.ru

ORCID: 0000-0001-8313-0975

ABOUT THE AUTHOR:

Pavel V. Opolev, PhD in Philosophy, Associate Professor, Department of History, Philosophy and Social Communications, Omsk State Technical University, 11 Mira Ave., Omsk, 644050, Russian Federation; pvo-sinergetica@rambler.ru

ORCID: 0000-0001-8313-0975

УДК 167.7

DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-0-3

Пеньков В. Е.

Математическое понимание
(герменевтические аспекты образовательной деятельности)

Белгородский государственный национальный исследовательский университет,
ул. Победы, д. 85, г. Белгород, 308015, Россия; penkov@bsu.edu.ru

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы математического понимания как образовательной практики выявления алгоритмических смыслов математических (математизированных) учебных текстов. Герменевтическая установка на следование «путеводной нити языка» (Г.-Г. Гадамер), как показывается, не может быть сужена до отношения к естественным языкам, присущего гуманитарным образовательным практикам. Насыщены «путеводными», ценностными, или вольно-практическими смыслами языки сотворенные, в том числе языки научного общения, многообразие которых консолидируется вокруг установки на математический язык, не сводимый к его знаковой всеобщности или содержащимся в нем необходимым образовательным смыслом. Это «общее место» математического понимания в образовательных практиках часто оказывается вне поля зрения практикующих педагогов, в дидактически отвлеченной позиции. В статье обосновывается возможность реабилитации герменевтической установки в математическом образовании в связи с ее развитием и упрочением при осмыслении предпосылок алгоритмического решения математических задач – при выявлении их предельных, неформализованных условий (потребности в дополнительном информировании, нестандартных приемах решения, переносе образовательного целеполагания в область межпредметных отношений или жизненного опыта и т. д.). Автором показывается и комментируется действенность герменевтической установки в математическом образовании на примерах решения задач по алгебре, геометрии и при построении математических моделей различных физических процессов. Актуализируется необходимость диалогически ответственной идентификации современного практикующего педагога-математика.

Ключевые слова: математическое образование; математическое понимание; герменевтическая установка; алгоритмические приемы; решение задач

Для цитирования: Пеньков В.Е.: Математическое понимание (герменевтические аспекты образовательной деятельности) // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2024. Т. 10. № 2. С. 29-37. DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-0-3

V. E. Penkov

**Mathematical understanding
(hermeneutic aspects of educational activities)**

Belgorod State National Research University,
85 Pobedy St., Belgorod, 308015, Russian Federation; penkov@bsu.edu.ru

Annotation. The article discusses the issues of mathematical understanding as an educational practice of identifying the algorithmic meanings of mathematical (mathematized) educational texts. The hermeneutic orientation towards following the “guiding thread of language” (G.-G. Gadamer), as it is shown, cannot be narrowed to the attitude towards natural languages inherent in humanitarian educational practices. The “common place” of mathematical understanding in educational practices is: some of created languages (of scientific communication) being consolidated around the mathematical installation are not reducible to its sign universality or educational generalizations. But it often turns out to be outside the field of view of practicing teachers, in a didactically abstract position. The article substantiates the possibility of rehabilitating the hermeneutic attitude in mathematical education in connection with its development and strengthening in understanding the prerequisites for the algorithmic solution of mathematical problems (the need for additional information, non-standard solution techniques, transfer of educational goal setting to the area of interdisciplinary relationships or life experience, etc.). The author shows and comments on the effectiveness of the hermeneutic approach in mathematics education using examples of solving problems in algebra, geometry and in constructing mathematical models of various physical processes.

Keywords: mathematics education; mathematical understanding; hermeneutic attitude; algorithmic techniques; problem solving

For citation: Penkov V. E. (2024), “Mathematical understanding (hermeneutic aspects of educational activities)”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, 10 (2), 29-37 DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-0-3

Введение

Легендарный Гермес, давший имя широкому течению познавательной (в том числе и образовательной) деятельности, отличался характерной смекалистостью: не являясь богом предельных смыслов, он чаще всего был мастером и символической инстанцией перевода смыслов, практического прояснения «чужого» языка. На общеупотребительном языке современной дидактики это можно представить на уровне предметно-практического познания мира человека как субъекта деятельности, который переводит знание о связях, отношениях предметов и явлений в сферу своей субъективности с точки зрения их общечеловеческой значимости. Но это отвлеченно-

дидактическое представление о миссии герменевтики, центрированное на ее познавательных или эпистемологических эффектах, требует телеологических, именно ценностно-практических корректив. Гермес действует не машинально, весьма осмысленно, пластика его смекалистости отливается в формах целесообразности, в конкретной нацеленности действия по переводу смыслов в личный план – присвоения чужого, вживания в него, преобразования его в свое. Как отмечает О.В. Курыло, «в самом общем виде герменевтика является не только искусством объяснения непонятных текстов, но и наукой по выявлению смысла, содержащегося в источниках информации и культуры в неявном виде» (Курыло, 2018:

18-19). Иными словами, герменевтика в своей дидактической заданности связана с личностным переоткрытием глубинных предпосылок целого образовательного опыта.

Несмотря на длительный период исторического существования герменевтики, накопленный в герменевтической традиции опыт лично ориентированной и инструментально многоуровневой дидактики, с каждой новой дидактической эпохой герменевтическая установка как будто заново начинает свою историю. Секрет Полишеня: для авторов многих современных школьных и вузовских учебников в области математики, естественных и инженерно-технических наук герменевтическая установка есть чаще всего нечто интуитивное, далекое от принятия ее как устойчивого условия успешной образовательной деятельности, на путеводной нити значимого для современного образования математического языка в его алгоритмической историчности. В советской школе это отчасти компенсировалось изучением логики (как аналитической пропедевтикой герменевтической установки); в настоящее время это вопрос является вполне частным для практикующего педагога; между тем, понимание изучаемого материала, дидактически подготовленного и предъявляемого на этом языке, оказывается проблематичным и именно образовательно острым. В индивидуализированном обществе, образовательно мобильном, непрерывном, при постоянном самообразовании и, с другой стороны, во все новых технологических волнах (введение в школьную систему Единого государственного экзамена, повышенное внимание к решению конкретных задач, развитие дистанционных форм обучения и т. д.) «ситуация в педагогике предельно усложнилась. Вопросы самоидентификации педагогической науки, обретения аутентичности с небывалой до этого остротой встали перед этой дисциплиной» (Лукацкий, 2016: 100).

Резко говоря, внимание к герменевтической установке связано с обеспечением

педагогической безопасности в общем ценностно-смысловом горизонте образовательной деятельности. Еще в XIX веке Н.Н. Страхов, один из герменевтически пронизательных русских мыслителей и педагогов, писал, насколько «легко убедиться, что уродливости и искажения в умственной жизни учащихся вовсе не легко исправляются»; однако, «при поспешности, с которою мы спешим сделать из отроков образованных людей при отсутствии порядка и строгой соразмерности, с возрастом мы доходим до самых печальных результатов» (Страхов, 1865).

Основная часть

Значение герменевтической установки в математике подробно освещено в монографии (Сотникова, Фефилова, Гоца, 2008) в теоретическом плане; герменевтические аспекты прикладных вопросов (что особенно важно для развития практического умения решать задачи) здесь почти не рассматриваются. Математика «предлагает общие и достаточно четкие модели для изучения окружающей действительности» (Гаджиев, 2015: 149); при этом эта «общность» достаточно часто не осмысливается учениками, и они не понимают смысловой структуры, «герменевтической логики» (Г. Липпс) решения конкретной задачи. Особенно ярко это проявляется при решении задач, где необходимо сделать какое-либо дополнительное преобразование (при решении задач по алгебре) или построение (при решении задач по геометрии), когда даже в методических пособиях приводится только алгоритм решения, но не обосновывается то или иное действие, и только когда получен ответ, ученик начинает понимать, зачем предпринимался тот или иной шаг в процессе решения задачи. Отвечая на вопрос ученика: «А зачем это надо делать?», учитель часто произносит фразу: «Потом увидите». В итоге ученик запоминает алгоритм решения конкретной задачи, но не видит смыслового горизонта рассуждений. И если ему попадается задача немного другого типа, он становится в тупик. Важно научить не решению конкретной задачи, а

развить герменевтическую установку на решение – следование алгоритмическим приемам, которые можно использовать в разных образовательных условиях, понимая при этом, что в каждой конкретной ситуации они имеют событийно определенный смысл. К числу этих приемов относятся а) выявление дополнительной информации; б) изыскание нестандартных альтернатив; в) рассмотрение предельных случаев решения; г) процессуальный перенос понимания из одной образовательной области в другую (образовательно межпредметную или жизненную).

Выявление дополнительной информации

Хорошо известны стандартные геометрические задачи, где дополнительное

построение очевидно. Такова, например, задача о трапеции, когда ее боковые стороны продлевают до точки пересечения. В результате получается два подобных треугольника и много дополнительных соотношений между элементами чертежа. А если при основании трапеции сумма углов равна 90° , получается два подобных прямоугольных треугольника, что дает более десятка дополнительных соотношений.

Более сложный пример. На сторонах прямоугольного треугольника построены квадраты (рис. 1). При этом расстояние AK равно 1. Необходимо определить площадь нижнего квадрата со стороной BC .

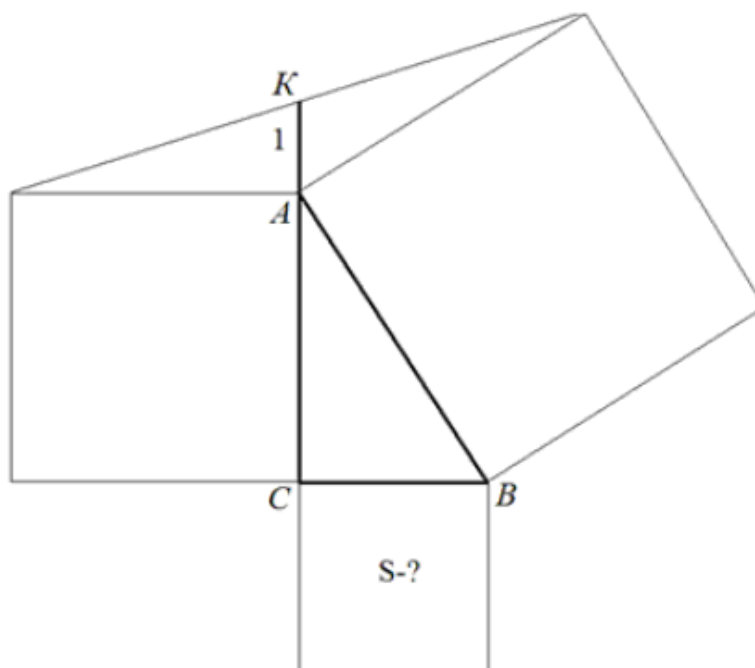


Рис. 1. Чертеж к условию задачи об определении площади квадрата (канал GetAClass – Просто математика: <https://www.youtube.com/watch?v=N5fx2mSSUHI>)

Fig. 1. Drawing for the problem of determining the area of a square (<https://www.youtube.com/watch?v=N5fx2mSSUHI>)

Задача сводится к тому, чтобы найти длину стороны BC и возвести ее в квадрат. Но из рисунка совершенно не понятно, как связаны отрезки AK и BC . Здесь можно предложить ученикам каким-то образом «повертеть» рисунок (или его элемент),

чтобы указанные отрезки оказались элементами одной фигуры. Если никто не догадается, можно дать подсказку, что вращать надо треугольник, содержащий отрезок AK . В результате получим следующее (рис. 2). Отрезок AK перейдет в отрезок AT

и, поскольку стороны квадрата $AC=AP$, будет являться средней линией треугольника

PCB . А значит, $BC = 2$, и площадь нижнего квадрата равна 4.

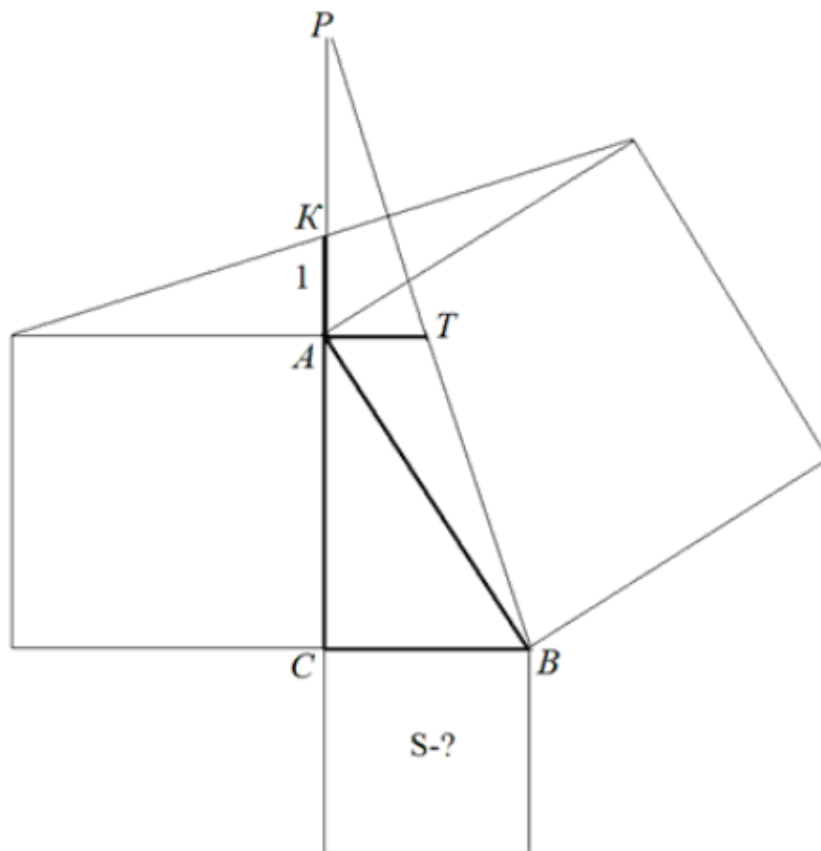


Рис. 2. Чертеж к решению задачи об определении площади квадрата (канал GetAClass – Просто математика: <https://www.youtube.com/watch?v=N5fx2mSSUHI>)
 Fig. 2. Drawing for solving the problem of determining the area of a square (<https://www.youtube.com/watch?v=N5fx2mSSUHI>)

Конечно, если учащиеся не знакомы с методом поворота, эта задача им не по силам. Для этого нужны вышеназванные подсказки учителя. Если же этот метод им знаком, по всей видимости, большая часть класса сообразит, как надо повернуть элемент рисунка.

Изыскание нестандартных альтернатив

При решении уравнения $\sin 3x \cdot \cos 2x = 1$ стандартным будет алгоритмическое утверждение, что для решения тригонометрических уравнений необходимо привести его к такому виду, чтобы в нем присутствовали одинаковые функции и одни и те же аргументы. Придется использовать формулы синуса тройного угла

и косинуса двойного угла – свести их к аргументу x . В итоге получится уравнение пятой степени, которое не решается в общем виде. Конечно, в подобных случаях бывает так, что авторы задачи специально подбирают значения чисел так, что уравнение будет иметь простой вид, или его будет легко разложить на множители. Но в данном случае необходимо использовать метод анализа области значений синуса и косинуса. Достаточно вспомнить, что значения синуса и косинуса располагаются в промежутке от минус единицы до плюс единицы. Поэтому произведение таких функций может давать единицу только в тех случаях, когда одновременно, то есть при одном и том же значении x равны либо единице, либо минус единице. Получаем системы

уравнений $\begin{cases} \sin 3x = 1 \\ \cos 2x = 1 \end{cases}$ или

$\begin{cases} \sin 3x = -1 \\ \cos 2x = -1 \end{cases}$. По сути, эти уравнения яв-

ляются простейшими, поэтому найти значения, стоящие под знаком тригонометрических функций очень легко, а затем решить обычное линейное уравнение, выразив неизвестную x для каждого уравнения и для каждой пары уравнений найти значения решений, которые пересекаются. Не останавливаясь на этих преобразованиях, приведём конечный результат

$$x = \frac{\pi}{2} + \pi m, \text{ где } m \in \mathbb{Z}. \quad \text{Получить}$$

этот ответ стандартными способами невозможно. В то же время, знания, необходимые для решения нетривиальным способом, не выходят за рамки школьной программы, тем не менее, далеко не каждый ученик найдет подобный путь решения.

Рассмотрение предельных случаев решения

Данный алгоритмический прием связан не столько с решением задач, сколько с пониманием целостного характера математического образовательного действия, что позволяет запоминать гораздо меньше необходимой информации (большую ее часть можно выводить из более общих закономерностей). Приведем только один пример. Теорема косинусов звучит так: квадрат стороны треугольника равен сумме квадратов двух других сторон без удвоенного произведения этих сторон на косинус угла между ними: $c^2 = a^2 + b^2 - 2ab \cos \gamma$. Но если угол между сторонами a и b является прямым, то есть треугольник прямоугольный, $\cos \gamma = 0$, мы получаем $c^2 = a^2 + b^2$, а это не что иное, как теорема Пифагора. А

если гипотенуза c равна единице, то из определения синуса и косинуса острого угла получается основное тригонометрическое тождество: $\sin^2 x + \cos^2 x = 1$. Как показывает практика, очень немногие ученики, и даже не все учителя, осознают это.

Перенос понимания

Приведем пример междисциплинарного характера – дидактико-герменевтической взаимности физики и математики, возможной при решении конкретной практической задачи.

Условие задачи таково. На берегу залива, который образует клин с углом α (рис. 3) живет рыбак. Его дом находится в точке A . Расстояние от точки A до ближайшей к ней точке залива C равно h , а расстояние до конца залива равно l . На другом берегу залива в точке B находится дом приятеля рыбака. Точка B расположена симметрично точке A относительно залива. В распоряжении рыбака имеется лодка. Определите минимальное время t , необходимое рыбаку, чтобы он из своего дома смог добраться до дома приятеля при условии, что рыбак может двигаться по суше со скоростью U и плыть по заливу в лодке со скоростью в n раз меньшей.

На первый взгляд решение задачи должно осуществляться с помощью законов кинематики. В таком случае будет очень непросто определить траекторию движения, что, в свою очередь, затруднит использование формул. Но если перенести эту модель движения на оптические явления, мы получим преломление света в призме с углом α . Физически это две различные модели, тем не менее их математическое описание одинаковое. Из оптики известно, что минимальная длина пути в подобных ситуациях соответствует прохождению света внутри призмы параллельно её основанию (рис. 4).

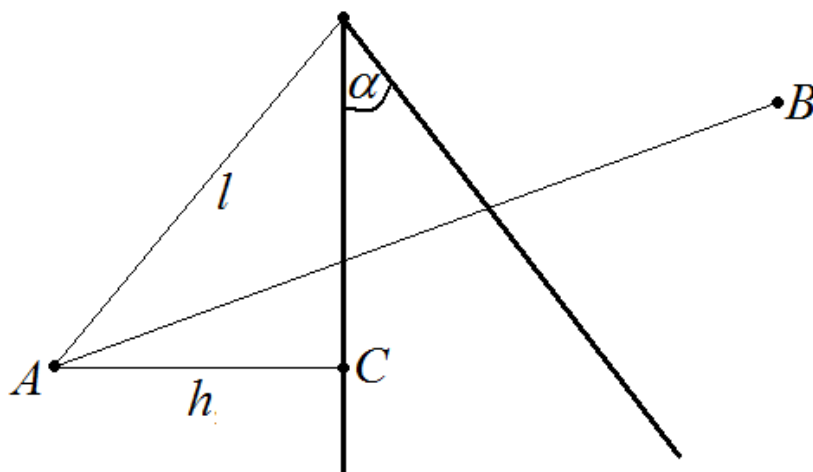


Рис. 3. Чертеж к условию задачи о рыбаке и его приятеле (чертёж автора)
 Fig. 3. Drawing for the problem about a fisherman and his friend
 (the drawing was created by the author of the article)

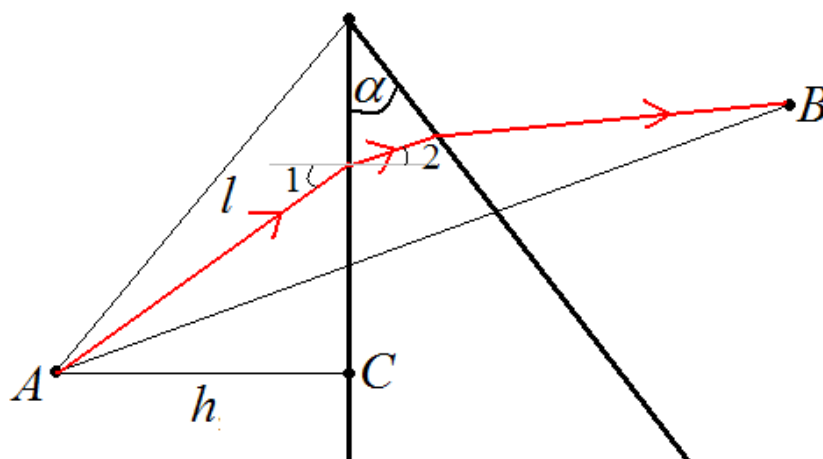


Рис. 4. Чертеж к решению задачи о рыбаке и его приятеле (чертёж автора)
 Fig. 4. Drawing for solving the problem of a fisherman and a friend
 (the drawing was created by the author of the article)

Для нахождения пройденного расстояния по суше и на лодке в воде остается решить геометрическую задачу, поделить на соответствующие скорости, и, тем самым, найти минимальное время движения, соответствующее данной траектории движения. Углы 1 и 2 (рис. 4) легко можно найти из закона преломления света. В итоге получим следующую формулу для определения минимального времени движения:

$$t = \frac{2h}{l} \cdot \left(\sqrt{1-n^2} \cdot \sin^2 \alpha + \frac{\sqrt{l^2-h^2}}{h} \cdot n \cdot \sin \alpha \right).$$

При этом, если использовать данные из оптики, нет необходимости доказывать, что время движения по этому пути будет минимальным. В противном случае необходимо считать производную, приравнять ее к нулю и находить точку минимума функции времени от расстояния. А учитывая, что заранее нам неизвестна траектория движения, задача становится не решаемой.

Очень полезно проанализировать полученную формулу. При большом значении n или угла α подкоренное выражение может получиться отрицательным. Это будет означать, что минимальное время будет

только при движении по суше без использования лодки. То есть полученная формула здесь не работает, и ответ будет $t = \frac{2l}{l}$. Это уже другая математическая модель.

Приведем еще один более простой, но и более яркий пример, когда формула теряет смысл, и ее формальное применение без анализа и понимания реальной ситуации приводит к ошибке.

Рассмотрим задачу из сборника московских олимпиад (Кротов, 1988: 6). Локомотив находился на расстоянии $x_0 = 400$ м от светофора и имел скорость $v_0 = 54$ км/ч, когда началось торможение. Определите положение локомотива относительно светофора через 1 минуту после начала торможения, если он двигался с ускорением $a = 0,3$ м/с².

На первый взгляд задача кажется очень простой. Имеет место равнозамедленное движение, начальная координата (относительно светофора) равна 400 м, начальная скорость 54 км/ч = 15 м/с. Движение идет против оси, направленной от светофора к локомотиву. Уравнение равнозамедленного движения в проекции на эту ось будет иметь вид: $x = x_0 - v_0t + \frac{at^2}{2}$.

Подставляя данные из условия задачи, получим координату локомотива относительно светофора через 1 минуту или 60 секунд после начала движения (все величины необходимо перевести в систему СИ), получим 40 м. Однако, этот ответ ошибочен, хотя все формулы верны. Дело в том, что формула равнозамедленного движения описывает процесс непрерывно: когда скорость тела станет равной нулю, оно начнет двигаться с тем же по модулю ускорением, но в другую сторону. Но ведь локомотив, остановившись, не поедет в другую сторону, а останется на том же месте!

Решение необходимо разбить на два этапа. Найдем время торможения:

$$t = \frac{v}{a} = \frac{15 \frac{\text{м}}{\text{с}}}{0,3 \frac{\text{м}}{\text{с}^2}} = 50 \text{ с.}$$

Значит, в формулу

$x = x_0 - v_0t + \frac{at^2}{2}$ необходимо подставлять не 60, а 50 с, поскольку после 50 с модель равнозамедленного движения перестанет работать. Ответ будет 25 м.

Ошибка возникает из-за того, что при первом варианте решения задачи не учитывалась реальная ситуация (локомотив остановился и назад не поехал), которая после 50-ой секунды не вписывается в модель равнозамедленного движения.

Заключение

Заметные в примерах «общие места» математического понимания позволяют поставить вопрос о реабилитации герменевтической установки в математическом образовании в связи с осмыслением предпосылок алгоритмического решения математических задач – при выявлении их предельных, не-формализованных условий (потребности в дополнительном информировании, нестандартных приемах решения, переносе образовательного целеполагания в область межпредметных отношений или жизненного опыта и т. д.). Тем самым уточняется действенность герменевтической установки в математическом образовании и при построении математических моделей различных физических процессов. В самом общем виде этот вопрос актуализирует перспективу диалогически ответственной идентификации современного практикующего педагога-математика. Эффективное математическое образование в этой связи мыслится в ценностном горизонте, внутри языка математического общения, на его осевой, путеводной смысловой нити.

Литература

Гаджиев, М.Ш. Сущность математических идеализаций и роль таких идеализаций в системе наук // Австрийский журнал гуманитарных и общественных наук. 2015. № 3-4. С. 147-149.

Задачи московских физических олимпиад / под ред. С.С. Кротова. М.: Наука, 1988. 192 с.

Курыло, О.В. Герменевтический подход к современному образованию // Территория науки. 2018. № 5. С. 18-23.

Лукацкий, М.А. Становление педагогического знания в контексте философии науки // Историко-педагогический журнал. 2016. № 2. С. 87-100.

Сотникова, О.А., Фефилова, Е.Ф., Гоца, Н.И. Герменевтический подход к обучению математике (теоретический аспект): монография. Сыктывкар: Коми республиканская акад. гос. службы и управления КРАГСИУ, 2008. 285 с

Страхов, Н.Н. О методе естественных наук и значении их в общем образовании [Электронный ресурс] URL: http://az.lib.ru/s/strahow_n_n/text_1865_o_metode_estv_nauk_olderfo.shtml (дата обращения 13.01.2024).

References

Gadzhev, M. S. (2015). "The essence of mathematical idealizations and the role of idealizations in the sciences", *Austrian Journal of Humanities and Social Sciences* 3-4, 147-149 (in Russ.).

Krotov, S. S. (1988) (ed.), *Zadachi moskovskih fizicheskikh olimpiad* [Tasks of the Moscow Physical Olympiads], Nauka, Moscow, Russia (in Russ.).

Kurylo, O. V. (2018), "Hermeneutical approach to modern education", *Territoriya nauki*, 5, 18-23 (in Russ.).

Lukatsky, M. A. (2016), "The formation of pedagogical knowledge in the context of the philosophy of science", *Istoriko-pedagogicheskiy zhurnal*, 2, 87-100 (in Russ.).

Sotnikova, O. A., Fefilova, E. F. and Goza, N. I. (2008) *Germevnticheskiy podkhod k obucheniyu matematike (teoreticheskiy aspekt)* [Hermeneutic approach to teaching mathematics

(theoretical aspect)], Publishing House of the Komi Republican Academy of Public Service and Management, Syktyvkar, Russia (in Russ.).

Strakhov, N. N. (1865), *O metode estestvennykh nauk i znachenii ikh v obshchem obra-zovanii* [On the method of natural sciences and their significance in general education], available at: http://az.lib.ru/s/strahow_n_n/text_1865_o_metode_estv_nauk_olderfo.shtml (Accessed 13.01.2024), (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Пеньков Виктор Евгеньевич, доктор философских наук, кандидат педагогических наук, профессор кафедры информатики, естественнонаучных дисциплин и методики преподавания, факультет математики и естественнонаучного образования, Педагогический институт, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, ул. Победы, д. 85, г. Белгород, 308015, Россия; penkov@bsu.edu.ru

РИНЦ:

https://elibrary.ru/author_items.asp?authorid=406060

ORCID: 0000-0003-4759-7978

ABOUT THE AUTHOR:

Victor E. Penkov, Doctor of Philosophy, Candidate of Pedagogical Sciences, Professor of the Department of Informatics, Natural Sciences and Teaching Methods, Faculty of Mathematics and Natural Science Education, Pedagogical Institute, Belgorod State National Research University, 85 Pobedy St., Belgorod, 308015, Russian Federation; penkov@bsu.edu.ru
ORCID: 0000-0003-4759-7978

УДК 16.168

DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-0-4

Михайлов И. А.

**Философия и психология в соревновании за статус
фундаментальной науки**

Институт философии РАН,
ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, 109240, Российская Федерация;
ia.mikhaylov@gmail.com

Аннотация. Цель статьи состоит в определении обстоятельств, определяющих развитие одного из наиболее популярных сюжетов в изложении феноменологии Гуссерля: критика психологизма в вопросе об основаниях научного знания, а также последовавшие обвинения самого Гуссерля в «психологизме». В статье показано, что в XIX в. философия проходит ряд внутренних трансформаций, вызванных критикой со стороны естествознания. Одним из результатов этой критики становится заимствование философией некоторых принципов построения научного знания. К их числу относится опора на «факты» и «опыт». В применении к анализу субъективности это приводит к анализу психической жизни как сферы непосредственной достоверности. Философия отказывается от «метафизического» понятия души в пользу ориентации на «психические феномены», «факты сознания». Вместе с тем психология выдвигается на роль основной модели анализа субъективности; ее метод и подход могут теперь считаться «эмпирическими», а не умозрительно-спекулятивными. Фактический процесс развития как психологии, так и философии приводит к тому, что психология начинает рассматриваться как главная модель доступа и к психической жизни в целом, и к сознанию как особой выделенной области. Никакая версия альтернативного основоположения знания не может обойти этого фундаментального обстоятельства, если только намеревается предложить свою теорию субъективности. Это обстоятельство было, на наш взгляд, значительно более серьезным «вызовом» для Гуссерля и его философии, нежели тенденция к занятию философских кафедр психологами.

Ключевые слова: феноменология; психология; наука; Гуссерль; Дильтей; Брентано; психологизм; сознание

Для цитирования: Михайлов И.А. Философия и психология в соревновании за статус фундаментальной науки // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2024. Т. 10. № 2. С. 38-49. DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-0-4

I. A. Mikhaylov

**Philosophy and psychology competing for the status
of a fundamental science**

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences,
12/1 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russian Federation; ia.mikhaylov@gmail.com

Abstract. The purpose of the article is to determine the circumstances that determine the development of one of the most popular plots in stories about Husserl's phenomenology: criticism of psychologism in the question of the foundations of scientific knowledge, as well as the subsequent accusation of Husserl himself of "psychologism". The article shows that in the 19th century philosophy goes through a series of internal transformations caused by criticism from natural science. One of the results of this criticism is that philosophy borrows some principles for constructing scientific knowledge. These include reliance on "facts" and "experience". When applied to the analysis of subjectivity, this leads to the analysis of mental life as a sphere of immediate certainty. Philosophy abandons the "metaphysical" concept of the soul in favor of an orientation toward "mental phenomena", "facts of consciousness". At the same time, psychology is being promoted to the role of the main model for the analysis of subjectivity; her method and approach can now be considered "empirical" rather than speculative. The actual process of development of both psychology and philosophy leads to the fact that psychology begins to be considered as the main model of access to mental life in general, and to consciousness as its special designated area. No version of the alternative foundation of knowledge can bypass this fundamental circumstance if it intends to offer its theory of subjectivity. This circumstance was, in our opinion, a much more serious "challenge" for Husserl and his philosophy than the tendency for psychologists to occupy philosophy departments.

Keywords: Phenomenology; psychology; science; Husserl; Dilthey; Franz Brentano; psychologism; mind

For citation: Mikhaylov I. A. (2024), "Philosophy and psychology competing for the status of a fundamental science", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 10 (2), 38-49, DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-0-4

1. Экспозиция: общая канва вопроса о «феноменологии» и «психологии»

При изложении проблем феноменологии одним из неперемных «сюжетов» становится разъяснение эволюции Гуссерля от «Логических исследований» (Гуссерль, 2011a; 2011b) к первому главному произведению «трансцендентального» периода, к «Идеям к чистой феноменологии» (Гуссерль, 2009). Уже внутри этого сюжета одним из главных героев – причем, скорее, «отрицательных» персонажей – является

психология. Общая канва этой линии обсуждена многократно. Гуссерль ставит перед собой задачи выявления универсальных основ научного знания; подлинный смысл универсальности и общезначимости, значимости для каждого субъекта, предполагает их всеобщую универсальность, значимость для «ангелов и людей». Вот наиболее известная формулировка этого постулата: «То, что истинно, то абсолютно, истинно "в себе"; истина одна и та же; постигают ли ее и судят ли о ней люди или нелюди, ангелы или боги. Об истине в этом

идеальном единстве в противовес реальному многообразию рас, индивидов и переживаний говорят логические законы и все мы, если мы не ослеплены релятивизмом» (Гуссерль, 2011a: 112). Для этого искомые основания не должны зависеть ни от чего частно-фактического, случайного. Они не должны опираться на то, что непостоянно, подвержено изменениям, случайно. Сама по себе эта позиция далеко не оригинальна, в разной степени ее разделяют все, кого интересует возможность философии (метафизики) как науки, возможность выявления универсальных основ знания. Мы, поэтому, найдем ее у мыслителей самых разных эпох: И. Канта и неокантианцев, Б. Больцано и многих представителей логической традиции XIX в., неокантианцев. Разделяет ее и Гуссерль. В связи с этой общефилософской позицией Гуссерль представляет свою знаменитую критику *психологизма*. Основания логики не могут быть основаны на психологии, то есть на чем-то, что имеет дело со случайными, изменчивыми параметрами. Тем самым кратко очерчен первый акт этой драмы и, одновременно, одна из главных идей *первого* тома «Логических исследований». У многих современников Гуссерля создалось устойчивое впечатление, что *второй* том «Логических исследований», вышедший буквально на следующий год, совершает как раз то, невозможность чего была продемонстрирована в первом томе этого же произведения. Во втором томе Гуссерль как будто переходит к анализу содержания того, что обнаруживается в *сознании*, в психической жизни человека, в *психике*. Непримиримый критик психологизма сам «впал в психологизм» – таков был достаточно распространенный в начале XX в. вердикт. Мы видим, что и здесь «психология» остается одной из центральных сюжетных тем.

С тех пор проблема психологии и отграничения собственного подхода от психологического была одной из важнейших задач и тревог Гуссерля. Во всех последующих переизданиях своего произведения автор добавлял обстоятельные разъяснения,

почему его (феноменологический) подход не следует считать «психологическим». Гуссерлю постоянно приходится признавать, что темы, которые он рассматривает, – переживание представлений, суждений, познаний *могут* быть поняты «как классы реальных процессов во взаимосвязях живой и одушевленной природы», и в этом смысле они «принадлежат предмету психологии как эмпирически-научному исследованию». «К чему же тогда усердная полемика с психологизмом?» (Гуссерль, 2011b: 21). Ответ заключается в том, что предлагаемая им философская программа нацелена на «чистую» дескрипцию, на сущностное усмотрение того, что заключено в таких эмпирически-конкретных феноменах, и, следовательно, в этом смысле «феноменология как раз *не* является дескриптивной психологией» (там же). Во многом именно с этой целью, а именно разграничения «сущностного» и «эмпирического» (т. е. «психологического») подхода, Гуссерль разрабатывает к 1913 г. разветвленную и сложную систему «очистительных» процедур (эпохэ, редукция), которые должны показать, что область, которую он предлагает сделать основным предметом анализа, есть особый объект, предполагающий строгие методы исследования и даже требующий его.

Однако даже и после этого психология продолжает оставаться одной из важнейших тем, по отношению к которой Гуссерль определяет природу собственной научной программы. Наиболее известным и показательным является здесь финальный вариант статьи «Феноменология» для Британской энциклопедии (Гуссерль, 1991). Даже этот текст, составленный спустя почти два десятилетия после критики психологизма в первом томе «Логических исследований», а также после многочисленных разъяснений Гуссерля на этот счет, не обходится без включения психологии в самую сердцевину определения природы феноменологии. «Феноменология, – разъясняет Гуссерль, – означает новый, дескриптив-

ный, философский метод, на основе которого в конце прошлого столетия была создана: 1) априорная *психологическая* наука, способная обеспечить единственно надежную основу, на которой может быть построена строгая эмпирическая психология; 2) универсальная философия, которая может снабдить нас инструментарием для систематического пересмотра всех наук» (Гуссерль, 1991; курсив мой. – И.М.). Далее статья для Британской энциклопедии разделена на четыре смысловых блока, первые два из которых (1. Феноменологическая психология. 2. Феноменолого-психологическая и эйдетическая редукции) опять-таки вынуждены проводить разграничение между «феноменологией» и «психологией».

Указанная особенность способа, какovým феноменология разъясняет суть своего научного подхода, была постоянным объектом внимания исследователей. В последние два десятилетия к традиционному разъяснению противоположности между «сущностным» и «эмпирическим» подходами было добавлена важная деталь, дополняющая эту историю с позиций социологии знания. В своих исследованиях Мартин Куш обратил внимание на то, что острота полемики Гуссерля с современной ему психологической наукой была в значительной мере обусловлена утратой влияния, тяжело переживаемой традиционной академической философией: все большее количество назначений на освобождающиеся кафедры философии, ранее занимаемые «философами», приходилось на ученых-психологов, на тех, кто являлся сторонником экспериментальных методов и подходов к исследованию философских вопросов познания. В самом общем плане Куш видит эту историю как «реакцию “чистых” философов на угрозу экспериментаторов» (Куш, 2002: 8; см. также: Куш, 2004). Не отрицая важности социологического анализа, я считаю необходимым более подробно осветить иной, на мой взгляд, значительно более важный для Гуссерля контекст: общетеоретиче-

ского «соревнования наук», в котором психология начинает восприниматься как прогрессивный и перспективный подход к традиционным философским проблемам.

2. Проблемы философии и успехи психологии в XIX веке

Ситуация, приводящая к противостоянию философии и психологии есть результат двух параллельно идущих линий развития. Первая из них касается общих изменений в представлениях об идеалах и нормах научности, вторая связана с конкретными успехами одной из новых дисциплин, утверждающих себя к середине XIX в.

2.1. Изменение положения философии по отношению к науке

К середине XIX в. философия находится под «огнем критики» своих подходов и методов. Общее направление этой критике задают успех естественных наук и соответственно тому меняющееся представление о предпочтительных методах научного познания. Если еще в немецком идеализме философия совершенно естественно считается образцом и воплощением всех идеалов научности (И.Г. Фихте, Ф.В.Й. Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель), то к 1830–1840-м гг. эта связь уже не представляется очевидной. Философии предстоит *доказывать*, что она имеет все основания претендовать на статус науки. Представители стремительно развивающихся областей знания – биологии, химии, физики – с сожалением и насмешкой смотрят на попытки основать «философию органического» в трудах Шеллинга. Происходят постепенные изменения в практике использования языка: «наукой» все чаще начинают называть конкретные, «позитивные» исследования, тогда как философия оказывается в постоянной борьбе за свое положение в системе наук. Ей все труднее обосновывать свою роль «царицы наук». Понятие «метафизики» довольно скоро становится бранным словом. К концу XIX в. сами философы постепенно перенимают практику такого словоупотребления (в частности, уже

Виндельбанд говорит о философии и науке как культурно различимых феноменах).

Значимым фактором является не только критика философии со стороны «наук». Развивающиеся внутри самой философии процессы требуют некоторых принципиальных разграничений. В частности, необходимо каким-то образом разграничить, развести область «вечных», «универсально значимых» истин – и область «практической деятельности», «жизненной мудрости». (Вместе с тем, проблема «объективного» и «субъективного» перемещается, конечно, в другую плоскость, не исчезая совсем.) Философия продолжает говорить о себе как о научной философии. Только теперь она, похоже, держит себя скромнее. Она все реже претендует на то, чтобы выявить основания научного знания. Она теперь все больше стремится выстроить себя так, чтобы в ней обнаруживались те признаки научного, которые напоминали бы практику естествознания как прогрессивной, образцовой модели научности. Философия начинает противопоставлять себя «личностной», «индивидуальной» («авторской», «оригинальной») позиции; она говорит о «сухости» стиля и требует его. «Красоты стиля» теперь не признак научности, но, скорее, свидетельство не-научности произведения. Она требует строить философское исследование как коллективное предприятие – а это уже принципиально иной подход. Много позже он приведет к осознанию социальной природы научного исследования. Начиная с того периода школы и «сообщества» в философии становятся новым ориентиром. Еще через несколько десятилетий профессиональные организации философов становятся одним из признаков того, что мы имеем дело с реальным развитием науки. С середины XIX в. философия выстраивается как принципиально иная форма организации знания. Философия начинает понимать, что, в соответствии с новыми формами организации знания и новыми идеалами научной «коммуникации», пришло время новых форм презентации научных результатов. Именно

тогда, в середине XIX в., центр тяжести смещается с книг и «трактатов» в пользу краткой, «коммуникативной» формы: публикаций в периодических изданиях, *журналах*. С середины XIX в. философия впервые встает на путь, по которому пошло естествознание в конце XVII в. (подробнее см.: Михайлов, 2014).

Вопрос, стоявший перед философией, мог быть сформулирован так, как это позднее сделал Макс Шелер: «Как должна быть устроена философия, чтобы быть в состоянии сохранить свою собственную легитимность в той духовно-исторической ситуации грозящего самораспада, и при этом не ограничиться музейным содержанием и поддержанием самой себя или же чтобы не остаться “совой Минервы” частных наук?» (Scheler, 1971: 202). Подводя итог той ситуации, в которой оказывается западная философия к середине XIX в., К.-Х. Лембек указывает следующий набор требований и ориентиров (Lembek, 1994: 7). Мы приведем его с некоторыми уточнениями и дополнениями. 1. Становилось ясно: для того, чтобы в компании прочих наук философия имела голос, к которому прислушивались бы другие науки, *сама философия должна выступать в качестве науки*. Конечно, требование это не было принципиально новым, однако в новой ситуации оно означало: 2 необходимо определение *метода* этой философии-как-науки. 3. Форма презентации «итогов», «результатов» философии также должна согласовываться с этим методом: философия должна прежде всего быть *методически выстроена*. 4. Необходим далее всеобщее признанный «предмет», философского анализа. Далее мы увидим, что в философии XX в. будут разгораться непримиримые баталии как по поводу предмета, так и метода. 5. Поскольку философия была *вынуждена* вовлечься в теоретическое размежевание с частными науками, одной из стратегий в подобной полемике стало выстраивание философии как *всеобщей методологии*: философия имеет тенденцию превращаться в логику науки. 6. Философия

должна была обратиться к таким источникам познания, которые бы не создавали дополнительных препятствий для «диалога» между философами и представителями естествознания; иначе говоря: к такому опыту, который, хотя бы отчасти, могли считать «своим» также и частные (позитивные) науки. Таким источником оказывается непосредственный и, по возможности, неискаженный эмпирический опыт. В свою очередь, это создавало возможность, что саму философию будут воспринимать теперь как теорию опыта. Опыт как таковой становился темой философии (эта тенденция заметна как в неокантианстве, так и в философии Р. Авенаруиса). Из этих общих ориентиров следовали еще два производных. 7. Для обоснования автономии философии начала опыта должны были обнаруживаться непосредственно в познающем сознании. Философия, потому, совершенно закономерно превращалась в исследование сознания – как это проявится не только в феноменологии Э. Гуссерля, но и несколькими десятилетиями ранее в философии В. Дильтея. Опыт теперь зависит от явления, реальность предстает как «факт сознания» (ср.: Dilthey, 1997: 17, 58; Dilthey, 1990: 90). 8. Познание, исследование сознания как новой реальности, новой тематической области философии подразумевает при этом такой опыт сознания, в котором предметом является само сознание как сознание «являющееся».

Очевидно, что философия должна искать новые модели своего места в системе знания. Искомые модели должны в определенном смысле претендовать на универсальность. Однако теперь «общие» и «абстрактные» понятия и конструкции – понятия «духа» или «разума» – стали вызывать сомнения: они воспринимаются как метафизические и догматические.

Вторую половину XIX столетия в целом характеризует прежде всего потеря иллюзий относительно возможностей философского анализа (Lembek, 1994: 6-9). Общее недоверие к метафизике развивается параллельно прогрессу естествознания.

Следствием оказывается возрастающая ориентация стандартов и идеалов научности на те, что разработаны в познании природы. Почти повсеместно начинает доминировать натурализм. Теоретическим выражением этой идеологии становится позитивизм, призывающий к «конкретности», «фактам», «эмпирии». Под его влияние (или: под влияние такой ориентации) попадают все науки о человеке, а также сама философия. В области ли природы или духа – везде идеалом становится по возможности «непредвзятое» и «конкретное» изучение данностей, явлений, их описание, систематизация. Целью такого изучения является непосредственное влияние на практическое. В эту тенденцию вполне встраивается и марксизм с его известным «философы лишь различным образом объясняли мир, дело же заключается в его преобразовании». Прагматически ориентированные научные идеалы дополнительно способствуют тому, чтобы «метафизика» и «онтология» становились все менее популярными формами, в которых мыслит себя наука.

Все это приводит к кризису в философских и гуманитарных науках. Он проявляется по-разному. Историческая наука стремится к превращению в социальную статистику. Тенденция к эмпирии, фактам в психологии (которую теперь намереваются оставить в качестве «главной» науки о человеке) превращает ее в совокупность эмпирических, лабораторных исследований о человеке. Человека начинают изучать так же, как и объекты природы: эксперимент и математические средства становятся главными приемами такой психологии.

2.2. Развитие психологии в XIX в.

Если философия в XIX в. проходит период тяжелых и во многом болезненных для нее трансформаций, то психология развивается бурно и стремительно. По сути, подавляющая часть закономерностей конкретных механизмов познавательной деятельности, которые и по сей день использует не только сама психология, но и современная теория познания, опирается на то,

что было открыто именно в этот период развития психологии. Подробное рассмотрение этого развития не входит в задачи данной статьи, поэтому мы упомянем лишь несколько наиболее значимых вех. В 1833 г. появляются «Элементы физиологии» И. Миллера, начинает развиваться «физиологическая» психология. В 1860 г. выходит в свет «Психофизика» Фехнера, закладывающая фундамент экспериментальной психологии; ее результатом становятся многие из современных открытий, которые сегодня кажутся вполне естественными (например, феномен бинокулярного зрения). В 1874 г. выходит в свет первый том «Психологии с эмпирической точки зрения» Фр. Brentano; происходит открытие конкретных механизмов сознания; этот труд становится важнейшей основой для последующей феноменологической философии. На 1883 г. приходится выход в свет «Психологии музыкального восприятия» К. Штумпфа (Stumpf, 1883; Stumpf, 1890). Происходит открытие *временного* сознания, ставшего на нескольких десятилетиях одной из популярнейших областей анализа, и автор ожидает существенного приобретения для психологической науки. Наиболее известной в психологии Штумпфа стала теория так называемого «сплавления» звуков: психолог исходит из единичных слуховых феноменов, соединение между которыми обозначается термином «сплавление» – по своему типу этот подход не сильно отличается от механистического подхода Гербарта к анализу жизни души, отличие разве что в новой технологии этого соединения; Штумпф сохраняет главенствующий подход, характерный для того времени (*экспериментальный*): обнаруживаемые закономерности «слияния» эмпирически измеримы. Свою книгу Штумпф характеризует как такую монографию, которая как бы «прорезает», проходит насквозь через целое психологии как науки. То, о чем далее мы будем говорить как о поисках нового опыта наукой и философией XX в., в психологии Штумпфа решается через разведение так называемых «первичных» и

«вторичных» феноменов и постановки (перед психологией) задачи их описания. Очевидно, в этих «первичных» и «вторичных» феноменах психология пытается найти, открыть область изначального опыта психологии. Задачей психологии является также описание «психических функций» вне зависимости от их причинных отношений. Психология мыслится Штумпфом как пропедевтическая фундаментальная наука (Vorwissenschaft).

В 1885 г. линию психологических исследований памяти продолжает работа Германа Эббингауза (1850–1909) «О памяти». Примечательным для всего этого направления психологических исследований является *проблема времени*. Она затрагивается в совершенно различных комбинациях – будь то педагогически релевантная проблема «запоминания» (Эббингауз) или проблема звука. 1886 г. – к исследованию проблем памяти подключается Алексис Мейнон; речь не идет о конкретных открытиях и эмпирических закономерностях памяти, однако он ставит, помимо прочего, важную проблему взаимоотношения памяти и реальности. В 1894 г. выходит в свет «Описательная психология» В. Дильтея; в ней гуманитарно ориентированный автор предлагает метод разделения различных направлений познания; фактически, он предлагает одно из методологических решений, подкрепляющее выдвинутую им ранее программу обоснования «наук о духе»; это шанс к примирению между двумя направлениями (гуманитарным и естественнонаучным), однако он остается не использованным. Причина, разумеется, в том, что Дильтей считает аналитику внутреннего опыта тем конечным, на чем должна основываться любая наука. Согласиться с этим естественнонаучно ориентированная философия, конечно, не может: вопрос о первичности опыта есть вопрос социальных приоритетов, которые будут закреплены за тем или иным сообществом. В 1896 г. совместно с Теодором Липпсом Карл Штумпф проводит в Мюнхене Третий международный конгресс по психологии; о важности

Штумпфа для современной философии в различных отношениях мы еще будем говорить.

Мы видим, что на фоне падения роли философии постепенно (но неуклонно) вырастает другая наука, которая готова не просто «перенять эстафету» у философии, но и заменить собою эту форму отношения к миру. Складывающаяся ситуация делает ясным: философия, во-первых, не может избежать конфронтации с психологией ни в споре за ту область, которую она до того считала своей («дух», «субъективное», «внутренний мир», «душа»), ни в вопросах борьбы за место и статус в обществе – а здесь наступление психологии на позиции философии достаточно очевидно.

Примечательной особенностью этого периода оказывается то, что психология еще не достигла той степени «самосознания», чтобы считать себя наукой отдельной, независимой от философии. Соответственно, она еще не противопоставляет себя философии. Однако именно через психологию в философию проникают некоторые идеалы и нормы «позитивного» исследования.

3. Психология как «фундаментальная наука»

3.1. Психология как модель для философии

Описываемые нами процессы могут быть представлены как начало одного из первых в современной философии процесса «соревнования наук». Что это значит для философии? В соревновании с естествознанием философия «впитывает» в себя многие идеалы позитивизма. Философские средства познания должны теперь: 1) в той или иной форме восходить к эмпирическому *опыту*; 2) быть не-конструирующими, а непредубежденно описываемыми; 3) брать за основу тот же самый тип опыта, который берут в качестве своей основы и эмпирические науки, а именно область переживания эмпирического сознания. Конкретные варианты ответов на «вызовы времени» могут быть различны. Саму типологию «ответов» можно разделить на несколько направлений.

Одни (Брентано) пытаются еще более тщательно продумать идею научной психологии. Другие пытаются занять «оборонительную» позицию перед лицом надвигающегося позитивизма. Главным вопросом для них становятся попытки определить: есть ли нечто особое, специфичное для философии как науки, да и для всей системы гуманитарного знания (Дильтей). «Родимые пятна» позитивистской тенденции остаются и у них: а) точно так же опора на факты (пусть они и подразумеваются теперь как факты *сознания*); б) точно те же надежды на психологию как на центральную науку. Третьи – в основном логики – продолжают традицию Бернарда Больцано. Их размышления сосредотачиваются на проблемах абстрактных, идеальных объектов; главная проблема – объективность идеального (при всех различиях, к ним можно отнести Мейнонга и Фреге). Удачную для своего времени парадигму находят неокантианцы. Они предлагают историю философии как «позитивное» (не-абстрактное) исследование разума. И кроме того, они предлагают трактовать идеи трансцендентализма как *оценку*. Даже и это решение находится под влиянием позитивизма.

Ориентированные на естествознание теоретики следят за этими происходящими в философии процессами, всячески приветствуя сближение философии с естественными науками. Так, например, позитивист Э. Мах хвалит «спекулятивную скромность» естествоиспытателя, которого заботит в первую очередь «сама» природа и действующие в ней причины. Природа уже более не «объясняется», а только «феноменологически» описывается (Mach, 1933: 148; ср. также: Sommer, 1985). Уже в приведенных оценках мы видим, что идеалы «позитивного знания» – как идеалы не-конструирующего, метафизического – входят (на уровне идей дескриптивности) в большее понимание феноменологией своего метода. Наряду с идеей описательности *сознание* становится совершенно естественной областью исследований как для психологии, так и для философии. Открытие немецкого идеализма – того, что всякое знание есть вместе

с тем также и *самосознание* – получает в XIX в. уточненную позитивистскую трактовку.

Поэтому если феноменология впоследствии и оппонирует позитивизму, указывая на то, что основания научного знания не следует искать в «эмпирическом», то между двумя традициями обнаруживается немало сходства. О родстве с позитивизмом говорит Гуссерль, верные тенденции раннего позитивизма отмечает и В. Дильтей, хотя суть тех задач, которые он ставит перед своей собственной философией, в целом идет вразрез с этой научной программой.

3.2. Психология как основание наук

Все эти битвы наук за приоритетность возможны лишь тогда, когда в основе лежит идея фундаментального опыта. Когда спор за выбор того или иного пути молчаливо понимается как спор за выбор *единственного* пути. При всем различии выбранных стратегий построения новых основ системы знания, усилия двух основных мыслителей, Фр. Brentano и В. Дильтея, в разной степени значимых для феноменологии на разных этапах ее развития, можно трактовать как попытки восстановить гармонию в царстве «философских наук» (или, как стали говорить начиная с 1883 г., – «наук о духе») и даже системе наук в целом, определив для психологии новое «место», которое бы учитывало неимоверный прогресс в этой дисциплине в последней трети XIX в., а также показало психологию в качестве совершенно естественной, «фундаментальной» системы, лежащей в основаниях нашего знания. Каждый из мыслителей решает это по-своему. К 1870-м годам психология, при всех своих успехах, еще не достигла той степени самосознания себя самой как дисциплины, автономной и независимой от философии (как «метафизики»), и потому Brentano считает возможным дать ее основоположение. Первым, кто со всей отчетливостью сформулировал общенаучные притязания психологии на то, чтобы выступить фундаментальной наукой, и был Франц Brentano, бывший, наряду с психологом К. Штумпфом, одним

из тех, кто направил движение Гуссерля-математика в сторону философии. Для Brentano все теоретические науки образуют своего рода шкалу градаций, в которой каждая более высокая ступень основывается на более низкой; прогресс на более высоких ступенях возможен только при условии прогресса на низших. Такой основополагающей наукой для всех более высоких, как для теоретических, так и для практических, является психология; ее с полным правом можно назвать «наукой будущего» (Brentano, 1973: 33-36). Преимущество психологии заключается в том, что она основывается на феноменах внутреннего восприятия, «которые истинны в самих себе», придавая, таким образом, необычайную ценность психологическому познанию (там же: 28-29). Влияние позитивизма проявляется в том, что Brentano трактует психологию как науку о «психических феноменах»; это обозначение позволяет перейти от прежнего, расплывчатого и абстрактного понятия души к конкретному, позитивному исследованию психического. Последнее теперь подлежит членению на единицы, делающие детальный анализ возможным. Для обеих фундаментальных областей знания, физической и психической, подход должен иметь эмпирический характер (там же: 72). Несмотря на очевидную важность Ф. Brentano для феноменологии Гуссерля, иллюстрация фундаментальной роли психологии по отношению к системе наук была бы неполной без упоминания еще двух важных примеров.

В рамках по крайней мере еще двух философски важных направлений рубежа XIX–XX вв. – философии жизни В. Дильтея и марбургской школы неокантианства – представлены варианты, в которых на психологию возлагается роль «фундаментальной», основополагающей науки. Как и Brentano, Дильтей склонен относиться к области индивидуальной психической жизни как к сфере, изначально связанной с очевидностью. Вся психическая жизнь в целом, – так аргументирует Дильтей, – изна-

начально дана нам как (проживаемая, переживаемая) взаимосвязь, целостность. Она «изначально дана» нам, поскольку мы сами же ею и являемся. Соответственно, здесь мы можем наталкиваться на области неясного, однако никогда – на нечто принципиально чуждое нам самим. Сложное многообразие психики мы анализируем; применение гипотез (которые сообщали бы заведомую возможность наших конструкций оказаться впоследствии неистинными) здесь возможно в ограниченных объемах. Во всяком случае, исходят при этом из понимания – в противоположность познанию внешнего мира, который всегда дан нам фрагментарно, и поэтому в его познании мы опираемся на *объяснение*. Такая особенность данности внутренней психической жизни делает внутренний опыт более надежным познанием, а психологию – основой гуманитарных наук. Вместе с этой ролью психологии сознание превращается в центральную область анализа. Так, по Фр. А. Ланге, реальность сознания даже более достоверна, чем реальность атома. К концу XIX в. сознание (под влиянием экспериментальной психологии) становится естественной и главной проблемной областью исследований и, одновременно, главной оперативной категорией философии. Когда в начале XX в. философия попыталась перейти на новый язык, «сознание» стало новой категорией, выполняющей функцию «метакатегории» по отношению к «духу». Начинали говорить о «единстве духовной жизни в сознании» (Falkenberg, 1916: 3).

Таким образом, фактический процесс развития как психологии, так и философии, приводит к тому, что психология начинает рассматриваться как главная модель доступа и к психической жизни в целом, и к сознанию как особой выделенной области. Никакая версия альтернативного основоположения знания не может обойти этого фундаментального обстоятельства, если только намеревается предложить свою теорию субъективности. Это обстоятельство было, на наш взгляд, значительно более се-

рьезным «вызовом» для Гуссерля и его философии, нежели тенденция к занятию философских кафедр психологами.

Литература

Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. первая. Общее введение в чистую феноменологию / пер. с нем. А.В. Михайлова; вступ. ст. В.А. Куренного. М.: Академический проект, 2009. 489 с.

Гуссерль, Э. Логические исследования. Т. I. Прологомены к чистой логике / пер. с нем. Э.А. Бернштейна под ред. С.Л. Франка; новая ред. Р.А. Громова. М.: Академический проект, 2011. 253 с. (а)

Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания / пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академический Проект, 2011. 565 с. (b)

Гуссерль, Э. Феноменология (Статья для Британской энциклопедии) / предисл., пер. с англ. и примеч. В.И. Молчанова // Логос. 1991. № 1. С. 12-21.

Куш, М. Победителю достается все. Феноменология жизни и триумф феноменологии // Логос. 2004. № 3-4 (43). С. 171-204.

Куш, М. Социология философского знания: конкретное исследование и защита // Логос. 2002. № 5-6 (35). С. 1-31.

Михайлов, И.А. Английское Просвещение и журнал *Philosophical Transactions of the Royal Society*. Новая эпоха развития европейской науки // Философские науки. 2014. № 5. С. 9-19.

Brentano, Fr. *Psychologie vom empirischen Standpunkt / Mit Einleitung, Anmerkungen und Register hrsg. v. O. Kraus. Erster Band. Hamburg: Meiner, 1973. XCVIII, 279 S.*

Dilthey, W. *Gesammelte Schriften. Bd. V: Die geistige Welt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. CXVIII, 442 S.*

Dilthey, W. *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte / Hrsg. v. H. Jonach, Fr. Rodi // Wilhelm Dilthey Gesammelte Schriften. Bd. XIX. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. LVII, 457 S.*

Falkenberg, R. *Zu Rudolf Eukens siebzigsten Geburtstag // Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 160. Hf. 1. S. 1-6.*

Kusch, M. *Psychologism. A case study in the sociology of philosophical knowledge. New York; London: Routledge, 1995. 327 p.*

Lembeck, K.-H. Einführung in die phänomenologische Philosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. VIII, 169 S.

Mach, E. Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1933. 493 S.

Scheler, M. Gesammelte Werke. Bd. I: Frühe Schriften. Bern; München: Francke, 1971.

Sommer, M. Husserl und der frühe Positivismus. Frankfurt am Main: Klostermann, 1985. 326 S.

Stumpf, C. Tonpsychologie. Leipzig: S. Hirzel, 1883. 427 S.

Stumpf, C. Tonpsychologie. Leipzig: S. Hirzel, 1890. 582 S.

References

Brentano, Fr. (1973), *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band*. [Psychology from an Empirical Perspective. Vol. 1], in Kraus, O. (ed.), Meiner, Hamburg, Germany (in Germ.).

Dilthey, W. (1990), *Gesammelte Schriften. Bd. V: Die geistige Welt* [Collected works. Vol. V: The Spiritual World], Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, Germany (in Germ.).

Dilthey, W. (1997), "Foundation of the sciences of man, society and history", in Jonach, H. and Rodi, Fr. (ed.), *Gesammelte Schriften. Bd. XIX* [Collected works. Vol. XIX], Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, Germany (in Germ.).

Falkenberg, R. (1916), "On Rudolf Eucken's seventieth birthday", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* [Journal of Philosophy and Philosophical Criticism], 160, 1, 1-6 (in Germ.).

Husserl, E. (1991), "Phenomenology (Encyclopedia-Britannica Article)", Transl. by Molchanov, V. I. *Logos*, 1, 12-21 (in Russ.).

Husserl, E. (2009), *Ideji k chistoy fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii. Kniga pervaya* [Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch] [Ideas towards pure phenomenology and phenomenological philosophy. Book One. General introduction to pure phenomenology], Transl. by Mikhaylov, A. V., Akademicheskij Proekt, Moscow, Russia (in Russ.).

Husserl, E. (2011a), *Logicheskie issledovaniya. T. I. Prolegomeny k chistoy logike* [Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik] [Logical research. Vol. I. Prole-

gomena to pure logic], Transl. by Bernsheyn, E. A., in Frank, S. and Gromov, R. (eds), Akademicheskij Proekt, Moscow, Russia (in Russ.).

Husserl, E. (2011b), *Logicheskie issledovaniya. T. II. Ch. 1: Issledovaniya po fenomenologii i teorii poznaniya* [Logische Untersuchungen. Buch 2: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis T. 1] [Logical research. Volume II. Part 1: Research in phenomenology and theory of knowledge], Transl. by Molchanov, V. I., Akademicheskij Proekt, Moscow, Russia (in Russ.).

Kusch, M. (1995), *Psychologism: a case study in the sociology of philosophical knowledge*, Routledge, New York; London.

Kusch, M. (2002), "Sociology of philosophical knowledge: concrete research and defense", *Logos*, 35 (5-6), 1-31 (in Russ.).

Kusch, M. (2004), "The winner takes it all. Phenomenology of Life and the Triumph of Phenomenology", *Logos*, 43 (3-4), 171-204 (in Russ.).

Lembeck, K.-H. (1994), *Einführung in die phänomenologische Philosophie* [Introduction to phenomenological philosophy], Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, Germany (in Germ.).

Mach, E. (1933), *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt* [Mechanics in their development presented in a historical and critical manner], F. A. Brockhaus, Leipzig, Germany (in Germ.).

Mikhaylov, I. (2014), "Englisch Enlightenment and Philosophical Transactions of the Royal Society. A New Epoch in European Science", *Russian Journal of Philosophical Sciences*, 5, 9-19 (in Russ.).

Scheler, M. (1971), *Gesammelte Werke. Bd. I. Frühe Schriften* [Collected Works. Vol. I: Early writings], Francke, Bern; München, Germany (in Germ.).

Sommer, M. (1985), *Husserl und der frühe Positivismus* [Husserl and early positivism], Klostermann, Frankfurt am Main, Germany (in Germ.).

Stumpf, C. (1883), *Tonpsychologie*, S. Hirzel, Leipzig, Germany.

Stumpf, C. (1890), *Tonpsychologie*, S. Hirzel, Leipzig, Germany.

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для декларации.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Михайлов Игорь Анатольевич, кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Институт философии РАН, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, 109240, Российская Федерация; ia.mikhaylov@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-7750-9890

Researcher ID: I-2608-2016

ABOUT THE AUTHOR:

Igor A. Mikhaylov, Ph.D. in Philosophy, Senior Research Fellow, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russian Federation; ia.mikhaylov@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-7750-9890

Researcher ID: I-2608-2016

УДК: 165.2+159.955.4

DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-0-5

Беляков М. А.

**К поискам общего основания многообразия подходов
к изучению рефлексии в психологии**

Костромской государственной университет,
ул. Дзержинского, д. 17/11, Кострома, 156005, Россия; belyakof88@mail.ru

Аннотация. В статье предпринимается попытка найти основу для объединения большого количества существующих на данный момент концепций рефлексии в психологии. Сегодня имеется осознание важности рефлексии в познании нами окружающего мира, однако нет достаточно ясного определения, которое бы наиболее непротиворечиво выражало ее сущность и способствовало объединению всего многообразия существующих сейчас подходов к изучению рефлексии. В статье высказывается предположение, что такое положение вещей во многом обусловлено давней философской традицией противопоставлять внешнему миру субъективную реальность человека. Влияние данной философской традиции ощущается и при попытках научного описания рефлексии. Она традиционно понимается как способность мыслить о наших мыслях и противопоставляется ощущениям и чувственному восприятию человека. Предполагается, что такой подход можно и нужно подвергнуть сомнению, поскольку он способствует созданию большого количества разрозненных концепций. Можно заключить, что не существует отдельных, действующих независимо, процессов познания внешнего и внутреннего миров, но есть единый процесс конструирования нашего сознания, в котором всегда участвует рефлексия.

Ключевые слова: рефлексия; сознание; системный подход; восприятие; мышление

Для цитирования: Беляков М.А. К поискам общего основания многообразия подходов к изучению рефлексии в психологии // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2024. Т. 10. № 2. С. 50-63. DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-0-5

M. A. Belyakov

**In search of a common basis for the diversity
of approaches to the study of reflection in psychology**

Kostroma State University,
17/11 Dzerzhinsky St., Kostroma, 156005, Russian Federation; belyakof88@mail.ru

Abstract. The article attempts to find a basis for combining a large number of currently existing concepts of reflection in psychology. Today, there is an awareness of the importance of the role of reflection in our knowledge of the world around us, but there is no sufficiently clear definition that would most consistently express its essence and contribute to the unification of the entire variety of existing approaches to the study of reflection. The article suggests that this state of affairs is largely due to the long-standing philosophical tradition of contrasting the subjective reality of a person with the outside world. The influence of this philosophical tradition is also felt in attempts to

scientifically describe reflection. It is traditionally understood as the ability to think about our thoughts and is contrasted with human sensations and perceptions. It is assumed that this approach can and should be questioned, since it contributes to the creation of a large number of disparate concepts. It can be concluded that there are no separate, independent processes of cognition of the external and internal worlds, but there is a single process of constructing our consciousness, in which reflection always participates.

Keywords: reflection; consciousness; systematic approach; perception; thinking

For citation: Belyakov M. A. (2024), "In search of a common basis for the diversity of approaches to the study of reflection in psychology", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 10 (2), 50-63, DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-0-5

Введение

При теоретическом анализе рефлексии можно заметить интересную особенность, которая, на наш взгляд, является довольно характерным ее свойством: трудно найти какое-нибудь другое явление, которое бы обнаруживало столь настойчивое и упрямое стремление выйти за рамки своего первоначально заданного значения.

Рефлексию в психологическом смысле можно достаточно просто определить в качестве мысли о наших мыслях. Первичные знания об окружающем мире мы получаем с помощью наших чувств, а затем анализируем их в нашем сознании с помощью рефлексии. В результате, с помощью данного самоанализа, мы можем корректировать наши знания об окружающей действительности и делать наш опыт все более и более адекватным реальности.

Помимо психологического определения, имеются также физический и биологический смыслы рефлексии, каждый из которых обладает своей спецификой и не может быть сведен к другому.

Например, в толковом словаре русского языка Д.Н. Ушакова можно встретить два определения данного понятия:

«1. Отражение света на поверхности предмета (физ.).

2. Размышление, внутренняя сосредоточенность, склонность анализировать свои

переживания (псих.)»¹.

Биологический смысл рефлексии раскрывается в смежном понятии рефлекса – «непроизвольной реакции организма на внешние или внутренние раздражители»².

Таким образом, уже на этапе определения рефлексии можно обнаружить большое количество смыслов – данным термином обозначаются как физические, так и психические процессы, которые обычно считаются разнопорядковыми, несводимыми друг к другу.

Вообще, следует отметить, что «...в современном русском языке переводное с латыни слово "рефлексия" и однокоренные с ним и производные от него слова употребляются в значениях, используемых всеми основными видами современных наук: естественными (математика, астрономия, физика, оптика, геология), техническими (электротехника, радиотехника), биологическими (физиология, психофизиология, рефлексология) и гуманитарными (психология, философия, логика)» (Семенов, 2013: 32). Как найти какую-либо основу для единства в таком многообразии значений? На наш взгляд, это является очень важной задачей, решение которой позволит понять, до какой степени возможны заимствования из различных областей научного знания. Все-таки первоначальное значение термина рефлексии было физическим – он начал

¹ См.: Ушаков Д.Н. Толковый словарь современного русского языка. М.: Аделант, 2013. С. 597.

² См.: Ожегов, С.И., Шведова, Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М.: А-темп, 2006. С. 678.

специфически использоваться в Италии на рубеже Средневековья и Возрождения и обозначал эффект большего усиления волн в середине бухты по сравнению с волнением в открытом море (см.: Семенов, 2013). Затем данный эффект взаимоусиления вследствие возвратного взаимоотражения распространился на сферу психического, когда под рефлексией стали понимать интенсивную работу духа благодаря ретроспективному самосозерцанию и самоанализу.

Начать поиск единства, вероятно, следует с наиболее близкой для человека сферы – психической, поскольку она в наибольшей степени, на наш взгляд, сегодня ассоциируется с данным явлением (размышлять может каждый человек, а физические опыты ставят обычно энтузиасты своего дела), а также порождает в нем больше всего неясностей и коллизий. Для этого обратимся к истории развития взглядов о рефлексии.

Концепция рефлексии в истории философии и науки

Начало философского осмысления нашего явления следует искать в Античности. Хотя в данный период самого термина «рефлексия» не существовало (Семенов, 2013), однако произошедший именно в это «осевое время» разворот от мифологического к рациональному осмыслению действительности заставляет нас искать в трудах античных философов соответствующие эквиваленты указанного понятия. И именно здесь следует искать истоки традиции выделения рефлексии в качестве особого мыслительного процесса. В учении Демокрита, разделявшего восприятие и мышление, мире идей Платона, а также в Уме перводвигателя Аристотеля можно встретить основания для вывода о том, что следует различать две совершенно специфические и не сводимые друг к другу познавательные способности – познание вещей с помощью восприятия, наших органов чувств и познание мира с помощью мышления. Очевидно, что

столь богатая традиция не могла не оказывать сильного влияния на научное мышление, которое появилось в эпоху Нового времени. В этот период появляется сам термин «рефлексия» в его наиболее общеупотребительном значении.

Впервые данный термин использует Декарт – он подчеркивает автономный характер рефлексии как способа организации процесса познания (Ескина, 2022). Указание на автономность рефлексии можно встретить в следующем отрывке: «...поскольку действие мысли, посредством которой мы думаем о вещи, отличается от действия мысли, посредством которой мы сознаем, что думаем о ней, то они часто независимы одна от другой» (Декарт, 2019: 56). Непосредственное же выделение термина рефлексии происходит здесь: «Наконец, как мы проводим различие между прямым и отраженным видением в том, что одно зависит от первого пересечения лучей, а другое – от второго, так первые и простые мысли младенцев <...> я называю *прямыми*, а не отраженными (*non reflexas*); когда же взрослый человек ощущает что-либо и одновременно воспринимает, что он не ощущал этого ранее, это второе восприятие я называю рефлексией (*reflexionem*) и отношу его лишь к разуму, хотя оно настолько связано с ощущением, что оба происходят одновременно и кажутся неотличимыми друг от друга» (Декарт, 1994: 564-565). Данные первоначальные попытки определения рефлексии, на наш взгляд, представляют большую ценность. Декарт, сначала отмечая, что следует выделять два действия, два источника мысли, которые функционируют независимо друг от друга, в дальнейшем пытается объединить эти источники, слить их воедино. Благодаря аналогии со светом он пытается показать, что отличие между ними достигается только в результате преломления, но основа – луч света – остается той же, неизменной, как в начале пути, так и в его конце.

Вероятно, Декарт не мог не заметить, что ощущение и мысль об этом ощущении практически неотличимы друг от друга.

Резкое различие их привело бы к тому, что помимо мыслящей и протяженной субстанции, ему в своих работах необходимо было бы ввести некую дополнительную «чувствующую» субстанцию. Но такое нововведение совершенно невозможно, поскольку в разы усложняет предлагаемую Декартом картину мира.

Совершенно неясно, как доказать наличие, истинность этой «чувствующей» субстанции. Очевидно, что она присутствует только в нашем сознании, но внутри сознания невозможно подвергнуть сомнению исключительно нашу способность сомневаться в окружающем мире. Признание же безусловно истинными всех наших ощущений нарушает исходный посыл всех декартовских рассуждений, по сути, делая их изначально бессмысленными.

Кроме того, неясно, как «чувствующая» субстанция могла бы согласовываться с двумя другими. Декарт предпринимает значительные усилия для объяснения согласованности мыслящей и протяженной субстанций, допуская наличие божественного вмешательства. Бог в его работах предстает изначально совершенным, к этому совершенству может стать сопричастен и человек благодаря своему мышлению, но при условии, что в своих рассуждениях он ориентируется только на максимально ясное и очевидное знание, постепенно освобождаясь тем самым от несовершенств греховной плоти.

Разделение же изначально единой, сопричастной совершенству, мыслящей субстанции на мыслящую и чувствующую немедленно потребовало бы объяснения, почему Бог, по определению являющийся совершенством, а значит, не имеющий возможности действовать во вред, создает несовершенные в самой своей сути существа. Возникает вопрос, почему он закладывает внутрь человека наряду с мыслящей субстанцией дополнительную, совершенно несогласованную с ней «чувствующую», которая всегда будет оставаться источником разлада и беспочвенного усложнения божественного творения.

В целом, довольно удивительно, что Декарт вообще говорит о каком-то, пусть даже и незначительном, разделении мышления и ощущения. Можно предположить, что их выделение является отчасти данью традиции, отчасти ответом на извечный спор эмпиристов и рационалистов, вновь ставший актуальным на заре формирования науки в эпоху Нового времени. Вероятно, невозможно было написать в то время, что ощущать и мыслить – суть одно и то же, и не столкнуться с серьезной критикой в свой адрес со стороны научного сообщества. Укажем, что «Новый Органон» Ф. Бэкона, демонстративно противопоставленный умозрительно-спекулятивному методу схоластики, был написан в 1620 году, а цитируемое выше «Рассуждение о методе» и письмо Декарта в 1637 и 1648 гг. соответственно.

Как бы то ни было, противопоставление чувственного и рационального знания закрепляется в определении Джона Локка, который высказывал мысль об опытном происхождении знания, различая в связи с этим два вида опыта: внешний (чувственный) и внутренний (рефлексивный). Первый вид возникает, когда что-либо внешнее воздействует на наши органы чувств. Второй появляется у нас в процессе самонаблюдения. Являясь независимым процессом познания по отношению к внешнему опыту, рефлексия, тем не менее, основывается на нем, считает Локк.

Приведем цитаты самого Локка о рефлексии: *«Все идеи приходят от ощущения или рефлексии... Наше наблюдение, направленное или на внешние ощущаемые предметы, или на внутренние действия нашего ума, которые мы сами воспринимаем и о которых мы сами размышляем, доставляет нашему разуму весь материал мышления»* (Локк, 1985: 154). Далее: *«...богатый источник большинства наших идей, зависящих всецело от наших чувств и через них входящих в разум, я <...> называю ощущением <...> называя первый источник ощущением, я называю второй рефлексией, потому что он доставляет только такие*

идеи, которые приобретаются умом при помощи размышления о своей собственной деятельности внутри себя. Итак, мне бы хотелось, чтобы поняли, что под *рефлексией* в последующем изложении я подразумеваю то наблюдение, которому ум подвергает свою деятельность и способы ее проявления, вследствие чего в разуме возникают *идеи* этой деятельности» (Локк, 1985: 155).

В данных отрывках рефлексия и ощущение представлены в виде двух взаимоисключающих процессов. Когда мы ощущаем, мы не рефлекслируем. И наоборот, когда мы рефлекслируем, мы не ощущаем. Хотя здесь можно заподозрить некий подвох, но именно в противопоставлении с ощущением можно получить наиболее четкое, «кристаллизованное» определение рефлексии в ее классическом виде. Благодаря данному противопоставлению и четкому разграничению мышления и ощущения у эмпиристов и рационалистов, по сути, появляются свои отдельные сферы интересов, свои предметные области, в рамках которых они могут оригинально воспринимать мир и его описывать, то есть нормально осуществлять свою деятельность, раз уж их подходы невозможно свести друг к другу.

В дальнейшем рефлексия прочно связывается с мышлением и приобретает особое значение для гносеологических и идеалистических направлений, получая в них свое развитие и усложнение.

Очень интересный, тотально-конструктивный, подход в понимании рефлексии можно встретить в философии Гегеля. Рефлексия, согласно Гегелю, выступает в качестве движущей силы развития абсолютного духа. Благодаря ей он переходит от одной формы своей явленности к другой. Дух не может обладать содержанием, не проработанным рефлексией – там, где не осуществлялся рефлексивный процесс, дух не присутствует, и это содержание не может входить в компетенцию философского анализа. Мышление является способом деятельности рефлексии, которая есть в то же время, по Гегелю, метод мышления (Матяш, 1988: 54).

Гегель выделял различные формы рефлексии – она бывает теоретической и практической. Теоретическая рефлексия, в свою очередь, делится на внешнюю и внутреннюю (Матяш, 1988).

В небольшом историческом обзоре мы попытались затронуть наиболее важные, с нашей точки зрения, моменты становления и развития представлений о рефлексии – рассмотрели предпосылки возникновения данного понятия, берущие свое начало в философии античности; момент непосредственного возникновения научного понятия, его классическую форму; кроме того, мы упомянули, каким путем стало развиваться данное явление в философии, каким образом его определение начало усложняться и обрастать новым содержанием.

Классическое направление осмысления феномена рефлексии. Опыт американской рефлексивной практики

Вероятно, можно выделить основную линию развития представлений о рефлексии, ту основу, опора на которую позволяла получить наиболее ясное понимание данного явления. Мы уже указывали такую линию выше, она следует из классического определения Локка: рефлексия противопоставляется нашей способности ощущать. Если наши ощущения позволяют нам взаимодействовать с предметами внешнего мира, то рефлексия делает доступными для познания предметы внутренней реальности. Невозможно отрицать тот факт, что существует нечто внешнее по отношению к нашему телу, обладающее своим собственным, независимым от нас существованием, однако с не меньшей очевидностью мы понимаем, что помимо внешнего содержания существует и внутреннее, которое, хотя мы и не можем каким-либо образом его ощутить, все же является не менее реальным, чем окружающий мир. Не менее очевидно и то, что наша субъективная реальность принципиально отличается от внешней ре-

альности – они обладают набором принципиально разных свойств и характеристик. Следовательно, мы должны постулировать наличие двух независимых процессов. Однако задумаемся, что значит ощущать и не мыслить, как возможен такой процесс?

Уже у Канта встречаем мысль о том, что мы не можем воспринимать мир непосредственно таким, какой он есть в действительности. Все «вещи в себе», которые существуют в реальности, становятся доступны нам только после соответствующей ментальной обработки их, после того как мы соотнесем их с нашими априорными формами чувственности – пространством и временем. Иначе говоря, благодаря наличию у нас априорных форм чувственности мы не можем ощущать и при этом не мыслить. Хотя все наше тело покрыто многочисленными и разнообразными рецепторами, мы не воспринимаем весь этот поток ощущений во всей его полноте. Чтобы то или иное ощущение стало доступным нашему ясному сознанию, мы должны о нем помыслить, обратить на него внимание. Наше мышление исключительно предметно, мы не можем мыслить бессодержательно. В связи с этим начало простейшего рефлексивного процесса можно описать так: «Я знаю о...» или «Я мыслю о...», затем мы подставляем некий мысленный предмет и совершаем рефлексю. Мы можем, таким образом, подставлять некие абстрактные формы: «Я знаю, что такое пространство», «Я знаю, что такое время». Очевидно, что в данном случае мы совершаем рефлексю, поскольку эти понятия стали возможны только благодаря нашей мысленной работе – нигде в реальности не существует объективно воспринимаемого чистого «пространства» и чистого «времени». Но что случится, когда мы станем создавать такие рефлексивные предложения: «Я знаю, что мне холодно», «Я знаю, что этот цветок приятно пахнет»? Ясно, что в случае создания таких высказываний мы воспринимаем внешний мир. Но в какой момент здесь заканчивается процесс ощущения и начинается рефлексия? Вероятно,

очень трудно ответить на этот вопрос и при этом не бояться, что где-нибудь будет совершена ошибка.

Хотя умозрительно мы можем признать, что на основе дихотомии внешнего и внутреннего должны существовать два независимых психических процесса, но смогут ли наши убеждения оставаться непоколебленными, если мы будем и дальше оставаться на этом пути в наших попытках описывать окружающую реальность?

Очень интересно в этой связи обратиться к опыту американской рефлексивной практики. Будучи тесно связанной с концепцией эмпирического (практического) обучения, которое, в свою очередь, основывается на принципах обучения Джона Дьюи, данное направление психологии и педагогики, на наш взгляд, наиболее точно и последовательно придерживается классического определения рефлексии, данного Локком. Человек, взаимодействующий с окружающим миром и сталкивающийся с какой-либо проблемной ситуацией, получает о ней первичный сенсорный опыт, затем, на основе данной первичной информации им вырабатывается решение, которое воплощается на практике либо дорабатывается, если первое решение неудачно. Собственно к рефлексии относятся процессы выработки решения и его доработка.

Несмотря на столь ясное определение рефлексии, достаточно часто встречаются работы авторов, которые требуют пересмотра исходной концепции. Например, в статье “There is No Such Thing as Reflection” (Ixer, 1999) прямо указывается, что мы очень мало знаем о рефлексии, и широкое распространение концепции рефлексивной практики привело к тому, что у каждого появилось свое собственное понимание рефлексии вплоть до такой степени, что данный термин стал непригоден для использования. Также автор указывает, что существенной проблемой в обучении рефлексивному мышлению является то, что у преподавателя имеется знание, что люди

должны уметь делать, но нет представления, как люди приобретают соответствующие навыки. Иначе говоря, обучение рефлексии осуществляется без понимания того, как происходит сам процесс обучения. Конкретизацию указанных проблем можно встретить в другой работе (см.: Jordi, 2011). Ее автор, указывая на то, что резкое разграничение в процессе эмпирического обучения первичного сенсорного опыта и его вторичной мысленной обработки приводит к дуализму души и тела и главенству одного начала в ущерб другому, в результате чего наше понимание ситуации становится недостаточно полным и адекватным, предлагает преодолеть данный дуализм большим погружением в сенсорный, телесный опыт и его более всесторонним осмыслением. Поскольку каждая конкретная проблемная ситуация является уникальной для того или иного человека (не существует двух совершенно идентичных восприятий одной и той же ситуации), то, погружаясь в данное субъективное восприятие, рефлексивная практика является замечание Дьюи о том, что первичный сенсорный опыт всегда является незавершенным, поскольку мы не можем охватить сознанием сразу всю совокупность воздействий на наши рецепторы, но выделяем лишь наиболее актуальные. Здесь возникает вопрос, каковы границы нашего незавершенного опыта, как их определить? Очевидно, мы можем и дальше погружаться в уникальность проблемной ситуации и пытаться выявить в ней неповторимое не для всего нашего тела в целом, но для каждого отдельного органа, описывать мир в соответствующих сенсорных терминах. Вопрос в том, когда нам следует остановиться в членении проблемной ситуации и произвести четкое разделение первичного сенсорного опыта и его вторичной

мысленной обработки?

Исходя из противопоставления внешнего и внутреннего, умозрительно мы можем предположить наличие некой границы в нашем сознании, но такая граница всегда будет оставаться крайне расплывчатой и нечеткой. Уже в наших снах зачастую мы не можем отличить явь от вымысла. Кроме того, можно привести другое вполне конкретное явление, которое не позволяет говорить о резком разграничении внешнего и внутреннего. Речь идет о галлюцинациях, которые, согласно одной из классификаций, разделяют на истинные и псевдогаллюцинации³. Если в случае псевдогаллюцинаций человек может понять, что кажущийся ему стимул не существует, не относится к объективной реальности, то в случае истинных галлюцинаций у человека есть полная убежденность в том, что на него производится внешнее воздействие, хотя на самом деле его нет. Конечно, галлюцинации всегда связаны с нарушением работы мозга и существует большая разница между нормой и патологией, но мы лишь приводим конкретный пример того, как человек исключительно умозрительно разделяет мир на внешний и внутренний по отношению к себе, хотя эта внешняя реальность порождается исключительно его сознанием и в действительности не существует.

На наш взгляд, невозможно отделить ощущение от мышления и мышление от ощущения. Это два неразрывно связанных процесса. В конце концов, без мышления не существовало бы самой концепции ощущений. Невозможно ощущать и не мыслить. Конечно, существует огромное количество воздействий на наши рецепторы, которые мы не воспринимаем сознанием, однако всегда, во всех тех случаях, когда мы направляем сознание на то или иное внешнее воздействие, мы задействуем также и рефлексивную. Рефлексию невозможно отде-

³ Ушаков, Г.К. Галлюцинации // Большая медицинская энциклопедия [Электронный ресурс]. URL:

<https://бмэ.орг/index.php/ГАЛЛЮЦИНАЦИИ> (дата обращения: 10.04.2024).

лить от того, что У. Джемс называл «поток сознания», она всегда присутствует в этом потоке. Всегда, когда мы тем или иным образом конструируем реальность (внешнюю или внутреннюю) в нашем сознании, мы задействуем рефлексию.

Изначально появившись как своеобразный компромисс и дань традиции в работах Декарта, определение рефлексии как будто обрело собственную жизнь и стало чересчур бурно развиваться и подвергаться теоретизированию без особого соотнесения с реальностью. Ведь кажется, нет ничего сложного в самой рефлексии. С помощью нее у нас просто есть возможность осознавать окружающую реальность, ее структурировать. Я мыслю о смысле жизни и совершаю рефлексию, я мыслю о том, что у меня чешется палец на ноге и также совершаю рефлексию. Я могу перейти на другой рефлексивный уровень и заметить, что я знаю о том, что я думаю сейчас о смысле жизни и одновременно у меня чешется палец на ноге. При рефлексии не происходит ничего специфического, но лишь последовательно, механически, прибавляется к моему сознанию один предмет за другим, оно просто и однообразно конструируется путем добавления схожих в своей основе элементов. Приведем следующую аналогию для пояснения наших мыслей.

Представим себе каменщика, которому необходимо построить стену. Допустим, что данный каменщик давно занимается своим делом и может строить стены, практически не концентрируя свое сознание на данном процессе. Строитель хорошо знает свое дело и строит стену, последовательно ставя один кирпич за другим, постепенно создавая целостную конструкцию. Теперь представим, что во время работы нашего каменщика что-то отвлекает, например, разговор с другим человеком. Каменщик уверен в себе и ведет разговор с собеседником, не прекращая при этом работать. Тем не менее, по окончании разговора, строитель замечает, что допустил ошибки при строительстве – в его стене появились

заметные щели. Каменщик начинает исправлять свою работу, но вдруг ему на ум приходит идея, что появившиеся промежутки можно использовать в дальнейшем – создавать с их помощью интересные узоры. Поэтому в следующий раз, при строительстве стены, он реализует свою идею и начинает класть кирпичи не сплошными рядами, но в шахматном порядке, проявляя тем самым оригинальность и затрачивая на работу примерно в два раза меньше времени и материала. Закончив строительство, каменщик демонстрирует свою работу окружающим, и им кажется, что при возведении данной конструкции сама цель – возведение стены – отошла на второй план, а строитель прежде всего хотел воссоздать определенный узор. У случайного зрителя создается впечатление, что это новшество в работе как бы подавило собой первоначальную цель и стало доминирующим в конструкции стены – стена создавалась не для того, чтобы огораживать определенную территорию, но чтобы быть оригинальной конструкцией. Некоторые зрители даже могли заметить, что промежутки в конструкции стены вовсе не дыры, а своеобразные окна в некую реальную эмпирическую действительность, скрывающуюся за стеной. Однако с точки зрения движений строителя, при возведении данной оригинальной конструкции он не делал ничего нового, но лишь строил стену, последовательно, механически, кладя один кирпич за другим.

Вероятно, что и в случае с рефлексией в изначально единый процесс конструирования нашего сознания было внесено некоторое внешнее искажение. Данный процесс был искусственно разделен на эмпирический и рационалистический, каждый из которых начал жить своей жизнью в теории. Возможно, для удобства можно и нужно изучать, как мы познаем внешний и внутренний миры, однако не следует разделять единую ткань сознания.

Нет чувствования как некоей вещи в себе, которая существует и действует самостоятельно, прорываясь в сознание своими

собственными неизведанными путями. Всегда, во всех тех случаях, когда мы говорим о конструировании сознания, мы должны обязательно подразумевать рефлексивность⁴.

Другой, более явный, пример того, как рефлексия «зажила своей жизнью» в результате своего теоретического обоснования можно встретить в работах отечественных авторов.

Специфический (специально-научный) подход изучения феномена рефлексии

Если в зарубежных (англоязычных) исследованиях центральной линией развития представлений о рефлексии было ее противопоставление нашей способности ощущать окружающий мир, то в отечественных научных работах сложилось специфическое отношение к рефлексии. Имеется тенденция к выделению внутри мышления некой особенной, во многом ему подобной, но все же отличающейся от него способности к рефлексии, что приводит к существенному усложнению психической реальности человека.

Вероятно, отечественная психология и не могла пойти по другому пути. Термин «рефлексия», являясь очевидным заимствованием из другого языка, причем прямым, всегда остается чуждым для нашего восприятия. Он сам по себе, своей чужеродностью, порождает предвзятое к себе отношение и заставляет рассматривать себя как нечто специфическое, относящееся исключительно к сфере специальной научной терминологии. В работе И.Н. Семенова (Семенов, 2013) приводится интересное исследование по этому поводу. В одном из гумани-

тарных вузов проверялось то, насколько хорошо студенты знакомы с термином «рефлексия». Для этого им предлагалось его раскрыть, дать определение данного понятия. Оказалось, что подавляющая часть студентов – 47 % (100 человек) не смогли дать определение (отвечали «не знаю» или оставляли пропуск в задании) и лишь 17% ответили правильно (писали, что это «самоанализ, самооценка, самонаблюдение, самосознание и т. п.»). Только в процессе последующего обучения прививается определенное специфическое понимание рефлексии.

Конечно, нет ничего плохого в формировании у учащихся специальной научной терминологии, поскольку это делает из них грамотных специалистов в своей области. Однако, на наш взгляд, относительно термина рефлексии было бы полезно предварительно указывать на более общий контекст применения данного понятия, в котором рефлексия понимается крайне широко и отождествляется с мышлением вообще. Иначе у студента, решившего более подробно изучить данное понятие и обратившегося к зарубежной литературе, может возникнуть удивление относительно того, насколько свободно данный термин употребляется в англоязычных научных публикациях. Существует огромное количество публикаций “Reflection on...”, в которых приводятся размышления по самым разным основаниям, рефлексии подвергается буквально любой абстрактный предмет, а не только самооценка и самоанализ. Поэтому при обучении рефлексии, прежде чем формировать у учащегося специфическое теоретическое восприятие данного термина, было бы полезно, вероятно, уточнять, в чем

⁴ Следует различать рефлексивность и волю. Мы исходим из предположения о том, что в сознании существуют механические процессы, которые несколько не мешают нам оставаться самими собой. Можно бездумно смотреть телевизор и оставаться в сознании, но можно напрячь волю и смотреть исключительно полезные передачи либо читать только интересные книги. Какие у нас есть основания, чтобы считать один процесс рефлексивным, а другому отказывать

в этом? Здесь можно привести аналогию с нашим телом (к которой мы опять обратимся в дальнейшем изложении), где наблюдается сочетание механических и волевых процессов при конструировании единой биологической ткани. В одних случаях, например, при утере части ткани, включаются механические регенеративные процессы. В других случаях, например, когда мы занимаемся спортом, будет также происходить развитие биологической ткани – рост мышц, но уже под нашим контролем.

состоит качественная разница между выражениями вроде: «Я думаю о самом себе» и «Я думаю о строении человеческого тела». И если в этих выражениях, на чей-то взгляд, нет разницы и они оба являются рефлексивными (специально рефлексивными, согласно отечественному подходу), то, вероятно, далее следует пояснить, в чем, например, состоит разница между выражениями: «Я думаю о строении человеческого тела» и «Я думаю о строении тела собаки».

Однако, справедливости ради, следует указать, что специально-научный подход к изучению рефлексии, который выходил за общепринятые рамки, все же сложился именно в зарубежной психологии, а не в отечественной. В начале XX века А. Бузман предложил выделить в психологии отдельное направление – психологию рефлексии, где рефлексия определялась как «всякое перенесение переживания с внешнего мира на самого себя» (см.: Степанов, Семенов, 1983).

Особенно отчетливо специфическое отношение к рефлексии в отечественной науке проявляется в том, что к настоящему времени сложилось большое количество направлений изучения рефлексии. Так, согласно А.В. Карпову, можно выделить одиннадцать направлений изучения рефлексии (см.: Шигабетдинова, 2014).

Более сокращенная классификация предложена И.Н. Семеновым и С.Ю. Степановым. По их мнению, рефлексия исследуется в четырех основных аспектах:

1. Коммуникативный аспект. Рефлексия здесь проявляется в размышлениях за другое лицо, в способности понять, что думают другие люди.

2. Кооперативный аспект. Рассматривается роль рефлексии в субъект-субъектных видах деятельности, в частности, в координации и кооперации их совместных действий и групповых ролей.

3. Личностный аспект. Благодаря ему у нас появляются новые образы себя в результате общения с другими людьми и активной деятельности, а также вырабатываются более адекватные знания о мире.

4. Интеллектуальный аспект. Здесь рефлексия позволяет субъекту выделять, анализировать и соотносить с предметной ситуацией собственные действия (Карпов, Скитяева, 2001).

Как можно заметить, в наиболее строгом виде рефлексия в качестве способности к самоанализу раскрывает только личностный аспект, благодаря которому у человека появляется представление о самом себе.

Очень интересно выделение коммуникативного и кооперативного аспектов рефлексии. Можно заметить, что они достаточно сильно расходятся с классическим понятием рефлексии Локка – мысль о собственных мыслях. Строго говоря, при взаимодействии с другим человеком мы осуществляем лишь его внешнюю перцепцию, выделяем какие-то внешние признаки, а затем, на основании этого восприятия, строим предположения о тех или иных качествах нашего собеседника, предполагаем его намерения и т. д. Непосредственно с мыслями другого человека никто не соприкасается – чтение мыслей нам не доступно, а значит, строго говоря, когда мы говорим о коммуникативном аспекте рефлексии, то подменяем рефлексия нашим восприятием. На то, что при социальном познании происходит расширительное толкование понятия рефлексии, указывает, в частности, В.А. Лефевр: «Рефлексия в ее традиционном философско-психологическом понимании – это способность встать в позицию “наблюдателя” <...> по отношению к своему телу, своим действиям, своим мыслям. Мы расширим такое понимание рефлексии и будем считать, что рефлексия – это также способность встать в позицию исследователя по отношению к другому “персонажу”, его действиям и мыслям» (Лефевр, 2003: 16). Удивительно, с какой легкостью внешнее восприятие подменяется рефлексией. Возможно, это произошло потому, что не существует двух отдельных частей разума – рефлексивной и ощущающей, но есть единая мыслительная способность, сопровождаемая рефлексией.

Однако, что более существенно, при выделении аспектов рефлексии, обеспечивающих успешность человека в различных сферах его жизни, появляется необходимость прояснения ее соотношения с таким немаловажным качеством человека, как его интеллект. Являясь средством адаптации к внешнему миру, он обладает достаточно сложной структурой, и разные авторы по-разному описывают строение интеллекта. Один из подходов для описания структуры интеллекта предлагает выделять различные его виды, обеспечивающие успешность выполнения человеком того или иного вида деятельности. В частности, в работе Г. Гарднера (Gardner, 1987) можно встретить подобный подход. Можно заметить, что некоторые из описываемых им видов интеллекта тесно пересекаются с различными аспектами рефлексии, указанными выше. Так, например, межличностный интеллект (позволяет общаться с другими людьми и понимать их, а также работать сообща) соотносится с коммуникативным и кооперативным аспектами рефлексии; внутриличностный интеллект (позволяет понимать внутренний мир эмоций и мыслей, дает способность контролировать их и работать с ними осознанно) соотносится с личностным аспектом рефлексии; телесный или кинестетический интеллект (включает в себя физическую координацию, использование мелкой и крупной моторики) частично соотносится с интеллектуальным аспектом рефлексии. Соответственно, возникает вопрос: как при описании различных видов рефлексии не допустить смешения с типами интеллекта? Как провести границу между двумя этими феноменами, выделить четкие критерии, которые давали бы однозначное понимание, что относится к одному, а что – к другому?

Здесь заметим, что нам импонирует идея разделения интеллекта на различные виды. По нашему мнению, они выступают в качестве своеобразных органов в сознании, целостных функциональных структур, позволяющих взаимодействовать с окружающим миром. Но как с этими структурами

соотносится рефлексия?

Возвращаясь к рассматриваемым аспектам рефлексии, отметим, что выделение различных видов рефлексии мешает нахождению единства в понимании данного явления. Возможно, описание разнообразных форм рефлексии позволяет взглянуть на это явление с различных точек зрения, но, одновременно, мешает его ясному пониманию. Мы считаем, что является ошибкой чрезмерно специфическое понимание рефлексии. Она теснейшим образом связана со всем нашим мышлением в целом. Благодаря ей наше сознание может обращаться абсолютно к любому предмету и осуществлять его теоретический анализ и конструировать, таким образом, всю мысленную реальность. Без учета глобально конструктивной роли рефлексии невозможно ее адекватное понимание.

Основа для объединения многообразия подходов изучения рефлексии

Можно заметить, что при чрезмерно специфическом взгляде на феномен рефлексии чрезвычайно трудно оставаться в изначально заданных довольно узких рамках. Всегда возникает соблазн расширить исходное определение, поскольку легко заметить в психике ряд сходных механизмов, которые мы можем также отнести к рефлексии. С другой стороны, при чрезмерном расширении феномен может утратить свою специфику, его определение может сильно разрастись и начать описывать явления, которые не имеют к нему никакого отношения. Как здесь соблюсти баланс?

В связи с этим интересно отметить подход авторов (Карпов, Скитяева, 2001), которые предлагают описывать рефлексии в системе базовых психологических категорий «процессы – свойства – состояния», где рефлексия выступает в качестве такой синтетической психической реальности, которая одновременно является и процессом, и свойством, и состоянием. Фактически, при такой расширенной трактовке рефлексия уподобляется психике (которая традиционно рассматривается как совокупность

процессов, свойств и состояний), хотя и не сводится к ней. Именно таким образом, на наш взгляд, рефлексия может выполнять свою глобально-конструктивную функцию, и именно здесь можно найти возможность для интеграции всего множества разрозненных концепций рефлексии.

Однако здесь остается открытым вопрос баланса. Психика – это одно, а рефлексия – другое. Возникает вопрос: каким образом можно уподобить рефлексии психике, но не свести одну к другой? Для решения этого вопроса обратимся к очень близкой каждому человеку аналогии – к собственному телу.

Организм человека, состоящий из огромного количества функционально специфичных клеток, обладающий большим числом разнообразных органов и представляющий собой уникальную целостность, тем не менее, в процессе своего роста и становления всегда сопровождается довольно однообразным процессом деления клеток – митозом и мейозом. Начав свое развитие из первичной зиготы, наш организм сумел развиваться в сложную систему благодаря последовательному и очень стереотипному процессу увеличения количества собственных элементов – клеточному делению. Клетка за клеткой наше тело в процессе своего развития постоянно отражает некий первичный исходный элемент, который получает свою специфику либо под воздействием внешней среды – благоприятных и неблагоприятных условий развития, либо благодаря включению в какую-либо ткань, когда множество элементов начинают функционировать как одно целое, совместно выполняя какую-либо специфическую работу в нашем организме.

С окончанием роста и развития данный процесс отражения первичного элемента не заканчивается, но остается акту-

альным на протяжении всей жизни человека – в организме человека постоянно происходят регенеративные процессы, когда вместо старых клеток возникают новые, либо в том случае, когда организм сталкивается с опасными воздействиями, в результате которых часть ткани теряется.

Таким образом, благодаря всего лишь одному процессу – клеточному делению – происходит построение всего нашего тела, а также его обновление в дальнейшем. Именно в этом процессе, на наш взгляд, следует искать ответ на вопрос, как рефлексия может быть подобна психике, но при этом не являться ею.

Наше сознание воплощается в конкретном опыте, который складывается из культурных значений. Однако этот опыт будет довольно хаотичным образованием без той силы, которая могла бы его организовывать. Соответственно, благодаря рефлексии, благодаря последовательному включению в наше сознание одного предмета за другим или одного значения за другим конструируется вся мысленная реальность и становится возможным становление и развитие нашего сознания. Мы не утверждаем, будто рефлексия сознания и клеточное деление – два совершенно одинаковых процесса, но лишь указываем, что они подобны в тех конструктивных функциях, которые выполняют – в результате клеточного деления возникает все наше тело, благодаря рефлексии возникает вся наша мысленная реальность⁵. Выделение специфики данных процессов, разумеется, требует дополнительного анализа.

Лучше ли предлагаемый нами подход? Трудно сказать. Можно возразить, что метод аналогии подразумевает лишь приближенное, предполагаемое знание. Однако если до сих пор умозрительные спекуляции на тему рефлексии не вели ни к чему,

⁵ Конечно, мы могли бы использовать в качестве аналогии какие-нибудь другие общепринятые органические или механические метафоры: производство, построение, организацию. Однако в данной работе нам бы хотелось отождествить рефлексии с

тем, что обладает конкретным воплощением и достаточно хорошо изучено наукой, поскольку стремимся максимально ясно представить наш взгляд на природу рефлексии. Другие аналогии слишком общие.

кроме чрезмерного размытия данного явления, то возможно, все же имеет смысл обратиться к нашему телу, опереться на что-то знакомое, что доказало свою жизнеспособность, свою «реальность» и, отталкиваясь уже от него, искать рациональное зерно.

Литература

Декарт, Р. Из переписки 1643–1649 гг. // Декарт, Р. Собрание сочинений: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 489-588.

Декарт, Р. Рассуждение о методе. М.: АСТ, 2019. 320 с.

Ескина, С.А. Онтологические интенции понимания рефлексии в классической философии // Общество: философия, история, культура. 2022. № 6. С. 94-99.

Карпов, А.В., Скитяева, И.М. Психология рефлексии. Ярославль: Аверс Пресс, 2001. 203 с.

Лефевр, В.А. Рефлексия. М.: Когито-центр, 2003. 496 с.

Локк, Дж. Опыт о человеческом разуме // Локк, Дж. Собрание сочинений: В 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 77-595.

Матяш, Т.П. Сознание как целостность и рефлексия. Ростов н/Д.: Изд-во Ростовского университета, 1988. 184 с.

Семенов, И.Н. Методологические проблемы этимологии и типологии рефлексии в психологии и смежных науках // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2013. Т. 10. № 2. С. 24-45.

Степанов, С.Ю., Семенов, И.Н. Психология рефлексии: проблемы и исследования // Вопросы психологии. 1983. № 5. С. 171-173.

Шигабетдинова, Г.М. Феномен рефлексии: границы понятия // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2014. № 2 (1). С. 415-422.

Gardner, H. The theory of multiple intelligences // *Annals of Dyslexia*. 1987. Vol. 37. Pp. 19-35.

Ixer, G. There's no such thing as reflection // *The British Journal of Social Work*. 1999. Vol. 29. No. 4. Pp. 513-527.

Jordi, R. Reframing the concept of reflection: Consciousness, experiential learning, and reflective learning practices // *Adult education quarterly*. 2011. Vol. 61. No. 2. Pp. 181-197.

References

Descartes, R. (1994), "From the correspondence of 1643-1649", *Sobranie sochineniy: V 2 t. T. 2* [Collected works: In 2 vol. Vol. 2], Mysl, Moscow, Russia (in Russ.).

Descartes, R. (2019), *Rassuzhdenie o metode* [Discourse on the method], AST, Moscow, Russia (in Russ.).

Eskina, S. A. (2022), "The ontological intentions for understanding of reflection in classical philosophy", *Society: Philosophy, History, Culture*, 6, 94-99 (in Russ.).

Gardner, H. (1987), "The theory of multiple intelligences", *Annals of Dyslexia*, 37, 19-35.

Ixer, G. (1999), "There's no such thing as reflection", *The British Journal of Social Work*, 29 (4), 513-527.

Jordi, R. (2011), "Reframing the concept of reflection: Consciousness, experiential learning, and reflective learning practices", *Adult education quarterly*, 61 (2), 181-197.

Karpov, A. V. and Skityaeva, I. M. (2001), *Psikhologiya refleksii* [Psychology of reflection], Avers Press, Yaroslavl, Russia (in Russ.).

Lefevr, V. A. (2003), *Refleksiya* [Reflection], Kogito-tsentr, Moscow, Russia (in Russ.).

Locke, J. (1985), "An essay concerning Humane Understanding", *Sobranie sochineniy: V 3 t. T. 1* [Collected works: In 3 vol. Vol. 1], Mysl, Moscow, Russia, 77-595 (in Russ.).

Matyash, T. P. (1988), *Soznanie kak tselostnost i refleksiya* [Consciousness as integrity and reflection], Rostov University Press, Rostov-on-Don, Russia (in Russ.).

Semenov, I. N. (2013), "Methodological problems of etymology and typology of reflection in psychology and related sciences", *Psychology. Journal of the Higher School of Economics*, 10 (2), 24-45 (in Russ.).

Shigabedinova, G.M. (2014), "Phenomenon of reflection: boundaries of the concept", *Vestnik of Lobachevsky University of Nizhni Novgorod*, 2, 415-422 (in Russ.).

Stepanov, S. Yu. and Semenov, I. N. (1983), "Psychology of reflection: problems and research", *Voprosy psikhologii* [Questions of psychology], 5, 171-173 (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Беляков Максим Александрович, аспирант кафедры философии, культурологии и социальных коммуникаций, Костромской

государственный университет ул. Дзержинского, д. 17/11, Кострома, 156005, Россия; belyakof88@mail.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Maksim A. Belyakov, Postgraduate Student, Department of Philosophy, Cultural Studies and Social Communications, Kostroma State University, 17/11 Dzerzhinsky St., Kostroma, 156005, Russian Federation; belyakof88@mail.ru

УДК. 167; 130.3

DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-0-6

Седанкина Т. Е.

К проблеме реализации принципа семантической рациональности в теологических исследованиях

Российский исламский институт,
ул. Газовая, д. 19, г. Казань, 420079, Российская Федерация; Tatiana-svetlaya@mail.ru

Аннотация. В представленной статье предпринята попытка осмысления возможности и необходимости реализации принципа семантической рациональности в ходе проведения теологического исследования. Вначале поднимается проблема интерпретации религиозных терминов, формулируемых и трансформирующихся в процессе многовековых богословских изысканий, приобретающих порой противоположные (противоречивые) смыслы. Обращается внимание на специфику работы с терминами, носящими экзистенциальные смыслы, характеризующимися размытостью границ, разницей толкования не только в бытовом и религиозном значениях, но также в рамках одной религии, что вызывает значительные разногласия, ведущие к возникновению различных направлений и школ. В качестве одного из примеров неоднозначности интерпретации приводятся примеры терминологических противоречий в определениях понятий «душа» (нафс) и «дух» (рух) в исламской богословской традиции. В работе осуществлен краткий обзор трех групп энциклопедических и толковых словарей, рекомендованных в помощь теологу. К первой группе относятся издания, освещающие непосредственно исламскую тематику, ко второй – содержащие информацию, касающуюся других религий, к третьей – религиозноведческие издания, носящие внеконфессиональный характер. В заключении отмечается, что, несмотря на наличие значительного количества авторитетных энциклопедических изданий, вопросы вариативности толкования религиозных терминов остаются, что, с одной стороны, усложняет исследовательский процесс, а с другой – стимулирует к размышлению над их глубокими смыслами.

Ключевые слова: духовные смыслы; духовные феномены; контекст; прафеномены; религиозные термины; семантическая рациональность; терминологические противоречия; экзистенциальные значения терминов

Для цитирования: Седанкина Т. Е. К проблеме реализации принципа семантической рациональности в теологических исследованиях // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2024. Т. 10. № 2. С. 64-77. DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-0-6

T. E. Sedankina

The problem of implementing the principle of semantic rationality in theological research

Russian Islamic Institute,
19 Gazovaya St., Kazan, 420079, Russian Federation; Tatiana-svetlaya@mail.ru

Abstract. The article attempts to comprehend the possibility and necessity of implementing the “Principle of Semantic Rationality” in the course of conducting theological research. First, the problem of interpretation of religious terms is raised, formulated in the process of centuries-old theological research, transformed over time, sometimes acquiring opposite (contradictory) meanings. Attention is drawn to the specifics of working with terms that have existential meanings, characterized by some blurring of terminological boundaries, differences in their understanding (interpretation) not only in everyday and religious meanings, but also within the same religion, which causes significant disagreements leading to the emergence of different directions and schools. As one example of the ambiguity of interpretation, examples of terminological contradictions in the definition of the concepts of soul (*nafs*) and spirit (*ruh*) in the Islamic theological tradition are given. The work provides a brief overview of three groups of encyclopedic and explanatory dictionaries recommended to help the theologian. The first group includes publications covering directly Islamic topics, the second group contains information concerning other religions, and the third group includes religious studies publications that are non-confessional in nature. In conclusion, it is noted that despite the presence of a significant number of authoritative encyclopedic publications, questions of multivariate interpretation of religious terms remain, which, on the one hand, complicates the research process, and on the other hand, stimulates reflection on their deep meanings.

Keywords: spiritual meanings; spiritual phenomena; context; ur-phenomena; religious terms; semantic rationality; terminological contradictions; existential meanings of terms

For citation: Sedankina T. E. (2024), “The problem of implementing the principle of semantic rationality in theological research”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, 10 (2), 64-77, DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-0-6

Введение

В ходе осуществления теологического исследования теолог имеет дело с целым рядом терминов и понятий, без усвоения которых невозможно дальнейшее знакомство с предметом изучения. Термин является главным и основным элементом знаковой системы любого дискурса. Термин представляет собой «языковое выражение (слово или сочетание слов), называющее конкретный или абстрактный объект (или группу объектов) какой-либо специальной отрасли знания. Следовательно, основная

функция термина в этом смысле – знаковая. Объекты, обозначаемые (денотируемые) термином, называют его предметным значением, а понятие об этих объектах – смысловым значением термина. Смысловые значения термина обычно устанавливаются по определению и редко совпадают с их словарным значением, если такое имеется» (Новосёлов). Однако, имея дело с религиозными терминами, теологу зачастую приходится сталкиваться с проблемой неоднозначности, а порой и противоречивости интерпретаций одного и того же религиозного

термина. Одной из причин происходящего, по мнению С.И. Шамаровой, является то, что в религиозной лексике выделяются три пласта: фиксированный (собственно религиозная терминология, являющаяся узально-специальной), нефиксированный (нейтральная терминология, включающая в себя абстрактные понятия) и деми-фиксированный (нравственно-этические номинации, включающие в себя нравственно-этические, культурологические термины и понятия, которые также могут относиться и к нерелигиозной лексике). Эти пласты пересекаются, накладываясь друг на друга, с одной стороны, свидетельствуя о тесной взаимосвязи, с другой, рождая неоднозначность смыслов (Шамарова, 2013: 7-8). Несомненно, существуют и другие причины, которые будут рассмотрены ниже.

Формирование и закрепление *религиозных терминов* происходит в процессе многовековых богословских изысканий. Согласно А.М. Прилуцкому, «формирование богословской (теологической) терминологии является результатом конкретизации человеческого сознанием мистических явлений и сущностей, открывающихся “экстраординарно” и часто в виде символов» (Прилуцкий, 2008: 146). Как отмечает Э. Юнгер, поворот внимания к экзистенциальным значениям терминов, к их духовным смыслам «приводит дух в тесное соприкосновение с прафеноменом. <...> Мыслитель вступает в область, где наконец вновь становится возможным его союз не только с теологом, но и с поэтом. <...> Подобно свету, делающему зримым мир со всеми его картинами, язык делает эти картины понятными в их сути, и нельзя представить себе мир без языка как ключа ко всем его сокровищам и тайнам. Слово есть

строительный материал духа, и в этом качестве он служит ему для возведения самых дерзких мостов» (Юнгер, 2020: 117-118).

Согласно религиозным представлениям, именно *Откровение Слова* стало первым Откровением, полученным первым человеком – пророком Адамом, при сотворении которого Всевышний вложил в него частичку Своего Духа, научив именам¹ (словам, концептам). Вместе с именами и смыслами Господь вложил в человека Божественное ведение – искру Духа (см.: Мелентьева, 2022: 152), наделяющую каждое слово особым значением и назначением, сближающим с глобальным провиденциальным Смыслом. Благодаря этим первословам начал проявляться феноменологический тварный мир – осмысляющееся пространство, *концептуальная реальность* (Миржакып, 2022: 270-271). Язык, дарованный Адаму из уст Бога, видение смыслов имен всех вещей позволили ему обозреть самые высшие и глубокие сферы мироздания, открывая тайну Бытия в слове и имени. Как писал философ и богослов С.Н. Булгаков: «Имена тварей звучали в человеке как их внутренние слова о себе, как самооткровения самих вещей» (Булгаков, 1999: 35-36, курсив наш. – Т. С.). Имена и концепты, дарованные Всевышним человеку, поставили его выше ангелов, раскрывая для всего человечества *реальность метаязыка*, интерпретируя и нагружая ее определенным смыслом (см.: Мелентьева, 2022: 152). Метаязык – язык Адама – неизмеримо больше того языка, которым пользуется сегодня человечество (Миржакып, 2022: 278). Но благодаря «реальности метаязыка Адама, являющейся исходной точкой в сфере Мысли, выше которой человеческий разум подняться не в силах» (там же: 273-274), человеку «предуготовано услышать божественное Слово,

¹ Идея называния Адамом каждой вещи прослеживается в каждой авраамической религии. В первой книге Пятикнижия «Брейшит» читаем: «И как человек назовет каждое живое существо – таково имя его». В Синодальном переводе Библии в Книге Бытия находим: «И нарек человек имена всем скотам и птицам и всем цветам полевым» (Бытие,

2:20). Читаем в Коране: «Аллах – хвала Ему Всевышнему! – разъяснил, как Он сотворил человека, поставил его наместником на земле и одарил его знаниями о вещах» (Мунтахаб, Коран, 2:30). В переводе Кулиева: «Он научил Адама всевозможным именам, а затем показал их (творения, нареченные именами) ангелам...».

осуществив разрыв упорядоченной системы вещей, выйдя из гробницы мира, заметить солнечный блик и взойти на вершину, которой нет» (Мелентьева, 2022: 177).

Ученые, исследующие «религиозную реальность», имеют дело с *духовными феноменами*, представляющими собой, по мнению Гершом Шолема, «живой организм – знак, отсылающий к самому себе, и позволяющий таким образом воспринимать трансцендентное» (Вассерштрот, 2022: 90).

Данный факт фокусирует наше внимание на *феноменологии* (учении о феноменах) – своеобразной практике осмысления, направленной на проникновение к истокам человеческого опыта и познания. Пользуясь ею как установкой духовного видения предметов, остающихся совершенно недоступными для «рассудка», исследователь получает возможность видеть и переживать феномен таким, как он есть (см.: Артеменко).

Согласно А. Корбену, базирующееся на правиле сохранения явлений *феноменологическое исследование* заключается в принятии во внимание внутренних оснований феноменов, взятых в качестве таких, какими они являются тем, кому они являются, и направлено на обнаружение первоначального Образа (Corbin, 1968) – прафеномена – абсолютно изначального и ни к чему не сводимого, объективного «первичного феномена», выше которого нет ничего (Гёте, 1964: 355-356), исходного факта мира образов – архетипа, истоки которого имеют внерациональный характер, а пути к нашему миру незримы (см.: Вассерштрот, 2022: 93). Обнаружение прафеномена возможно лишь благодаря применению интуитивного способа познания, определяемого Гёте «*интеллектуальным созерцанием*», или «внутренним зрением» (Казакова, 2021: 677), дающим «способность созерцать не единичные предметы, но стоящие за ними идеальные сущности» (там же: 676). С.Н. Булгаков пишет: «Итак, мы дошли до точки: слова суть символы. Природа слова символична, и философия слова тем самым

вводится в состав символического мировоззрения. Символизм есть больше, чем философское учение, он есть целое жизнеощущение, опыт. Символы живы и действительны; они суть носители силы. Это есть уже не пустая шелуха, но носитель энергии, сила, жизнь. Сказать, что слова суть символы, это значит сказать, что в известном смысле они живы» (Булгаков, 2008: 28).

1. Принцип семантической рациональности: от теории смыслов к герменевтическому коду

С целью избегания искажений смыслов, вложенных в слова (теологические термины), носящие многогранный, порой амбивалентный характер, П. Тиллихом предлагается соблюдение принципа семантической рациональности. Принцип семантической рациональности – необходимость сознательного соотнесения всех слов и коннотаций с духовным смыслом, центрированность вокруг экзистенциальных значений, уделение особого внимания коннотациям. «Сила тех слов, которыми обозначаются духовные реальности, заключена в их коннотациях. Стоит эти коннотации устранить, как от них не останется ничего, кроме мертвой буквы, лишенной смысла» (Тиллих, 2000: 58).

М.Н. Гладцинова выделяет несколько типов смыслов, заложенных как в текст, так и в сам термин. В первую группу смыслов исследователем включены эксплицитные и имплицитные смыслы. *Эксплицитные* – явные смыслы, вербализованные в контексте напрямую, в виде конкретных семантических связей слов; *имплицитные* – неявные, сокрытые, глубинные смыслы, выявляющиеся посредством анализа иных контекстов. «Имплицитные смыслы – это смыслы, отсутствующие в тексте, но “чувствуемые”» (Гладцинова, 2015: 54) благодаря обращению внимания к «коннотации», являющейся дополнительными смысловыми оттенками основному значению термина. Вторую группу смыслов составляют архетипические и культурные смыслы. *Архетипиче-*

ские смыслы представляют собой «архетипические семантические связи», пробуждающие в сознании исследователя всплывающие смыслы, не проявленные явно, но как бы скрытые в глубине, под текстом благодаря словам-сигналам внутри текста» (там же: 53). *Культурные смыслы*, являющиеся «культурным компонентом значения слова», чаще всего связаны с областью консерватизма и традиции, характеризуясь стереотипностью, сохраняющей в культурном пространстве определенные семантические связи, представленные в «стертых» метафорах и устойчивых выражениях языка (в нашем случае религиозного). Важно заметить, что в религиозных текстах архетипические и символические смыслы часто взаимодополняют друг друга, рождая смысл символический, в основе которого лежит метафорическая связь конкретно-чувственного образа и абстрактного значения (идеи). *Символический смысл* характеризуется более высокой степенью отвлеченности, чем тот, который проявлен в контексте; смысл, позволяющий исследователю «подняться» над конкретно-чувственным – выйти за пределы «платоновской пещеры» – увидеть суть» (Гладцинова, 2015: 56). Не это ли является основной задачей теолога?

Размышляя о символическом смысле термина, следует упомянуть концепцию символических смыслов, сформулированную Р. Бартом. Теория, зародившаяся в лоне лингвистики, распространилась далеко за ее пределы, став достоянием не только философии, но и теологии. Автор теории был убежден, что «чистая, лишенная коннотативных обертонов, денотация представляет собой теоретическую абстракцию, или даже языковую утопию» (Ивлева, 2007: 105). И несмотря на то, что «коннотативные смыслы суггестивны, расплывчаты, а потому их интерпретация всегда предполагает значительную долю субъективности» (там же: 104), размышления над ними ведут к постижению скрытого символического смысла, в основе которого

лежит некий символ. «Теория символических смыслов подводит нас к решению герменевтических задач, заключающихся в попытке толкования, разгадывания смысла текста (термина), его символа» (там же: 108). Р. Барт вводит понятие «герменевтический код», рассматриваемый им как «диапазон культурных голосов, сплетающихся воедино, которые, подобны миражам, откуда-то возникают и куда-то исчезают – вот все, что о нем известно...» (Барт, 1994: 92). Р. Барт пишет, что восприятие этих кодов-символов множественно и не сводимо в какое-либо единство, ввиду разнородности своего происхождения. Герменевтические коды-символы, пронизывая текст, доносятся до исследователя в виде отблесков, цветовых пятен, отзвуков, создавая мощную стереофонию языковых и культурных кодов-символов прошлого и настоящего (см.: Барт, 1989: 373). А.Ю. Ивлева подчеркивает: «Всякая теория, касающаяся Символа, как бы символично он не был назван, самоценна сама по себе, т. к. раскрывает все новые и новые грани Символа, рассматривая его с позиции логики, лингвистики, философии, культурологии, литературоведения. Очевидно, что все эти позиции, по большому счету, смыкаются воедино. Символ не допускает даже войны терминологии, настолько очевидна его находимость в нашей жизни» (Ивлева, 2007: 111).

Размышляя о Символе, П. Рикёр пишет: «“Символ дает пищу для ума” <...> Символ – это стимул к мышлению, это то, о чем следует “мыслить”» (Рикёр, 2008: 399); Символ, по мысли П. Рикёра, содержит в себе двойную интенциональность; прежде всего существует первичный или буквальный (явный) смысл, нацеленный на смысл вторичный, данный в первичной интенциональности. «Эта непрозрачность таит в себе глубину смысла неисчерпаемого», начиная с буквального и переходя к смыслу символическому. Чтобы понять символ, «следует мыслить, исходя из символизма и следуя его духу» (Рикёр, 2008: 399-409).

П. Рикёр указывает на существование нескольких подходов к пониманию символов:

– изучение одного символа через другой – способ расширения интенциональности вовне, посредством вбирания всех других символов, имеющих сходство с изучаемым;

– изучение символа через мифы и ритуалы – способ расширения интенциональности вовнутрь, посредством их понимания и веры в них. Интерпретатору никогда не приблизиться к пониманию, если он не пребывает в ауре искомого смысла, если не поверит в его присутствие. «Для понимания нужна вера, а для веры нужно понимание. Лишь понимая, мы можем верить. И можно ли извлечь из символа смысл, приводящий в движение мышление, если заранее не предположить, что смысл этот уже присутствует в нем, сокрыт в нем, замаскирован, запятан» (Рикёр, 2008: 400-414). Эту же идею предвечного смысла находим у философа-традиционалиста Р. Генона: «Истинная символика, отнюдь не будучи изобретением человека, коренится в самой природе, или, лучше сказать, вся природа в целом есть лишь символ трансцендентных реальностей» (Генон, 2008: 5). Ю. Эвола конкретизирует данную мысль: «Символ является реальностью, а реальность – символом» (Эвола, 2016: 252).

2. Трудности интерпретации религиозных терминов и пути минимизации искажений смысла

Следует помнить, что работа с терминами, носящими духовный характер, имеет свою специфику. А.К. Погасий рассматривает причины особого подхода к работе с религиозной терминологией:

² В качестве примера разнообразия трактовки одного термина А.К. Погасий приводит термин «Конфессия», употребляемый как минимум в трех значениях: во-первых, как система верований и культовых действий, что равнозначно понятиям «религия» и «вероисповедание»; во-вторых, для обозначения группы религиозных общин, имеющих одинаковое вероучение, культовую практику и, как правило, объединенных в централизованную религиозную организацию; в-третьих, для

– разница смыслов в бытовом и религиозном значении. Будучи достаточно распространенными в обычной речи, в религиозном дискурсе термины могут принимать принципиально иное, отличное от общеязыкового, значение;

– размытость терминологических границ, отсутствие единообразия трактовки богословских понятий даже в рамках одной религии. Данное обстоятельство не способствует единству подходов, что ведет к возникновению «конкуренстных религиозных дискурсов» (Погасий, 2012: 37)², а также и разобщений;

– отказ от общепринятой терминологии и/или создание новой. «Происходящие в религиозной сфере процессы зачастую вызывают изменения в знаковой системе, приводящие к дискурсной трансформации, вплоть до формирования нового, альтернативного дискурса, который начинает конкурировать с изначально существующим в данной религиозной системе “материнским” дискурсом. Например, расхождение в богословских взглядах приводит к рождению различных богословских школ и направлений, что, в свою очередь, может обусловить возникновение новых терминов и даже целых терминосистем» (Погасий, 2012: 47)³.

В ходе формулирования принципа семантической рациональности П. Тиллихом были проанализированы трудности интерпретации религиозных терминов, спрогнозированы возможные риски, к которым может привести искажение смыслов и предложены пути минимизации смысловых инверсий. Представим взгляды теолога в табличном виде (табл. 1).

обозначения принадлежности человека к какому-либо религиозному вероучению («конфессиональность») (Погасий, 2012: 38).

³ А.К. Погасий приводит пример становления термина «религиозный дискурс», который «до настоящего времени еще не признан устоявшимся, в связи с тем, что каждое научное направление, дисциплина или школа предлагает свое понимание этого слова» (Погасий, 2012: 45).

Таблица 1

Специфика работы с терминами, носящими духовные смыслы

Table 1

Specifics of working with terms with spiritual meanings

Трудности интерпретации / Difficulties of interpretation	Опасность искажения смыслов / The danger of distorting meanings	Пути минимизации искажений / Ways to minimize distortion
Всякий значимый теологический термин пронизывает одновременно несколько смысловых уровней, каждый из которых привносит особые теологические смыслы	Искажение вложенных в слово смыслов	Избегание концептуальной амбивалентности
Язык теолога не ограничивается языком классической теологии и не является священным языком или языком откровения, а дополняется также философскими понятиями	Искажение понимания религиозных положений, вторгающихся под видом философских, научных терминов	Стремление к семантической ясности и экзистенциальной чистоте
Трудности интерпретации трансцендируемого, неинтерпретируемого, попытка разъяснения самопроявления божественной тайны	Искажение как на уровне слова, так и на уровне постижения	Использование специальной лексики

Далее рассмотрим *примеры терминологических противоречий в исламской богословской традиции, а именно различные мнения относительно понятий душа (нафс) и дух (рух).*

Одно ли и то же нафс (душа) и рух (дух)? Мнения мусульманских богословов на этот счет разделились, а потому вплоть до настоящего времени существуют разные взгляды, а также продолжают споры по этому поводу. Для погружения в суть данного вопроса обратимся к книге «Китаб ар-Рух» (см.: Шейх Ибн Каййим аль-Джавзийя, 2013: 169-173) мусульманского богослова, толкователя Корана, хадисоведа, видного представителя хамбалитской школы мусульманского права *Шейха Ибн Каййима аль-Джавзийя* (1292–1350). В трактате о душе богослов указывает на наличие как минимум двух мнений относительно души (нафс) и духа (рух).

Мнение 1. «Нафс» и «рух» являются синонимами. Представители данного подхода полагают, что разница между ними не в самой сущности понятий, а только в их

Мнение 2. «Рух» – это не «нафс». Средневековый мусульманский богослов, толкователь Корана, *Мукатиль ибн Сулейман* (ум. 767) говорил: «У человека есть хайат (жизнь), рух (дух) и нафс (душа). Когда человек спит, его нафс (душа), благодаря которому он мыслит и понимает происходящее вокруг, выходит из тела. Во время сна нафс (душа) не полностью отделяется от тела, связь между телом и душой сохраняется, его жизнь и дух также остаются с ним. Если же Аллах захочет умертвить спящего человека, то Он удержит вышедшую из его тела душу» (Шейх Ибн Каййим аль-Джавзийя, 2013: 172). Средневековый мусульманский мыслитель, автор многочисленных работ по исламскому вероубеждению и науке о хадисах, *Абдуллах ибн Манда* (922–1005) сказал: «Дух – это не душа, душа – это не дух. Сила души зависит от духа. Душа – это облик человека, в ней смешаны страсть и похоть. У человека нет более сильного врага, чем его нафс (душа). Душа желает и любит только мирское, а дух призывает и побуждает душу ставить в приори-

тет жизнь вечную. Страсть следует за душой, а шайтан следует за душой и страстью»; «Дух – от повеления Аллаха и только Он Сам знает о нем» (Шейх Ибн Каййим аль-Джавзийя, 2013: 135). Также Шейх Ибн Каййим аль-Джавзийя приводит различные мнения ученых относительно того, умрет ли «рух» (дух) после смерти тела. качествах и свойствах.

Рассмотренные нами мнения мусульманских богословских мыслителей относительно толкования понятий «нафс» и «рух» (табл. 2 и 3) демонстрируют яркий пример терминологических противоречий, которые, однако, не выводят исследователей за рамки исламской религиозной традиции, а сосуществуют одновременно, имея каждое свое обоснование.

Таблица 2

Различные смыслы слова «нафс»

Table 2

Different meanings of the word “Nafs”

No.	Значения слова / Word meanings	Примеры употребления / Usage examples
1	Нафс как кровь / Nafs is like blood	Арабы говорят: «Саалят нафсук – у него потекла кровь». «Если в воде умерло насекомое с нетекучей кровью (ма ля нафса ляху са’иля), то оно не загрязняет воду» (хадис)
2	Нафс как личность / Nafs as a person	«Когда вы входите в дома, то приветствуйте себя (анфусикум)» (Коран, 24:61); «Не убивайте самих себя (анфусакум)» (Коран, 4:29); «В тот день каждый человек (куллю нафс) придет и будет препираться за себя (нафсиха)» (Коран, 16:111); «Каждая душа (куллю нафс) является заложником того, что она приобрела» (Коран, 74:38).
3	Нафс как душа / Nafs as a soul	«О обретшая покой душа (нафс)» (Коран, 89:27); «...Отдайте свои души! (анфусакум)» (Коран, 6:93); «...и удерживал себя (нафса) от страстей» (Коран, 79:40); «Душа человека (нафса) повелевает зло» (Коран, 12:53).
4	Нафс как рух (дух, душа) / Nafs as Rukh (spirit, soul)	«Нафс – это рух» (Аль-Джавхари). Слово «рух» (дух, душа) указывает на то, что тело живет до тех пор, пока в нем есть душа. Арабы говорят: «Хараджат нафсук – его душа вышла», «фаракат нафсук – его душа покинула его» / «хараджат рухук», «фаракат рухук». Слова «рух» никоим образом не обозначает тело.

Таблица 3

Различные смыслы слова «рух»

Table 3

Different meanings of the word “Rukh”

No	Значения слова / Word meanings	Примеры употребления / Usage examples
1	Дух как сила в теле человека / The spirit as a force in the human body	«Дух – сила, находящаяся в теле человека. Он видящий, слышащий, чувствующий и умрет, когда умрет тело. Этот дух смертен». Если дух потеряет свою силу, то он станет подобен телу без души. Говорят: «У этого человека сильный дух, а тот – слабый духом».
2	Добрый и дурной дух / The good and the bad spirit	Люди отличаются друг от друга своими духами: у одних преобладает «добрый дух», и они становятся духовными людьми,

No	Значения слова / Word meanings	Примеры употребления / Usage examples
		у других «дурной дух», и они становятся похожими на животных.
3	Разные виды духа. Душа как дух умирает, а дух от Аллаха нет / Different kinds of spirit. The soul as a spirit dies, but the spirit is not from Allah	«Нафс (душа), которая умирает – это один дух (рух), а дух, которым Аллах поддерживает Своих друзей (верующих рабов) – другой дух, он не умрет и не исчезнет».
4	Наличие другого духа, помимо того, который находится в их теле / The presence of another spirit besides the one that is in their body	«Аллах начертал в их сердце веру и укрепил их духом от Него» (Коран, 58:22).
5	Дух как поддержка от Аллаха / The Spirit as a support from Allah	«Аллах скажет: “О Иса (Иисус), сын Марьям (Марии)! Помни о милости, которую Я оказал тебе и твоей матери. Я поддержал тебя Святым Духом (Джибрилем)”» (Коран, 5:110).
6	Дух как Коран, как Откровение от Аллаха / The Spirit is like the Quran, like a Revelation from Allah	«Таким же образом Мы внушили тебе в откровении дух (Коран) из Нашего повеления» (Коран, 42:52); «Он (Аллах) ниспосылает дух (Откровение) со Своими велениями тем из Своих рабов, кому пожелает, чтобы предупредить о Дне встречи» (Коран, 40:15); «Он (Аллах) ниспосылает ангелов с духом (Откровением) по Своему повелению тому из Своих рабов, кому пожелает: “Предостерегайте тем, что нет божества, кроме Меня. Бойтесь же Меня”» (Коран, 16:2).
7	Дух как сила познания Аллаха, стремление и любовь к Нему / The Spirit as the power of knowing Allah, striving and loving Him	«Следует знать, что дух может быть в знании и искренности, в любви и покаянии, в уповании и правдивости. Люди отличаются друг от друга своими духами. У некоторых преобладает добрый дух, и они становятся духовными людьми. У некоторых других преобладает дурной дух, и они становятся похожими на животных».

Следует признать, что вербальный пласт религий постоянно изменяется – некоторые его части устаревают и отмирают, другие уточняются и наполняются новым содержанием. Время от времени появляются новые слова и термины, отражающие изменения в религиозном сознании и соответствующие духу времени. Этот бесконечный процесс явственно прослеживается в многочисленных комментариях к священным текстам, глоссариях, словарях, справочниках, энциклопедиях.

3. Энциклопедические и толковые словари в помощь теологу

Для корректного использования религиозных (исламских) терминов современному теологу рекомендуется использование ряда словарей.

А) К первой группе словарей относятся труды, освещающие непосредственно исламскую тематику:

1. Али-заде А.А. *Исламский энциклопедический словарь*. М.: Ансар, 2007.

400 с. Автором-составителем словаря является азербайджанский религиовед Али-заде Айдын Ариф оглы (1963), попытавшийся разъяснить основные понятия и термины, используемые в исламской традиции. Словарь содержит информацию о различных правовых и вероучительных школах ислама; сведения об основах исламского вероучения, о доктрине единобожия; информацию по различным мусульманским сектам; биографические данные о наиболее известных сподвижниках пророка Мухаммада и их последователях, об известных правоведах, мыслителях, толкователях Корана, каламистах; биографию членов семьи пророка Мухаммада; информацию по исламским первоисточникам – Корану и Сунне, их истории и методам толкования. Автором-составителем указывается, что здесь впервые в русскоязычной исламоведческой литературе разъясняется большинство основных понятий и терминов, используемых в мусульманской традиции.

2. *Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С.М. Прозоров. М.: Наука, 1991. 315 с.* Словарь является результатом научных изысканий отечественных востоковедов, обобщивших наиболее существенные достижения мирового исламоведения. Он содержит 578 статей, дающих представление об общем понятийном аппарате ислама; ключевые исламские понятия, термины, персоналии, названия богословско-правовых школ, толков, суфийских общин, раскрывающие теоретические и практические аспекты идеологии ислама. Словарь адресован не только специалистам (востоковедам, религиоведам, философам, историкам, культурологам), но и более широкому кругу образованных читателей – преподавателям гуманитарных вузов, студентам, учителям общеобразовательных школ, журналистам и т. д.

3. *Гогиберидзе Г.М. Исламский толковый словарь. Ростов-на-Дону: Фе-*

никс, 2009. 266 с. Толковый словарь, составленный профессором Института стран Азии и Африки Георгием Меджидовичем Гогиберидзе, раскрывает важнейшие понятия и характерные черты мусульманского вероисповедания, отражает основы истории и культуры ислама. Книга представляет собой нормативное словарно-справочное издание, в котором помещено свыше семисот статей, знакомящих с обрядами жизненного цикла мусульман и исламским образом жизни. Издание предназначено широкому кругу читателей, интересующихся проблемами духовной культуры народов мира.

Б) Для получения информации, касающейся других религий, а также корректного применения религиозной терминологии других религиозных систем предлагается использование следующей группы словарей:

1. *Мак-Ким Д.К. Вестминстерский словарь теологических терминов / пер. с англ. И.В. Аверченко и др.; общ. ред. А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Республика, 2004. 503 с.* Словарь содержит около 6000 терминов, применяемых в различных направлениях христианской теологической мысли; уделяется внимание особенностям вероучения и богослужбной практики; прослеживается развитие религиозной мысли, ее история и современное состояние. Издание предназначено для тех, кто интересуется религией, а также для верующих христианских конфессий.

2. *Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. М.: Духовное возрождение, 2004. 1500 с.* Составителем является профессор богословия У. Элвелл. Словарь включает 1200 статей, в содержание которых входит не только богословская, но также историческая и биографическая информация. В аннотации к изданию указывается, что цель словаря состоит в том, чтобы ученый нашел его точным, а мирянин – понятным.

3. *Матвеев С.А. Англо-русский теологический словарь. Христианство – Иудаизм – Ислам = English-Russian Theological Dictionary: Christianity – Judaism – Islam. М.: Амрита-Русь, 2016. 400 с.* Словарь составлен философом, лингвистом, переводчиком многочисленных книг по ведической и буддийской культуре, философии и языкознанию Сергеем Матвеевым – основателем и руководителем духовно-просветительской благотворительной организации «Лига Духовного Единства». Словарь включает более 30000 слов и словосочетаний с объяснением значений и вариантов их употребления с акцентом на богословскую лексику. В словаре имеется пять приложений: в 1-ом приводятся имена и наименования из Библии; во 2-ом – праздники и памятные даты; в 3-ем – популярные молитвы на латинском, английском и русском языках; в 4-ом – перевод 613 основных заповедей иудаизма; в 5-ом – список сур Священного Корана с небольшим словарем мусульманских терминов. Словарь рассчитан как для работы над переводами, так и для образовательных целей и ориентирован на педагогов, студентов, исследователей в области богословия, филологии и философии.

В) Третья группа энциклопедических трудов, рекомендованных теологу в широкой профессиональной деятельности, представлена двумя работами:

1. *Религиоведение: Энциклопедический словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Академический Проект, 2006. 1256 с.* Над составлением данного труда работали ведущие религиоведы разных регионов России. Энциклопедический словарь включает более 1500 слов, среди которых важнейшие религиозные и религиоведческие понятия, статьи об основных религиоведческих дисциплинах, методах и подходах к изучению религии. Словарь содержит информацию о религиях мира, священных книгах, основа-

телях религий и религиозных реформаторах, статьи-персоналии о видных религиозных деятелях, теологах, религиозных философах, религиоведах. Большое внимание уделяется освещению религиозной ситуации в России и мире в целом. Издание рассчитано не только на специалистов-религиоведов, философов, историков, востоковедов, культурологов, но и на широкий круг читателей, интересующихся проблемами религии и религиоведения.

2. *Энциклопедия религий / под общ. ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2008. 1520 с.* Энциклопедия, представляющая собой иллюстрированное издание, содержит толкования важнейших религиозных и теологических понятий, более 3400 статей о религиозных философах, реформаторах, теологах (богословах), ритуалах, священных книгах, религиозных праздниках, архитектуре и т. д. Здесь в целостном виде раскрывается своеобразие отдельных конфессий (мировых и локальных, оставшихся в прошлом и недавно возникших), а также их важнейшие аспекты – доктрины, мифология, символика, теология и демонология, содержание священных книг, культовых практик, этических и правовых норм, форм искусства, социальных институтов и др. Представленное издание носит светский и внеконфессиональный характер и является результатом плодотворного диалога представителей разных мировоззрений, объединенных глубоким взаимоуважением и общими научными целями.

Таким образом, три группы словарей, освещающие непосредственно исламскую тематику, приводящие информацию, касающуюся других религий, а также внеконфессиональные религиоведческие издания, могут послужить значительным подспорьем теологу-исследователю в его деятельности. Однако следует отметить, что, несмотря на наличие такого количества авторитетных изданий, вопросы многовариантности толкования религиозных терминов остаются, что, с одной стороны, усложняет исследовательский процесс, а с другой –

стимулирует к размышлению над их глубокими смыслами.

Заключение

В ходе исследования теолог нередко сталкивается с проблемой неоднозначности, а порой и противоречивости (амбивалентности) интерпретации религиозных терминов. Осознавая проблему интерпретации, П. Тиллих сформулировал принцип семантической рациональности, целью реализации которого является избегание искажений смыслов посредством сознательного соотношения всех слов и коннотаций с духовным смыслом; через центрированность вокруг экзистенциальных значений, обращение к коннотациям. Исследователю важно также уделять особое внимание «архетипическим и культурным смыслам», рождающим смыслы символические, которые приоткрывают «стереофоническое пространство символа – герменевтического кода» (Барт, 1989: 373), погружают в глубины неисчерпаемого смысла, увлекая исследовательскую мысль за символическим духом термина.

«Ведь не всякий, кто мыслит, верит, поскольку многие мыслят для того, чтобы не верить; но всякий, кто верит, мыслит: веруя, мыслит он, и мысля, верует» (Августин Аврелий, 2008: 325).

Литература

Августин Аврелий. О предопределении святых // Августин Аврелий. Антипелагианские сочинения позднего периода / пер. с лат. и примеч. Д.В. Смирнова. М.: АС-ТРАСТ, 2008. С. 321-380.

Али-заде, А.А. Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар, 2007. 400 с.

Артеменко, Н.А. Введение в феноменологию: курс лекций // Magisteria [Электронный ресурс]. URL: <https://magisteria.ru/category/phenomenology> (дата обращения: 12.01.2023).

Барт, Р. S/Z / общ. ред. Г.К. Косикова. М.: Ad Marginem, 1994. 303 с.

Барт, Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. М.: Прогресс, 1989. 616 с.

Булгаков, С.Н. Философия имени. 2-е изд. СПб.: Наука, 2008. 447 с.

Вассерштром, С. Религия после религии: Г. Шолем, М. Элиаде и А. Корбен в Эраносе / пер. с англ., коммент. и вступ. ст. А. Артамонова; под общ. ред. Б.К. Двинянинова. СПб.: Академия исследований культуры, 2022. 264 с.

Генон, Р. Символика креста / пер. Т.М. Фадеева, Ю.Н. Стефанова. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 704 с.

Гёте, И.В. Избранные философские произведения / под ред. Г.А. Курсанова, А.В. Гулыги. М.: Наука, 1964. 520 с.

Гладцинова, М.Н. Архетипический смысл и символическая семантика (к проблеме интерпретации и различения понятий) // Вестник Череповецкого государственного университета. Филологические науки. 2015. № 3. С. 53-57.

Гогиберидзе, Г.М. Исламский толковый словарь. Ростов-на-Дону: Феникс, 2009. 266 с.

Ивлева, А.Ю. Концепция символических смыслов Р. Барта // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. Филология. 2007. № 3. С. 104-111.

Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С.М. Прозоров. М.: Наука, 1991. 315 с.

Казакова, И.Б. Концепция созерцания в воззрениях И.В. Гёте // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2021. Т. 14. Вып. 3. С. 675-679.

Корбен, А. История исламской философии / пер. с франц. А.А. Кузнецова. М.: Прогресс-Традиция, 2010. 360 с.

Мак-Ким, Д.К. Вестминстерский словарь теологических терминов / пер. с англ. И.В. Аверченко и др.; общ. ред. А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Республика, 2004. 503 с.

Матвеев, С.А. Англо-русский теологический словарь. Христианство – Иудаизм – Ислам = English-Russian Theological Dictionary: Christianity – Judaism – Islam. М.: Амрита-Русь, 2016. 400 с.

Мелентьева, Н. Гейдар Джемаль: творить небывалое // По ту сторону неба без звезд: памяти Гейдара Джемалья / сост. С.А. Жигалкин. М.: ЯСК; Гнозис, 2022. С. 68-196.

Миржакып, Д. «Разве Мы не раскрыли тебе твою грудь?» // По ту сторону неба без звезд: памяти Гейдара Джемалья / сост. С.А. Жигалкин. М.: ЯСК; Гнозис, 2022. С. 247-283.

Новосёлов, М.М. Термин // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль,

2001 [Электронный ресурс]. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01e9047d38abc94cf6d6f1e8> (дата обращения: 25.03.2024).

Погасий, А.К. К вопросу о некоторых религиозных терминах // Религия. Церковь. Общество: Исследования и публикации по теологии и религии. Вып. 1 / под ред. А.М. Прилуцкого. СПб.: Светоч, 2012. С. 35-49.

Прилуцкий, А.М. Семиотическое пространство религиозного дискурса как предмет религиоведческого исследования: Дис. ... д-ра филос. наук. СПб., 2008. 449 с.

Религиоведение: Энциклопедический словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Академический Проект, 2006. 1256 с.

Рикёр, П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / пер. с франц., вступ. ст. и коммент. И.С. Вдовиной. М.: Академический Проект, 2008. 695 с.

Тиллих, П. Систематическая теология. Т. I-II. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 463 с.

Шамарова, С.И. Классификация теонимов и паратеонимов в древнеанглийском языке // Язык и культура (Новосибирск). 2013. № 5. С. 7-12.

Шейх Ибн Каййим аль-Джавзий. «Китаб ар-Рух» / пер. Р.Г. Хисамова, Казань, 2013. 211 с. [Электронный ресурс]. URL: <https://drive.google.com/file/d/0B7QveeNGEsrd-LUxDZUxPeVISUE0/edit?resourcekey=0-IHdY-UyPAanlrYNAvW4lY4A> (дата обращения: 25.03.2024).

Эвола, Ю. Восстание против современного мира. М.: Тотенбург, 2016. 476 с.

Элвелл, У. Теологический энциклопедический словарь. М.: Духовное возрождение, 2004. 1500 с.

Энциклопедия религий / под общ. ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2008. 1520 с.

Юнгер, Э. Уход в Лес / пер. А. Климентова. М.: Ad Marginem, 2020. 144 с.

Corbin, H. The Force of Traditional Philosophy in Iran Today // *Studies in Comparative Religion*. 1968. Vol. 2. No. 2. Pp. 8-17.

References

Ali-zade, A. A. (2007), *Islamskiy entsiklopedicheskiy slovar* [Islamic Encyclopedic Dictionary], Ansar, Moscow, Russia (in Russ.).

Artemenko, N. A. "Introduction to phenomenology: course of lectures", *Magisteria* [Online], available at: <https://magisteria.ru/category/phenomenology> (Accessed 12 January 2023) (in Russ.).

Augustine Aurelius (2008), "On the predestination of saints", *Antipelagianskiye sochineniya pozdnego perioda* [Anti-Pelagian writings of the late period], AS-TRAST, Moscow, Russia (in Russ.).

Barthes, R. (1989), *Izbrannyye raboty. Semiotika. Poetika* [Selected works. Semiotics. Poetics], in Kosikov, G. K. (ed.), Progress, Moscow, Russia (in Russ.).

Barthes, R. (1994), *S/Z*, in Kosikov, G. K. (ed.), Ad Marginem, Moscow, Russia (in Russ.).

Bulgakov, S. N. (2008), *Filosofiya imeni* [Philosophy of the name], 2nd ed., Nauka, St.-Petersburg, Russia (in Russ.).

Corben, A. (2010), *Istoriya islamskoy filosofii* [History of Islamic philosophy], Progress-Traditsiya, Moscow, Russia (in Russ.).

Corbin, H. (1968), "The Force of Traditional Philosophy in Iran Today", *Studies in Comparative Religion*, 2 (2), 8-17.

Elwell, W. (2004), *Teologicheskiy entsiklopedicheskiy slovar* [Theological Encyclopedic Dictionary], Dukhovnoye vozrozhdeniye, Moscow, Russia (in Russ.).

Evola, J. (2016), *Vosstanie protiv sovremennogo mira* [Revolt Against the Modern World (Rivolta contro il mondo moderno)], Totenburg, Moscow, Russia (in Russ.).

Gladtsinova, M. N. (2015), "Archetypal meaning and symbolic semantics (to the problem of interpretation and distinction of concepts)", *Cherepovets State University Bulletin. Philological sciences*, 3, 53-57 (in Russ.).

Goethe, J. W. (1964), *Izbrannyye filosofskie proizvedeniya* [Selected philosophical works], in Kursanov, G. A. and Gulyga, A. V. (eds), Nauka, Moscow, Russia (in Russ.).

Gogiberidze, G. M. (2009), *Islamskiy tolkovy slovar* [Islamic Dictionary], Feniks, Rostov-on-Don, Russia (in Russ.).

Guenon, R. (2008), *Simvolika kresta* [Symbolism of the cross], Progress-Traditsiya, Moscow, Russia (in Russ.).

Ivleva, A. Yu. (2007), "The concept of symbolic meanings of R. Barthes", *University proceedings. Volga region. Humanities. Philology*, 104-111 (in Russ.).

Junger, E. (2020), *Ukhod v les* [Going into the Forest], Transl. by Klimentova, A., Ad Marginem, Moscow, Russia (in Russ.).

Kazakova, I. B. (2021), “The concept of contemplation in the views of I. V. Goethe”, *Philology. Theory & Practice*, 14 (3), 675-679 (in Russ.).

Matveev, S. A. (2016), *Anglo-russkiy teologicheskii slovar. Khristianstvo – Iudaizm – Islam* [English-Russian Theological Dictionary: Christianity – Judaism – Islam], Amrita-Rus', Moscow, Russia (in Russ.).

McKim, D. (2004), *Vestminsterskiy slovar teologicheskikh terminov* [The Westminster Dictionary of Theological Terms], Transl. by Averchenko, I. V. et al., in Krasnikov, A. N. and Elbakyan, E. S., Respublika, Moscow, Russia (in Russ.).

Melentyeva, N. (2022), “Heydar Dzhemal: to create the unprecedented”, *Po tu storonu neba bez zvezd: pamyati Geydara Dzhemalya* [On the other side of the sky without stars: in memory of Heydar Dzhemal], YASK, Gnosis, Moscow, Russia, 68-196 (in Russ.).

Mirzhakyp, D. (2022), “Haven't we opened your chest for you?”, *Po tu storonu neba bez zvezd: pamyati Geydara Dzhemalya* [On the other side of the sky without stars: in memory of Heydar Dzhemal], YASK, Gnosis, Moscow, Russia, 247-283 (in Russ.).

Novosyolov, M. M. (2001), “Term”, *Novaya filosofskaya entsiklopediya: V 4 t. T. 4* [New philosophical encyclopedia: In 4 vol. Vol. 4] [Online], available at: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01e9047d38abc94cf6d6f1e8> (Accessed 25 March 2024) (in Russ.).

Pogasiy, A. K. (2012), “On the issue of some religious terms”, *Religion. Church. Society: Research and publications in the field of theology and religious studies. Iss. 1*, in Prilutskiy, A. M. (ed.), Svetoch, St.-Petersburg, Russia, 35-49 (in Russ.).

Prilutskiy, A. M. (2008), “Semiotic space of religious discourse as a subject of religious studies”, D. Sc. Thesis, St.-Petersburg, Russia (in Russ.).

Prozorov, S. M. (ed.) (1991), *Islam: entsiklopedicheskiy slovar* [Islam: encyclopedic dictionary], Nauka, Moscow, Russia (in Russ.).

Ricoeur, P. (2008), *Konflikt interpretatsiy. Ocherki o germenевtike* [Conflict of interpretations. Essays on Hermeneutics], Akademicheskii Proekt, Moscow, Russia, (in Russ.).

Shamarova, S. I. (2013), “Classification of theonyms and paratheonyms in Old English”, *Language and Culture*, 5, 7-12 (in Russ.).

Sheikh Ibn Qayyim al-Jawziya (2013), “*Kitab ar-Ruh*”, Transl. by Khisamov, R. G., Kazan [Online], available at: <https://drive.google.com/file/d/0B7QveeNGEsrd-LUxDZUxPeVISUE0/edit?resourcekey=0-IHdY-UyPAanlrYNAvW4IY4A> (Accessed 25 March 2024) (in Russ.).

Tillich, P. (2000), *Sistemicheskaya teologiya. T. I-II* [Systematic theology. Vol. I-II], Universitetskaya kniga, Moscow, St.-Petersburg, Russia (in Russ.).

Wasserstrom, S. (2022), *Religiya posle religii: G. Sholem, M. Eliade and A. Corben v Eranose* [Religion after religion: G. Scholem, M. Eliade and A. Corben in Eranos], Transl. by: Artamonov, A., in Dvinyaninov, B. K. (ed.), Akademiya issledovaniy kul'tury, St.-Petersburg, Russia (in Russ.).

Zabiyako, A. P., Krasnikov, A. N. and Elbakyan, E. S. (eds) (2006), *Religiovedeniye: Entsiklopedicheskiy slovar* [Religious Studies: Encyclopedic Dictionary], Akademicheskii Proekt, Moscow, Russia (in Russ.).

Zabiyako, A. P., Krasnikov, A. N. and Elbakyan, E. S. (eds) (2008), *Entsiklopediya religiy* [Encyclopedia of Religions], Akademicheskii Proekt, Gaudeamus, Moscow, Russia (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Седанкина Татьяна Евгеньевна, кандидат педагогических наук, доцент, заведующий кафедрой систематической теологии Российского исламского института, ул. Газовая, д. 19, г. Казань, 420079, Российская Федерация; Tatiana-svetlaya@mail.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Tatyana E. Sedankina, Cand. Sci. (Pedagogy), Associate Professor, Head of the Department of Systematic Theology, Russian Islamic Institute, 19 Gazovaya St., Kazan, 420079, Russian Federation; Tatiana-svetlaya@mail.ru

УДК: 165.0

DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-0-7

Балахонский В. В.¹,
Стрельченко, В. И.²,
Балахонская, Л. В.³

**Фальсификация истории
как онтолого-гносеологическая проблема**

¹Санкт-Петербургский университет МВД России,

ул. Летчика Пилутова, д. 1, г. Санкт-Петербург, 198206, Россия; Balakhonsky@mail.ru

²Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Набережная
реки Мойки, д. 48, г. Санкт-Петербург, 191186, Россия; v_strelchenko@mail.ru

³Санкт-Петербургский государственный университет,
Университетская наб., д. 7-9, г. Санкт-Петербург, 199034, Россия; lb234@mail.ru

Аннотация. В современном мире массовый характер приобретают практики фальсификации событий прошлого и настоящего, обусловленные стремлением обосновать этим собственные политические, идеологические, мировоззренческие и экономические интересы. В данной статье проводится теоретический анализ социально-онтологической детерминации и гносеолого-методологических средств осуществления фальсификационных интерпретаций исторического процесса. Новизна предлагаемого авторами исследовательского подхода состоит в интегративном характере применяемой методологии, позволяющей выяснять взаимосвязь между социально-политическими причинами, порождающими осознанное искажение истории, и выбором познавательных методов и средств осуществления данной фальсификации. В результате проведенного исследования получены следующие результаты: 1) онтологическим основанием фальсификации истории является стремление определенных политических сил сформировать в общественном сознании политически, идеологически или экономически детерминированную форму восприятия прошлого, искажающую реальную картину происшедшего; 2) важнейшими гносеолого-методологическими средствами фальсификации истории являются: деформация гносеологической стратегии исследовательского поиска, состоящая в замене научного понимания истины как цели познавательного процесса на многообразные формы субъективно обоснованных вероятностных интерпретаций; неадекватное восприятие значимости определенных событий или роли деятельности исторических персонажей; подмена обосновывающих положений исторического объяснения, занимающих более высокое место в доказательной иерархии, на положения с меньшей доказательной силой; 3) предлагается классификация форм объяснения истории в зависимости от их доказательной силы в процедуре исторического объяснения (исторический закон, социологический закон, закон социально-исторической психологии, положения о конкретных условиях реализации этих законов).

Ключевые слова: онтология; гносеология; методология; истина, правдоподобие; фальсификация; историческое познание

Для цитирования: Балахонский В.В., Стрельченко В.И., Балахонская Л.В. Фальсификация истории как онтолого-гносеологическая проблема // Научный

результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2024. Т. 10. № 2. С. 78-89.
DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-0-7

V. V. Balakhonsky¹,
V. I. Strelchenko²,
L. V. Balakhonskaya³

**Falsification of history as an ontological
and epistemological problem**

¹St. Petersburg University of the Ministry of Internal Affairs of Russia,
1 Letchik Pilyutov St., St. Petersburg, 198206, Russia; *Balakhonsky@mail.ru*

²Herzen State Pedagogical University,
48 Moika River Emb., St. Petersburg, 191186, Russia; *v_strelchenko@mail.ru*

³St. Petersburg State University,
7-9 Universitetskaya Emb., St. Petersburg, 199034, Russia; *lb234@mail.ru*

Abstract. In the modern world, the practice of falsifying events of the past and present is becoming widespread, due to the desire to justify one's own political, ideological, philosophical and economic interests. This article provides a theoretical analysis of socio-ontological determination and epistemological and methodological means of falsifying interpretations of the historical process. The novelty of the research approach proposed by the authors lies in the integrative nature of the methodology used, which makes it possible to clarify the relationship between the socio-political causes that generate a conscious distortion of history and the choice of cognitive methods and means of carrying out this falsification. As a result of the conducted research, the following results were obtained: 1) the ontological basis for falsifying history is the desire of certain political forces to form in the public consciousness a politically, ideologically or economically determined form of perception of the past, distorting the real picture of what happened; 2) the most important epistemological and methodological means of falsifying history are: deformation of the epistemological strategy of research search, consisting in replacing the scientific understanding of truth as the goal of the cognitive process with diverse forms of subjectively justified probabilistic interpretations; inadequate perception of the significance of certain events or the role of the activities of historical characters; inconsistency of the elements of explanation with the type of explanation, which can create an illusory "understanding" of the phenomenon in question, and not the disclosure of its essence; substitution of the substantiating provisions of historical explanation, which occupy a higher place in the evidentiary hierarchy, for provisions with less evidentiary force; 3) a classification of forms of explanation of history is proposed, depending on their evidentiary force in the procedure of historical explanation (historical law, sociological law, law of socio-historical psychology, provisions on specific conditions for the implementation of these laws).

Keywords: the ontology; the epistemology; the methodology; the truth, the plausibility; the falsification; the historical knowledge

For citation: Balakhonsky V. V., Strelchenko V. I., Balakhonskaya L. V. (2024), "Falsification of history as an ontological and epistemological problem", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 10 (2), 78-89, DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-0-7

Проблема гносеологического статуса результатов исторического познания крайне актуализировалась в условиях современных попыток консолидированного Запада «переписать» историю, дать собственную, идеологически и политически мотивированную интерпретацию многим историческим фактам (Ореховская, 2023; Попов, 2015: 171-173; Balakhonsky, Shipunova, Strelchenko et al., 2020: 1116-1122). Подобная ситуация не является уникальной, она продуцируется в социальном процессе с регулярностью динамической закономерности, но ее современная репрезентация обострила до крайности заложенные в ней методологические противоречия.

Цель авторов статьи – выяснить важнейшие социально-онтологические детерминанты и гносеологический и методологический инструментарий реализации подобного феномена.

Онтологическим основанием современных попыток фальсификации истории является политика западных стран, направленная на манипулирование общественным сознанием в желательном для себя направлении. Сейчас таким направлением является создание образа общего врага, «угрожающего» безопасности стран «мирного» блока НАТО (Пономарева, 2014: 118-136; Гутиева, 2023: 162-164).

Политическая ангажированность подобной идеологической стратегии очевидна, ее телеологическая определенность раскрывается в ориентации на решение следующих основных задач:

1) консолидация западных стран перед угрозой общего и сильного «врага»;

2) «расчеловечивание» в массовом сознании этих стран всех назначенных на роль противника (Бредихин, 2023: 175-178);

3) закрепление и развитие идеологической мотивации населения на восприятие соответствующих социально-исторических процессов, негативное по отношению к

противнику и позитивное – касающееся любых форм собственной деятельности (Бун, 2014: 190-195);

4) мифологизация своих достижений в сравнении с «неудачами» и «ошибками» оппонентов (Кальней, 2021: 10-14);

5) отвлечение собственного населения от внутренних проблем своих стран, вызванных некомпетентностью политического руководства.

Общей социально-онтологической детерминантой современной западной фальсификации исторического процесса выступает атрибутивно присущая капиталистическому обществу тенденция к монополизации контроля над всеми социальными процессами, происходящими как в отдельных странах, так и в мировом масштабе. Подобная политическая глобализация не допускает никакого инакомыслия и иного политического суверенитета, кроме собственного (Грехов, 2023: 165-172).

Важнейшим гносеологическим инструментарием фальсификации социально-исторического процесса выступает искаженное понимание истины как цели проведения научного исследования (Булгаков, 2022: 64-68; Малыгина, 2020: 17-23; Бондаренко, Бурняшева и др., 2018: 77-83). Сформировавшееся еще в античности классическое понимание истины получило развитие в альтернативных концепциях – теории корреспонденции, когерентной, конвенциональной и прагматической теориях, основной научный смысл и значение которых состоит в том, что в само определение истины включено требование ее доказательства, что является методологически обоснованным, поскольку истины без доказательства нет и быть не может. Атрибутивность доказательства в процедуре обоснования истины обеспечивает само соответствие наших представлений реальности.

В современной западной методологии научного исследования отмеченная идейная преемственность в осмыслении понимания цели познания и способов ее достижения не получила своего развития. Дефор-

мация гносеологической стратегии исследовательского поиска произошла именно по двум определяющим эвристический результат направлениям – искажению телеологического и аксиологического ориентиров научного исследования и трансформации методологического инструментария.

Первое направление представляет собой сознательную подмену телеологической стратегии проведения научного исследования, что проявляется в ориентации его не на достижение истины, а на создание «кажимости» ее достижения (Гурьянова, 2017; Вильданов, 2020: 147-153; Москаленко, 2022: 132-136). Определяющую роль в мотивации подобной стратегии играют многообразные формы субъективности интерпретаторов истории, не способных по различным причинам их преодолевать. Наиболее часто такими причинами выступают мировоззренческие убеждения, корпоративная солидарность, политические цели и т. п. (Личман, 2020: 12-15; Давыдов, 2022: 118-120; Vartumyan, 2023: 190-199). Однако переоценивать их влияние на конечные результаты исследований нецелесообразно, поскольку нарушение принципа объективности лишает самого статуса научности осуществляемые познавательные процедуры.

С периода формирования основ научного осмысления мира их важнейшим телеологическим и аксиологическим ориентиром стало классическое понимание истины – как соответствия мысли реальности, но подобная формулировка порождает ряд методологических неопределенностей, среди которых важнейшей была неясность самого понятия «соответствие».

Данная проблема остается нерешенной и в современной науке, в которой представлен широкий спектр возможных интерпретаций этого понятия: от тождества, копии до знака, символа, иероглифа. Но между этими интерпретациями существует огромная гносеологическая разница.

«Копия» и «тождество» – это очень сильные формы соответствия, требующие

серьезного научного подтверждения, далеко не все результаты научных исследований могут быть верифицированы в соответствии со столь высоким требованием. «Знак», «символ», «иероглиф» – слабые формы соответствия. Они легко достижимы даже при незначительном обосновании, которое, будучи конвенционально принятым в рамках того или иного объединения ученых, получает видимость своего подтверждения. Такая «легкость» обоснования может показаться внешне привлекательной, однако она способна трансформироваться в многообразные ненаучные формы познавательной деятельности (квазинаучные, паранаучные, лженаучные и т. п.).

Следует отметить, что неопределенность интерпретации различных форм «соответствия», существовавшая в течение тысячелетий развития науки и не имеющая однозначного решения и в современности, не является следствием только методологической недоработки или чьей-либо осмысленной злонамеренности, эта проблема детерминирована самой спецификой научно-исследовательского поиска, не имеющего изначально готовых и очевидных решений и представляющего собой процесс восхождения к достоверному знанию (Кузин, 2020: 2017-2022). Научное исследование на ранних этапах, при ограниченности или даже отсутствии необходимых для понимания объекта знаний, неизбежно включает вынужденную редукцию, сведение очень сложного к простому, ясному и понятному.

Конечно, подобная редукция является искажением действительности, степень отражения в этом случае представлена на уровне символа, построенное на этом «объяснение» не имеет статуса полноценной исследовательской процедуры, оно может быть только экспликацией, не раскрывающей сущности изучаемого объекта, но делающей его более понятным (Давиденко, 2023: 80-84).

Примером этого может служить попытка современной теоретической физики, оперирующей космическими масштабами

исследований, понять сущность такого феномена, как «черная дыра». Научными знаниями по этому поводу ученые еще не располагают и, для того чтобы сформировать самое общее, первоначальное представление об объекте, используют примитивные образы обыденного сознания, например, представление о кротовой норе, которое ни в коей мере не объясняет данный феномен, но делает его в сознании людей чуть более наглядно представимым.

Не претендуя на однозначное решение проблемы выяснения формы соответствия в классической концепции истины в научном познании, сформулируем наше понимание этого вопроса: в процессе развития и углубления представлений об объекте характер их соответствия реальности меняется путем перехода от «слабых» форм своей репрезентации (знак, символ, подобие) к формам «сильным» и научно обоснованным, в эвристической перспективе стремясь к достижению логической модели, тождественной изучаемому объекту.

Отмеченная тенденция отражает специфику эволюции научных представлений по мере развития исследовательского процесса. Эта тенденция носит объективный характер, что определяется изначальной недостаточностью наших знаний, которая в ходе познания снимается путем их расширения, обогащения и конкретизации. Сознательная деформация этой тенденции, мотивированная внешними по отношению к научному познанию факторами, такими, например, как идеологические, политические, экономические и религиозные интересы, служит широко практикуемым средством фальсификации исторических событий (Историческое познание в составе..., 2019: 23-27; Romanenko, Garanovich et al., 2022: 166-174).

Вторым направлением искажения гносеологической стратегии проведения научного исследования является сознательная трансформация методологического инструментария, при помощи которого ученый стремится к достижению познавательного результата.

В методологии научного познания процедура объяснения исторических феноменов базируется на следующих важных принципах:

1) развитие в процессе познания системы объясняющих положений (в научной методологической литературе система объясняющих положений обозначается термином «эксплананс», который в содержательном плане включает в себя номологическое основание в виде законов соответствующей науки, и фактуальное основание, описывающее конкретные условия реализации этих законов) путем постепенного включения в эксплананс новых научных законов (Поляруш, 2020: 246-248; Щербина, 2021: 150-155);

2) познавательное восхождение в понимании сущности социальных явлений, выражающееся в выяснении онтологически фундаментальных ее уровней, осуществимое через привлечение в эксплананс объяснения закономерностей, репрезентирующих более глубокие уровни социального бытия (например, действие исторических закономерностей может усиливаться их объяснением с позиции социальных, экономических, политических и других закономерностей);

3) переход от однофакторного объяснения к объяснению полному и комбинированному, включающему раскрытие причинно-следственной обусловленности объекта, его структурно-функциональные характеристики, специфику характерных для него эволюционных изменений, особенности механизма мотивации.

Методологический механизм фальсификации исторических представлений строится на основе трансформации отмеченных особенностей телеологической ориентации осуществления исследовательского поиска, благодаря которой происходит создание видимости научной обоснованности выдвигаемых субъектом познавательных результатов.

Широко применяемым механизмом подобной эвристической трансформации выступают следующие приемы.

1. Неадекватное восприятие значимости определенных событий или роли деятельности исторических персонажей. Их сознательное умаление или преувеличение ведет к искажению реальной картины происшедшего, абсолютизации значения второстепенных факторов и выведению из центра внимания факторов главных и основных. Ярким примером неадекватности исторических оценок событий прошлого является стремление западной историографии принизить определяющую роль Советского Союза в победе над блоком фашистских государств в ходе Второй мировой войны и крайнее преувеличение значения военных достижений США, Англии и Франции (Цыбулька, 2017: 131-135).

2. Искаженная интерпретация смысла, значения и хода исторических событий в соответствии с политическими, идеологическими или экономическими интересами определенных социальных субъектов. Подобная тенденция прослеживается, в частности, в замалчивании или оправдании западными средствами массовой информации террористической деятельности, проводимой украинским руководством по отношению к мирным жителям российских городов и населенных пунктов (Григорьев, Саблин, 2023).

3. Упрощение номологической основы объяснения исторических событий, состоящее в замене онтологически значимых закономерностей (экономических, политических, идеологических и т. п.), раскрывающих необходимые факторы их детерминации, случайными ассоциативными связями обыденного уровня представлений людей. Примером этого может служить объяснение постоянного роста тарифов на электроэнергию в нашей стране только факторами человеческой субъективности («жадностью» продавцов), а не реальными экономическими причинами, коренящимися в разделении и последующей приватизации бывшей ранее государственной единой энергетической системы страны (Вилькобрисский, 2012).

4. Несоответствие элементов эксплананса типу объяснения, что может создавать иллюзорное «псевдопонимание» рассматриваемого исторического события, а не адекватное выяснение его сущности. Наиболее часто подобный прием фальсификации исторических представлений осуществляется через замену структурно-функционального объяснения мотивационным, примером чего могут выступать приводимые в средствах массовой информации девяностых годов двадцатого века некорректные сравнения преимуществ плановой и рыночной экономики, основанные не на сопоставлении достоинств и недостатков их экономических механизмов, а только на мотивационном уровне детерминации соответствующего вида деятельности.

5. Подмена обосновывающих положений исторического объяснения, занимающих более высокое место в доказательной иерархии, на положения с меньшей доказательной силой. Вопрос о дифференциации доказательного значения различных форм исторического познания остается дискуссионным и недостаточно исследованным в современной гносеологии, мы можем предложить собственное понимание этой проблемы, безусловно, не претендующее на окончательное ее разрешение.

Значительную роль в фальсификации понимания исторических явлений играет нивелирование различий привлекаемых для их объяснения законов. Это проявляется не только в отмеченной выше подмене структурно-функциональных закономерностей психологическими, фиксирующими мотивационные аспекты действий социальных субъектов, но и в сознательном игнорировании различий между историческими, социологическими, экономическими, политическими и другими законами, которые используются для понимания социальных феноменов.

Проведенное авторами статьи исследование работ классиков отечественной исторической науки (Н.М. Карамзина, С.М. Соловьева, В.О. Ключевского) и со-

временных ученых позволяет провести следующую иерархическую классификацию социальных законов по степени их обосновательного потенциала в объяснении социальных событий.

Наибольшим обосновательным потенциалом обладают исторические законы. Их специфика по сравнению с другими научными законами, используемыми историками (экономическими, политическими, социологическими, психологическими и другими), определяется тем, что они обладают комбинированным свойством отражать взаимодействие прочих социальных законов, действующих в рамках конкретной исторической ситуации. Параметры подобного взаимодействия могут быть очень многообразны, их количество будет увеличиваться по мере развития исторического познания. На современном этапе развития исторической науки наиболее часто фиксируются закономерные взаимосвязи между политикой и экономикой (современная санкционная политика стран Запада против России прекрасно иллюстрирует сложившееся в мире подчиненное положение экономических интересов по отношению к политическим доктринам). Немалый интерес для методологического инструментария исторической науки представляет также установление существенных повторяющихся связей между идеологией и нравственностью, психологией и религией, средствами массовой коммуникации и обыденным сознанием и т. д.

Следующим в классификации законов по степени их обосновательных возможностей для понимания исторических событий идет социологический (социально-философский) закон. В данном случае имеются в виду не закономерности конкретных практических социологических исследований, а законы теоретической социологии как науки об обществе в целом. На данном уровне теоретических обобщений подобные законы тесно коррелируют с законами социальной философии и составляют теоретическую основу научной логической ре-

конструкции событий прошлого и их достоверного осмысления. Функцию конкретизации действия социологического закона применительно к пространственно-временным параметрам изучаемого периода выполняют в процедуре исторического объяснения положения об условиях его реализации.

На третьем месте в предлагаемой нами классификации следует поместить законы социально-исторической психологии и закономерности психологии исторической личности, дающие важную информацию для понимания специфики субъективной (или интерсубъективной) мотивации соответствующих исторических действий.

Приведенная иерархическая классификация позволяет определить те номологические инструменты исторического познания, которые в наибольшей степени подвергаются сознательной деформации и искажению в процессе фальсификации исторических событий.

По данному основанию на первое место следует поставить социологические (социально-философские) закономерности, само существование которых часто вообще отрицается (К. Поппером и его последователями) или сводится к тривиальным утверждениям на уровне обыденного сознания. Утрата историческим познанием своей концептуальной теоретической основы открывает широкие возможности для всевозможных фальсификаций (Sinyakov and Nechuhryn, 2020: 164-176).

На втором месте следует расположить законы социально-исторической психологии и закономерности психологии исторической личности. Их роль в процессах фальсификации истории трудно переоценить, поскольку именно они открывают две методологические возможности:

1) трансформировать образы реальных исторических лиц, субъектов действий, подлежащих фальсификации, в «псевдообразы», демонизирующие исторических персонажей, деятельность которых выступает объектом фальсификации, или,

наоборот, оправдывающие тех, кого фальсификаторам хотелось бы «обелить»;

2) успешно внедрить результаты фальсификации в массовое сознание через подобную искаженную персонализацию исторических событий (Балахонский, 2013: 202-208).

Исторические законы в рамках фальсификационных практик используются реже других потому, что они еще недостаточно имплицитно сформулированы в самом историческом познании, а также для придания продвигаемой «фальсификации» видимости научности. Их роль в фальсификации истории сводится, главным образом, к оправданию практики двойных стандартов, широко применяемой в западной идеологии и историографии. Примером этого могут служить противоположные оценки западными аналитиками одних и тех же социальных процессов – обретения государственной самостоятельности Косова, отделившегося от Сербии без достаточных на то оснований в рамках системы международного права (Третьяков, 2020: 1049-1055), и отделение Крыма от Украины, проведенное по результатам всенародного референдума. Положительная оценка первой ситуации и негативная оценка второй объясняется западной пропагандой различием исторических закономерностей, действующих в том и другом случае.

Обобщая результаты изложенного в статье исследования, можно сделать следующие выводы.

1. Социально-онтологическим основанием фальсификации истории является стремление определенных политических сил сформировать в общественном сознании (как в рамках национальных государств, так и их объединений) политически, идеологически, экономически или этически детерминированную форму восприятия прошлого, искажающую реальную картину произошедшего.

2. Важнейшими гносеолого-методологическими средствами фальсификации

истории являются: деформация гносеологической стратегии исследовательского поиска, состоящая в замене научного понимания истины как цели познавательного процесса на многообразные формы субъективно обоснованных вероятностных интерпретаций; неадекватное восприятие значимости определенных событий или роли деятельности исторических персонажей; подмена обосновывающих положений исторического объяснения, занимающих более высокое место в доказательной иерархии, на положения с меньшей доказательной силой.

3. В зависимости от доказательной силы различных форм познания истории можно предложить их следующую иерархическую классификацию, построенную по принципу снижения обосновательной силы последующих форм по сравнению с предыдущими: 1) исторический закон; 2) социологический (социально-философский) закон; 3) закон социально-исторической психологии и закономерности психологии исторической личности. В качестве инструментов фальсификации указанные закономерности используются в иной иерархической последовательности, отражающей частоту их применения для искажения понимания исторических событий: 1) социологический (социально-философский) закон; 2) закон социально-исторической психологии и закономерности психологии исторической личности; 3) исторический закон.

Литература

Балахонский, В.В. Раскрытие творческого потенциала личности в системе образования как фактор обеспечения национальной безопасности современной России // Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России. 2013. № 4 (60). С. 202-208.

Бондаренко, Н.Г., Бурняшева, Л.А., Каспарян, К.В., Васильева, И.А. Научные знания и теории истины в контексте современной теории познания // 3rd International Conference on Eurasian scientific development: Proceedings of the Conference, Vienna, 2 March 2018. Vienna: Premier Publishing s.r.o., 2018. Pp. 77-83.

Бредихин, А.Л. Фальсификация истории России в контексте угроз национальной безопасности // Вестник Прикамского социального института. 2023. № 1 (94). С. 175-178.

Булгаков, Д.А., Бологов, А.В., Радостева, Г.В. Проблема истины в теории познания // Развитие современной науки: тенденции, проблемы, перспективы: Мат-лы междунар. (заоч.) науч.-практ. конф. София, 18 апреля 2022 года. Нефтекамск: Науч.-издат. центр «Мир науки», 2022. С. 64-68.

Булкин, А.Н., Беляков, С.Г., Корсаков, А.Н., Марусидзе, Н.Ф., Юрчевская, У.В. Историческое познание в составе глобальных проблем современной цивилизации // Наука. Образование. Современность. 2019. № 1-2. С. 23-27.

Бун, М.З., Балахонский, В.В. Образовательные стратегии переходных обществ (сравнительный анализ) // Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России. 2014. № 2 (62). С. 190-195.

Вильданов, У.С. Основные проблемы теории познания // Философия инноваций и социология будущего в пространстве культуры: научный диалог: Сб. ст. Всероссийской науч.-практ. конф. с междунар. участием, Уфа, 10 декабря 2020 года. Ч. I. Уфа: Башкирский государственный университет, 2020. С. 147-153.

Вилькобрисский, М. Как делили Россию. История приватизации. СПб.: Питер, 2012. 192 с.

Грехов, А.В. Сущностные аспекты субъект-объектных технологий фальсификации истории // Чтения памяти профессора Александра Александровича Сидоренко. 2023. № 10. С. 165-172.

Григорьев, М.С., Саблин, Д.В. Обыкновенный фашизм. Украинские военные преступления против человечества (2022–2023). М.: Международные отношения, 2023. 320 с.

Гурьянова, А.В. Тихонов, В.А. Теория исторического познания: от позитивизма к постмодернизму. Самара: Офорт, 2017. 215 с.

Гутиева, М.А. Фальсификация истории России как компонент антироссийской пропаганды // Биотехнология в современном мире: Материалы Всерос. науч.-практ. конф., посвящ. 25-летию со дня основания факультета биотехнологии, Владикавказ, 15–16 декабря 2023 года. Владикавказ: Горский государственный аграрный университет, 2023. С. 162-164.

Давиденко, Я.О., Никонов, С.Б., Пулю, Ю.В. Теоретическое обоснование феномена интермедальности в современной науке // Этносоциум и межнациональная культура. 2023. № 1 (175). С. 80-84.

Давыдов, В.А. Политические «бои за историю» как очередная попытка противодействовать фальсификации истории // Медицина. Социология. Философия. Прикладные исследования. 2022. № 6. С. 118-120.

Кальней, М.С. Исторический миф и историческое познание: проблемы и противоречия // Вестник РМАТ. 2021. № 3. С. 10-14.

Кузин, Н.Н. Философия права: специфика репрезентаций онтологических оснований и гносеологического статуса // Инновации. Наука. Образование. 2020. № 22. С. 2017-2022.

Личман, Б.В. Методология современного мировоззрения о прошлом, истории и фальсификации истории // История и современное мировоззрение. 2020. Т. 2. № 2. С. 12-15.

Малыгина, И.А. Анализ проблемы истины в теории познания // Социальное время. 2020. № 4 (24). С. 17-23. DOI 10.25686/2410-0773.2020.4.17.

Москаленко, С.Г. Противодействие фальсификациям истории российской государственности: теоретико-методологические проблемы // Философия права. 2022. № 2 (101). С. 132-136.

Ореховская, Н.А. Историческая политика как форма борьбы с фальсификацией истории // Философия. История. Образование. 2023. № 3 (9). С. 6.

Поляруш, А.А. Репрезентационизм и конструктивизм в теории познания // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. 2020. № 3-1 (42). С. 246-248.

Пономарева, Е. Преступный интернационал в центре Европы. М.: Книжный мир, 2014. 245 с.

Попов, Е.А. Преподавание «истории государства и права» и проблемы фальсификации истории // Уникальные исследования XXI века. 2015. № 5. С. 171-173.

Третьяков, А.М. Война в Косово и агрессия НАТО против Сербии как важнейший локальный конфликт современности // Война и мир в Отечественной и мировой истории: Мат-лы междунар. науч. конф., Санкт-Петербург, 27 марта 2020 года: В 2 т. Т. 2. СПб.: Санкт-Петербургский гос. ун-т промышленных технологий и дизайна, 2020. С. 1049-1055.

Цыбулька, А.М. Российская и зарубежная историография о фальсификации истории Второй мировой и Великой Отечественной войн // Гуманитарные проблемы военного дела. 2017. № 3 (12). С. 131-135.

Щербина, И.А. Место диалектической и формальной логик в современной теории познания и онтологии // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Т. 10. № 1А. С. 150-155.

Balakhonsky, V.V., Shipunova, O.D., Strelchenko, V.I. et al. Political consciousness formation in the modern global world // International Journal of Criminology and Sociology. 2020. Vol. 9. Pp. 1116-1122.

Romanenko, I.B., Gapanovich, S.O., Romanenko, Y., Fedorin, S. Conflict Misunderstanding in the Net Information Society // Lecture Notes in Networks and Systems. 2022. Vol. 442. Pp. 166-174.

Sinyakov, S.V., Nechukhrin, A.N. Philosophical ideas and principles in historical cognition // Petersburg Historical Journal. 2020. No. 3 (27). P. 164-176.

Vartumyan, A.A., Napalkin, M.Yu. Political falsification of history: problems of Anglo-Saxon "Interpretation" // Modern Science and Innovations. 2023. No. 3 (43). Pp. 190-199.

References

Balakhonskiy, V. V. (2013), "Disclosure of the creative potential of an individual in the education system as a factor in ensuring national security in modern Russia", *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta MVD Rossii* [Bulletin of the St. Petersburg University of the Ministry of Internal Affairs of Russia], 4, 202-208 (in Russ.).

Balakhonsky, V. V., Shipunova, O. D. and Strelchenko, V. I. (2020), "Political consciousness formation in the modern global world", *International Journal of Criminology and Sociology*, 9, 1116-1122.

Bondarenko, N. G., Burnyasheva, L. A., Kasparyan, K. V. and Vasilyeva, I. A. (2018), "Scientific knowledge and theories of truth in the context of modern theory of knowledge", *3rd International Conference on Eurasian scientific development: Proceedings of the Conference, Vienna, 2 March 2018*, Premier Publishing s.r.o., Vienna, 77-83 (in Russ.).

Bredikhin, A. L. (2023), "Falsification of Russian history in the context of threats to national

security", *Vestnik Prikamskogo soeьialnogo instituta* [Bulletin of the Prikamsky Social Institute], 1, 175-178 (in Russ.).

Bulgakov, D. A., Bologov, A. V. and Radosteva, G. V. (2022), "The problem of truth in the theory of knowledge", *Razvitie sovremennoy nauki: tendentsii, problemy, perspektivy: Materialy Mezhdunarodnoy (zaochnoy) nauchno-prakticheskoy konferentsii, Sofiya, 18 aprelya 2022 goda* [Development of modern science: trends, problems, prospects: Materials of the International. (correspondence) scientific-practical conference, Sofia, April 18], Scientific Publishing Centre "Mir nauki", Neftekamsk, Russia, 64-68 (in Russ.).

Bulkin, A. N., Belyakov, S. G., Korsakov, A. N., Marusidze, N. F. and Yurchevskaya, U. V. (2019), "Historical knowledge as part of the global problems of modern civilization", *Science. Education. Modern*, 1-2, 23-27 (in Russ.).

Bun, M. Z. and Balakhonskiy, V. V. (2014), "Educational strategies of transitional societies (comparative analysis)", *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta MVD Rossii* [Bulletin of the St. Petersburg University of the Ministry of Internal Affairs of Russia], 2, 190-195 (in Russ.).

Davidenko, Ya. O., Nikonov, S. B. and Puyu, Yu. V. (2023), "Theoretical substantiation of the phenomenon of intermediality in modern science", *Etnosotsium i mezhnatsionalnaya kultura* [Ethnosocium and international culture], 1, 80-84 (in Russ.).

Davydov, V. A. (2022), "Political 'battles for history' as another attempt to counteract the falsification of history", *Medicine. Sociology. Philosophy. Applied Research*, 6, 118-120 (in Russ.).

Grekhov, A. V. (2023), "Essential aspects of subject-object technologies of falsification of history", *Chteniya pamyati professora Aleksandra Aleksandrovicha Sidorenko* [Readings in memory of Professor Alexander Alexandrovich Sidorenko], 10, 165-172 (in Russ.).

Grigoryev, M. S. and Sablin, D. V. (2023), *Obyknovenny fashizm. Ukrainskie voennye prestupleniya protiv chelovechestva (2022-2023)* [Ordinary fascism. Ukrainian war crimes against humanity (2022-2023)], Mezhdunarodnye otnosheniya, Moscow, Russia (in Russ.).

Guryanova, A. V. (2017), *Teoriya istoricheskogo poznaniya: ot pozitivizma k postmodernizmu* [Theory of historical cognition: from positivism to postmodernism], Ofort, Samara, Russia (in Russ.).

Gutieva, M. A. (2023), "Falsification of the history of Russia as a component of anti-Russian propaganda", *Biotehnologiya v sovremennoy mire: Materialy Vserossiyskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii, posvyashchennoy 25-letiyu so dnya osnovaniya fakulteta biotekhnologii, Vladikavkaz, 15-16 dekabrya* [Biotechnology in the modern world: Materials of the All-Russian scientific and practical conference dedicated to the 25th anniversary of the founding of the Faculty of Biotechnology, Vladikavkaz, December 15-16, 2023], Publishing House of the Gorsky State Agrarian University, Vladikavkaz, Russia, 162-164 (in Russ.).

Kalney, M. S. (2021), "Historical myth and historical cognition: problems and contradictions", *Vestnik of RIAT*, 3, 10-14 (in Russ.).

Kuzin, N. N., (2020), "Philosophy of law: specificity of representations of ontological foundations and epistemological status", *Innovatsii. Nauka. Obrazovanie* [Innovation. Science. Education], 22, 2017-2022 (in Russ.).

Lichman, B. V. (2020), "Methodology of the modern worldview about the past, history and falsification of history", *History and Modern Perspectives*, 2 (2), 12-15 (in Russ.).

Malygina, I. A. (2020), "An analysis of the problem of truth in the theory of knowledge", *SocioTime*, 4, 17-23 (in Russ.).

Moskalenko, S. G. (2022), "Countering falsifications of the history of Russian statehood: theoretical and methodological problems", *Philosophy of Law*, 2, 132-136 (in Russ.).

Orekhovskaya, N. A. (2023), "Historical politics as a form of struggle against falsification of history", *Filosofiya. Istoriya. Obrazovanie* [Philosophy. History. Education], 3, 6 (in Russ.).

Polyarush, A. A. (2020), "Representationism and constructivism in the theory of knowledge", *Mezhdunarodny zhurnal gumanitarnykh i estestvennykh nauk* [International Journal of Humanities and Sciences], 3-1, 246-248 (in Russ.).

Ponomareva, E. (2014), *Prestupnyy international v tsentre Evropy* [Criminal International in the Center of Europe], Knizhny Mir, Moscow, Russia (in Russ.).

Popov, E. A. (2015), "Teaching 'the history of state and law' and the problems of falsification of history", *Unikal'nye issledovaniya XXI veka* [Unique research of the 21st century], 5, 171-173 (in Russ.).

Romanenko, I. B., Gapanovich, S. O., Romanenko, Y. and Fedorin, S. (2022), "Conflict Misunderstanding in the Net Information Society", *Lecture Notes in Networks and Systems*, 442, 166-174.

Shcherbina, I. A. (2021), "The place of dialectical and formal logic in the modern theory of cognition and ontology", *Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being*, 10 (1A), 150-155 (in Russ.).

Sinyakov, S. V. and Nechukhrin, A. N. (2020), "Philosophical ideas and principles in historical cognition", *Petersburg Historical Journal*, 3, 164-176.

Tretyakov, A. M. (2020), "The war in Kosovo and the NATO aggression against Serbia as the most important local conflict of our time", *Voyna i mir v Otechestvennoy i mirovoy istorii: Materialy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii: V 2 t. Sankt-Peterburg, 27 marta 2020 goda. T. 2* [War and peace in Russian and world history: Materials of international scientific conf.: In 2 vols. St. Petersburg, March 27, 2020. Vol. 2], St. Petersburg State University of Industrial Technology and Design Publishing House, St. Petersburg, Russia, 1049-1055 (in Russ.).

Tsybulka, A. M. (2017), "Russian and foreign historiography on the falsification of the history of World War II and Great Patriotic Wars", *Gumanitarnye problemy voennogo dela* [Humanitarian problems of military affairs], 3 (12), 131-135 (in Russ.).

Vartumyan, A. A. and Napalkin, M. Yu. (2023), "Political falsification of history: problems of Anglo-Saxon 'Interpretation'", *Modern Science and Innovations*, 3, 190-199.

Vildanov, U. S. (2020), "The main problems of the theory of knowledge", *Filosofiya innovatsiy i sotsiologiya budushchego v prostranstve kul'tury: nauchnyy dialog: Sbornik statey Vserossiyskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem, Ufa, 10 dekabrya 2020 goda. Ch. I* [Philosophy of innovation and sociology of the future in the space of culture: scientific dialogue: Collection of articles of the All-Russian scientific and practical conference with international participation, Ufa, December 10, 2020. P. I], Bashkir State University Publishing House, Ufa, Russia, 147-153 (in Russ.).

Vilkobrissskiy, M. (2012), *Kak delili Rossiya. Istoriya privatizatsii* [How Russia was divided. The history of privatization], Piter, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: авторы не имеют конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the authors have no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРАХ:

Балахонский, Виталий Витальевич, доктор философских наук, профессор, заслуженный работник высшей школы РФ, профессор кафедры философии и социологии, Санкт-Петербургский университет МВД России, ул. Летчика Пилутова, д. 1, г. Санкт-Петербург, 198206, Россия; Balakhonsky@mail.ru

Стрельченко, Василий Иванович, доктор философских наук, профессор, заслуженный работник высшей школы РФ, профессор кафедры философии, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Набережная реки Мойки, д. 48, г. Санкт-Петербург, 191186, Россия; v_strelchenko@mail.ru

Балахонская Людмила Владимировна, кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры связей с общественностью в бизнесе Высшей школы журналистики и массовых коммуникаций, Санкт-Петербургский государственный

университет, Университетская наб., д. 7-9, г. Санкт-Петербург, 199034, Россия; lb234@mail.ru

ABOUT THE AUTHORS:

Vitaly V. Balakhonsky, Doctor of Philosophy, Professor, Honored Worker of Higher School of the Russian Federation, Professor of the Department of Philosophy and Sociology, St. Petersburg University of the Ministry of Internal Affairs of Russia, 1 Letchik Pilyutov St., St. Petersburg, 198206, Russian Federation; Balakhonsky@mail.ru

Vasily I. Strelchenko, Doctor of Philosophy, Professor, Honored Worker of Higher School of the Russian Federation, Professor of the Department of Philosophy, Herzen State Pedagogical University, 48 Moika River Emb., St. Petersburg, 191186, Russian Federation; v_strelchenko@mail.ru

Lyudmila V. Balakhonskaya, Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Public Relations in Business at the Higher School of Journalism and Mass Communications, St. Petersburg State University, 7-9 Universitetskaya Emb., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; lb234@mail.ru

УДК 130.3

DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-0-8

Чикаева Т. А. | Эстетико-этатический патриотизм Н.В. Устрялова

Московский художественно-промышленный институт,
ул. Давыдовская, д. 6, стр. 1., Москва, 121352, Россия; umoi@rambler.ru

Аннотация: Актуальность обращения к концепции Родины и патриотизма Н.В. Устрялова определяется сходством масштаба культурно-политических перемен в стране и мире в начале XX века и сегодня. Концепция патриотизма мыслителя складывалась на основе анализа конкретной социокультурной ситуации и формулирования собственных дефиниций таких категорий, как «Родина» или «государство». Выбранная методология анализа его трудов сочетает логико-философский метод, метод контекстного анализа, метод компаративистики. В результате предлагается дать концепции Н.В. Устрялова название «эстетико-этатический патриотизм» и указать ее основные положения. Родина – эстетическая ценность, форма бытия которой, государство, соединяет материальное и социальное. Из трех составляющих государства, по Н.В. Устрялову, ведущая роль принадлежит территории. Обосновывая свой переход на сторону советской власти, мыслитель указывает, что действия большевиков объективно способствуют собиранию земель Российской Империи, а отечественная культура, включающая культуру различных наций, совершенствуется, поэтому советское государство правомерно назвать формой бытия Родины. Патриотизм обладает качествами эстетической ценности, поскольку подлинно человечен и направлен на утверждение прекрасного, на приоритет созидательной деятельности. Концепция эстетико-этатического патриотизма Н.В. Устрялова снимает противоречие между высоким духовным содержанием патриотизма как святыни и утилитаризмом решаемых социальными субъектами повседневных задач, позволяет формулировать конкретные критерии поддержки людьми власти.

Ключевые слова: Н.В. Устрялов; патриотизм; Родина; государство; ценность; большевизм; патриот

Для цитирования: Чикаева Т. А. Эстетико-этатический патриотизм Н.В. Устрялова // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2024. Т. 10. № 2. С.90-99. DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-0-8

T. A. Chikaeva | N. V. Ustryalov's aesthetic ant etatist patriotism

Moscow Art-Industrial Institute,
6, bld. 1, Davydovskaya St., Moscow, 121352, Russian Federation; umoi@rambler.ru

Abstract. The relevance of the appeal to the concept of Homeland and patriotism by N.V. Ustryalov is determined by the similarity of the scale of cultural and political changes in the country and the world at the beginning of the 20th century and today.

The concept of patriotism of the thinker was formed on the basis of an analysis of a specific socio-cultural situation and the formulation of its own definitions of categories such as "Motherland" and "state". The chosen methodology for analyzing his works combines the logical and philosophical method, the method of contextual analysis, and the method of comparative studies. As a result, it is proposed to give the concept of N.V. Ustryalov the name "aesthetic and etatist patriotism" and indicate its main provisions. Homeland is an aesthetic value, the form of existence of which, the state, combines the material and the social. Of the three components of the state, according to N.V. Ustryalov, the leading role belongs to the territory. Justifying his transition to the side of the Soviet government, the thinker points out that the actions of the Bolsheviks objectively contribute to the collection of the lands of the Russian Empire, and the national culture, including the culture of various nations, is being improved. Therefore, the Soviet state can legitimately be called a form of existence of the Motherland. Patriotism has qualities of aesthetic value, because it is truly human and aimed at affirming the beautiful, the priority of creative activity. The Ustryalov's concept of aesthetic and etatist patriotism removes the contradiction between the high spiritual content of patriotism as a shrine and the utilitarianism of everyday tasks solved by social actors and it allows you to formulate specific criteria for people's support for the authorities.

Keywords: N. V. Ustryalov; patriotism; Motherland; state; value; Bolshevism; patriot

For citation: Chikaeva T. A. (2024), "N. V. Ustryalov's aesthetic and etatist patriotism", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 10 (2), 90-99, DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-0-8

Сегодня российское общество должно для себя решить важный вопрос о том, какое поведение достойно патриота своей Родины, с чем координировать свое отношение к происходящему в стране и мире. Сложность и масштабность текущих перемен, на наш взгляд, справедливо сравнить с изменениями в России и мире после Великой Октябрьской социалистической революции. Отношение людей к событиям и их последствиям тогда и сейчас во многом определялось и определяется двумя факторами: их социально-политическими взглядами и их отношением к патриотической идее. При этом, как известно, в зависимости от конкретных исторических обстоятельств и личной ситуации, позиция мыслителей, политических деятелей, простых граждан могла меняться. Представляется целесообразным проанализировать понимание Родины и патриотизма Николаем Васильевичем Устряловым,

человеком сложной судьбы. Правовед, философ, в одно время сторонник политической партии кадетов, один из ближайших идеологических помощников А.В. Колчака во время Гражданской войны, один из основоположников сменовеховства и представитель национал-большевизма, в 1935 году он возвратился из эмиграции, а в 1937 был репрессирован. Подход Н.В. Устрялова к понятиям Родины и патриотизма вызывал непонимание и возражения как в среде советской мыслящей общественности, так и среди философских кругов эмиграции. Его концепция представляет собой систему взглядов на то, что такое Родина, что является патриотизмом и что считать патриотическим поведением, каково место государства в обеспечении существования и развития Родины. На наш взгляд, учитывая определенные параллели мировых и отечественных событий начала XX века и современности, философский

анализ концепции Родины, государства и патриотизма является весьма актуальным.

Н.В. Устрялов опирается на максимум безусловной ценности Родины, желание величия и славы которой является не следствием размышлений и доводов рассудка, а воплощением внутреннего чувства. Попытка рационализировать это чувство, по мнению мыслителя, может скорее поставить его под сомнение, но не поддержать; подобные рассуждения всегда кажутся искусственными, натянутыми. Анализируя полемику о национализме между Д.Д. Муретовым и Е.Н. Трубецким, он делает вывод о том, что «любовь к Родине ускользает от формул рассудочно-логических и моральных» (Устрялов, 2010а: 50).

Мыслитель отрицает возможность объяснить патриотизм только с точки зрения логики или морали, под которой понимает общепринятые нормы поведения в обществе. Для него Родина – эстетическая категория. Заметим, что эстетическая ценность – это ценность бескорыстная, неутилитарная, то, что вызывает особое чувство у человека, позволяет ему понять мир образно, безразлично к прагматическим целям. Логика или этика обладают, по мнению мыслителя, недостаточной способностью передать всю сущность категории «Родина». Здесь, на наш взгляд, важно подчеркнуть, что Н.В. Устрялов отнюдь не отрицает нравственности патриотизма или того, что понятие «Родина» может быть объяснено в научно-философском дискурсе, он указывает на то, что инструментария и методов, которыми оперируют логика и мораль, мало для того, чтобы получить полную, охватывающую все характеристики дефиницию категории «Родина».

В своих рассуждениях Н.В. Устрялов указывает на то, что понятие «Родина» раскрывает свое содержание через обращение к понятию красоты (прекрасного). Красота для мыслителя всегда конкретна и совершенна, она связана

с близкими человеку образами, в ней отсутствует абстрактная отвлеченность. Объясняя свою точку зрения, философ пишет, что «красота конкретно осуществляет, но вместе с тем творчески дополняет, “исправляет” нормы отвлеченного Добра», то есть снимает противоречие между общим этическим принципом и конкретикой эстетического бытия, при приоритете последнего (Устрялов, 2010а: 51). Родина, следовательно, прекрасное, конкретное воплощение добра и красоты, приближенное к личности, понятное ей на интуитивном уровне.

Н.В. Устрялов подчеркивает, что Родина «есть не “географическое понятие”, а живой организм» (Устрялов, 1920b: 50). Вместе с тем его концепция выходит за рамки витального подхода к рассмотрению сущности Родины. В качестве ключевого объекта, раскрывающего сущность Родины, позволяющего ей быть и развиваться, мыслитель называет государство. Государство для него отлично от управленческого аппарата и включает три элемента, которые должны находиться в единстве: власть, люди (поскольку «государство состоит из людей и существует для людей») и территории (Устрялов ... 1931).

При этом ведущее значение в этой триаде Н.В. Устрялов отводит территории. Это то, что определяет дух государства, степень его величия. Он утверждает: «Лишь “физически” мощное государство может обладать великой культурой. Души “малых держав” не лишены возможности быть изящными, благородными, даже “героичными”, – но они органически не способны быть “великими”» (Устрялов, 1920b: 50). Здесь философ утверждает, что величие связано с масштабностью решаемых задач, способностью государства выполнять роль мессии для всего мира, то есть формулировать и реализовать концепцию мироустройства, для чего нужны ресурсы. Попытки небольших

государств, например, Сербии, Португалии или Польши, заявить о своем величии и возможности указывать свою волю миру мыслитель называет французским словом, означающим нелепость, или просто фальшью (там же).

Родина, ее живое конкретное наполнение предопределено объективными условиями ее существования, в том числе и количественными параметрами ее бытия, то есть тем, какое территориальное пространство она занимает. Важно указать на то, что, согласно точке зрения мыслителя, сущность Родины духовна, но ее бытие конкретно и проявляется в территории и культуре, которая сформировалась и развивается на данной территории. Данный тезис перекликается с учением Г.Д. Гачева о космо-психо-логосе социальных субъектов, в котором показывается связь между природно-географическими, материальными условиями бытия и мировосприятием, системой ценностей и целей таких субъектов (Гачев, 1995). Н.В. Устрялов поэтому рассматривает территорию «существенной и ценной частью государственной души» (Устрялов, 1920b: 50), а следовательно, тем фактором, который позволит осуществить функцию государства – быть формой бытия Родины.

В статье «Логика национализма», анализируя спор между сторонниками признания правительства большевиков властью России, поскольку их действия нацелены на укрепление территориальной целостности и возврат утраченных земель, и теми, кто настаивает на продолжении гражданской войны, поскольку политические разногласия имеют приоритетное значение, мыслитель встает на точку зрения примиренцев. Он отрицает обоснованность опубликованной в газете «Свет» позиции о том, что сохранение территории есть задача второстепенная. Проанализировав исторические примеры изменения культуры в истории, он приходит к выводу, что именно территориальные изменения были их

причиной. Ни власть, ни люди самопроизвольно не могут, по его мнению, изменить культуру страны или создать ее без территориальной привязанности (Устрялов, 1920b: 50-52).

Встает вопрос о том, возможно ли и как сохранить культуру своего народа на территории, занимаемой предками, и расширить ареал ее существования, прежде всего за счет освоения новых территорий, с тем, чтобы укрепить бытие своей Родины. Для Н.В. Устрялова ответ на этот вопрос очевиден, эту задачу призвано решать государство, в котором он видит совершенную форму национального бытия, основу для развития культуры, а следовательно, Родины и Отечества (Устрялов, 2003).

Ценность Родины для Н.В. Устрялова носит высший, сакральный характер. Она носит характер всеобъединяющей духовной ценности, стоящей над иными идеологическими, этическими, эстетическими ценностями. Перед лицом служения ей можно оставить в стороне политические и нравственные обстоятельства. Признав, что «советская власть будет стремиться всеми средствами к воссоединению окраин с центром» (Николай Устрялов, *Patriotica*. 1921), философ принимает для себя решение поддержать большевиков и направить свои усилия на помощь в восстановлении величия России. Его рассуждения исходят из понимания того, что объективно новая революционная власть действует на благо России, на благо Родины, поэтому никакие идеологические разногласия не могут быть оправданием как борьбы против советской власти, так и позиции стороннего наблюдателя. В.К. Романовский на основе анализа публикаций мыслителя делает вывод о том, что конечно же, Н.В. Устрялов не стал апологетом советской власти и безусловным сторонником большевизма, более того, он предполагал трансформацию советской власти. Но при всех разногласиях и отрицательных моментах в большевизме он увидел, что большевики успешно ведут

борьбу за возрождение могущества России, за то, чтобы она заняла достойное место в мире, и в этом большевикам следует активно помогать (Романовский, 2017: 151).

Мыслитель осуждает пораженцев 1905 и 1920 гг. за их оправдание своих действий тем, что они различают русский народ и действующее правительство – тех, кто реализует управление и обладает властным ресурсом. Еще большее отрицание вызывает у него аргумент о том, что власть в России является противником каких-то высших всемирных целей и ценностей, следовательно, надо добиться полного уничтожения российского государства. Н.В. Устрялов противопоставляет этим рассуждениям тезис о том, что революция является следствием развития отечественной культуры. Она создала новые условия жизни, но при этом «национальный гений не только не гасится, но, напротив, оплодотворяется, приобретая новый духовный опыт на пути своего самосознания» (Николай Устрялов, *Patriotica*. 1921). Таким образом, он формулирует принцип различения государства, которое осуществляет бытие своей Родины, и того, которое ему препятствует. Если действия государства ведут к развитию нации как единого организма, если создаются условия развития культуры, если действия государства направлены на расширение жизненного пространства, то это государство, даже при наличии недостатков, следует поддерживать и считать показателем Родины.

По мнению философа, нельзя отрицать допущенных ошибок, но нация может считаться нравственной, если она сохраняет и поддерживает свою культуру, если она помнит свою историю, переосмысливает исторические события и извлекает опыт из ошибок и побед прошлых лет. Мыслитель утверждает, что достойный народ имеет идеи, которые звучат весомо в мире, имеет свое достоинство, претворяет в жизнь гуманные идеи и «защищает свое достояние до последней капли крови» от агрессивных

посягательств извне (Устрялов, 2010с: 53). Все эти качества он смог распознать в советском народе.

Исходя из этого, он делает вывод, что поэтому изменение своей политической позиции, превращение из противника государственной власти в ее сторонника является нравственным поступком. Руководствуясь такой позицией, Н.В. Устрялов принимает решение о возвращении в СССР, полагая, что в этом состоит его долг (Молодова, 2018: 12). Решение о возвращении, скорее всего, было трудным, прежде всего потому, что оно было с недоверчивостью и осуждением воспринято всеми сторонами. Для советской власти Н.В. Устрялов был бывший колчаковец, классовый враг, выражающий свои суждения в стиле далеком от революционных публикаций. А знакомые по эмиграции видели в поступке мыслителя предательство светлых идей, переход на сторону зла. Так, в переписке с Н.А. Цуриковым Н.В. Устрялов сетует на то, что тот видит в большевизме исключительное зло и не может понять эстетическую сущность Родины (Из переписки ..., 2018: 124-127).

В концепции Родины Н.В. Устрялова можно увидеть сходство с понятием Родины как духовной субстанции, определяющей качества национальной культуры, а также с позицией пространственно-политического подхода, связывающего Родину с государством. Вместе с тем философ не был строгим приверженцем этатизма. Государство является формой бытия Родины, способствует развитию национальной идеи и занятию нацией достойного места в мире только когда опирается на «души человеческие». В противном случае никакая сила не сможет сохранить государство от разрушения, госаппарат обязательно потеряет власть (Устрялов ... 1931). В советской России Н.В. Устрялов увидел государство, которое опирается на души, которое своими действиями ведет к

величину России, поэтому и решил вернуться.

Патриотизм для философа – качество, которое объективно и естественно должно присутствовать у человека. Любовь к Родине, по его представлениям, должна быть глубоко отлична от того чувства, которое человек испытывает по отношению к привлекательному предмету. Родину любят независимо от ее качеств, в нее верят, поэтому она является сакральной ценностью, святыней. Вместе с тем Н.В. Устрялов далек от того, чтобы отстаивать восхищение Родиной и теми объектами, которые с которыми она ассоциируется, безотносительно ко всему. Родина для него всегда конкретна, философ замечает недостатки отечественной жизни, исключает так называемый «квасной», то есть не критический, патриотизм. Он видит в патриотизме духовный подъем, пробуждение совести, побуждающий человека ставить великие цели во имя своего народа и своей Родины.

В начале XX века мыслитель поставил вопрос о противоречии требований «любви-пристрастия» тем моральным нормам, которые утверждают приоритет интересов человека безразлично к его гражданской позиции и связи с государством. Одним следствием данного вопроса являются дискуссии о том, как следует относиться к коллаборантам, то есть к тем, кто сотрудничает с врагом. Философ Я.А. Слинин, например, полагает что любые действия человека, направленные на сохранение своей жизни, оправданы, включая предательство (Слинин, 2002). Напротив, Н.В. Устрялов в работе «Patriotica» указывает на недопустимость таких действий.

Оборотной стороной рассматриваемого противоречия является необходимость решить вопрос о том, когда и какая критика государства приемлема. Представление о том, что для патриота возможно только безусловное одобрение всех действий власти, достаточно распространена. Н.В. Устрялов

придерживается другой точки зрения, что доказывает смена им политико-идеологических установок и изменение отношения к советской власти. Критиковать государство и его структуры, по его мнению, можно, но критика должна быть строго выверена и направлена на стимулирование выполнения ключевой функции государства быть формой бытия Родины.

Мыслитель обращает внимание на то, что данные вопросы трудно решить как в теоретическом, так и в практическом плане

Истинный патриот, по его мнению, руководствуется пониманием Родины как целостного, живого организма и отрицает обусловленность своих гражданских деяний тем, какое у него отношение к тем структурам и личностям, которые сейчас осуществляют управление страной. Он высказывает явное неодобрение любому предательству интересов страны, народа, как для целей смены политической элиты, так и ради торжества каких-либо иных ценностей. Если Родине угрожает опасность, как, например, в случае агрессии, попыток извне изменить культуру, то борьба с политическими противниками, реализация планов по изменению общественного устройства, государственного строя для патриота всегда должны становиться второстепенными. Н.В. Устрялов объясняет, почему многие представители дореволюционного образованного общества, включая офицеров, поддержали советскую власть, хотя, казалось бы, расхоронились с ней по многим вопросам. Защищая Советскую власть от интервенции, «он защищает Родину, исторические пути которой в настоящее время причудливо совпали с путями Советской власти» (Устрялов, 1920с: 33).

Мечтая о величии России, он был далек от национализма и шовинизма, подчеркивая разницу между просвещенным, человеческим патриотизмом, которым является советский патриотизм, и шовинизмом, национализмом ненависти и

агрессии, о котором назойливо напоминают «вести из-за рубежей». Разъясняя свою позицию, Н.В. Устрялов отмечает, что патриоту чуждо стремление к отрицанию всего того, что он не поддерживает политически. Он пишет: «Любовь к Родине и к своему народу есть любовь не только к их настоящему и будущему, но также и к их историческому прошлому. Плох тот патриот, который уважает историю своего народа лишь в будущем» (Устрялов, 2010: 832). В этом тезисе, на наш взгляд, заключена важная мысль о том, что патриот способен видеть положительные моменты в отечественной истории, находить в ней то ценное, что создали предки, чтобы сохранить это и передать уже своим потомкам.

Другим аргументом против отождествления патриотизма и национализма является, по мнению мыслителя, практика общежития народов СССР. Он утверждает, что «дружба народов советского государства <...> реальный факт нашей жизни», делая вывод о том, что каждый народ получает возможность развития своей культуры при сохранении монолитной государственности (Устрялов, 2010d: 832). Н.В. Устрялов отрицает чье-либо право утверждать свой путь культурного развития в качестве единственно верного, отрицающего другие, что предусматривает национализм или шовинизм. Он критикует славянофилов, которые, с его точки зрения, пытались предписывать человечеству единую форму развития, единый образ общественного устройства (Устрялов, 2010b: 183-187). М.М. Утяшев и И.И. Муллахметов отмечают, что мыслитель отрицает мессианскую роль России, но патриотический подход считает основой оценки любых политических, идеологических, социальных и иных процессов (Утяшев, Муллахметов, 2012: 1385).

Патриотизм для Н.В. Устрялова является понятием эстетическим, то есть образным, его нельзя объяснить, обращаясь только к логике, его также нельзя понять

исходя из представлений о нравственности и морали. Философ называет патриотизм областью, недоступной через логические, моральные, правовые критерии. Патриотизм, согласно концепции мыслителя, имеет свои законы, это не просто идеология, это «иное царство, своеобразное, многообразное, имеющее собственные законы <...> здесь – пламень, созидающий культуру, вносящий в мир новые ценности» (Устрялов, 2010a: 47). Этот тезис поддерживает современный исследователь Т.В. Беспалова, которая утверждает, что чувство патриотизма возникает вне нравственного закона и направлено на общий предмет любви, который не имеет аналогов в мире и объективно прекрасен (Беспалова, 2012a: 18).

На наш взгляд, это важный тезис, который подчеркивает связь патриотизма с категорией прекрасного, указывающий на то, что патриот руководствуется бескорыстным чувством любви к Родине, стремясь служить ее благу. Согласны с тем, что Н.В. Устрялов патриотизм, как и Родину, относит к числу эстетических категорий, и другие современные исследователи, которые подчеркивают, что такой подход, при котором вначале Родина и патриотизм рассматриваются в качестве эстетических категорий, а только затем дается оценка событиям, объектам, субъектам с точки зрения логических и моральных критериев, оправдал себя уже тем, что позволил философу проявить политическое чутье, теоретическую прозорливость и глубину (Утяшев, Муллахметов, 2012: 1385, 1388).

Главное для патриота, по мнению мыслителя, сохранить государство и обеспечить его развитие, поскольку государство является основой, неотъемлемым условием и фактором развития национальной культуры, идеи народа, формой бытия Родины. От того, в каком состоянии находится государство, зависит то, какой образ Родины будет сформирован и актуализирован в сознании отдельной личности и социальной группы,

какая модель поведения будет реализована, насколько будет сохранено и передано следующим поколениям духовное наследие предков. Н.В. Устрялов делает вывод о том, что сохранение государства, его защита является нравственным долгом, если целью врага является уничтожение культуры, низвержение системы ценностей народа, превращение Родины из святыни только в место на географической карте.

Патриот, по его мнению, руководствуется принципом приоритета служения Родине, поэтому при выборе, защищать конкретное государство или нет, надо ответить на вопрос о том, отражает ли оно образ Родины, способствует ли сохранению духовных ценностей, совершенствованию личности, реализации ее творческого потенциала. Важно, чтобы этот принцип был действенным, а не оставался на уровне деклараций или рассуждений. Н.В. Устрялов утверждает, что именно умение отстоять свое государство, его суверенитет, национальное достояние является условием жизни и достоинства народа, его оправданием «перед грозным трибуналом всемирной истории» (Устрялов, 2010: 68).

Н.В. Устрялов обращает внимание на то, что жертва жизнью во имя Родины не только не единственное, но даже не самое ценное, что может дать ей человек. Родина может, как указывает мыслитель, требовать, чтобы те, кто ее беззаветно чтут, умели бы жить. «Она требует от них жизни, хотя быть может и тяжелой, – а не смерти» (Устрялов, 1920а: 56). Родина, как следует из концепции философа, эстетическая, созидаящая ценность, призывающая человека и народ к развитию и совершенствованию. Патриотическое служение Родине связано с утверждением жизни личности, ее умения преодолевать трудности, активно способствовать развитию, а в особых условиях, возрождению своей Родины.

Проведенный анализ показывает, что Н.В. Устрялов является автором оригинальной концепции Родины и патриотизма. На наш взгляд, наименование ее национал-

большевизмом нельзя признать полностью корректным. Конечно, мыслитель связывает национальные интересы России, российского государства с большевизмом, потенциалом советской власти отстоять интересы Родины, но по многим позициям философ и большевики расходятся. Мыслитель не видит в большевизме идеала решения политических, экономических, правовых задач, ожидает его изменения. Для него идеология большевизма, его стратегия не являются обязательным условием развития Родины, но преследуя свои цели, большевики, согласно взглядам мыслителя, решают задачу восстановления государства и возрождения Родины, ослабевших в результате гражданской войны и интервенции. Представляется возможным предложить следующее название концепции Н.В. Устрялова: «эстетико-этактический патриотизм».

Точка зрения мыслителя позволяет по-новому взглянуть на многие события и процессы в России и в мире. Т.В. Беспалова отмечает, что в XXI веке складываются предпосылки для актуализации концепции Н.В. Устрялова. Так, научно-философский дискурс подтверждает, что Родину нельзя определять как политико-идеологический конструкт, напротив, дефиниция ее в качестве эстетической ценности обоснована (Беспалова, 2012б: 83). На наш взгляд, в рассуждениях Н.В. Устрялов есть пробелы, но его концепция патриотизма может стать одной из отправных точек обоснования категорий «Родина», «Отечество», «патриотизм», формирования образа патриота в индивидуальном и коллективном сознании.

Источники

Устрялов, Н.В. Врангель // Устрялов Н. В борьбе за Россию (сборник статей). Харбин: Изд-во «ОКНО», 1920а. С. 56-63.

Устрялов, Н.В. К вопросу о сущности «национализма» // Устрялов Н.В. Избранные труды. М.: Российская политическая энциклопедия, 2010а. С. 45-51.

Устрялов, Н.В. Логика национализма // Устрялов, Н. В борьбе за Россию (сборник

статей). Харбин: Изд-во «ОКНО», 1920b. С. 49-55.

Устрялов, Н.В. Политическая доктрина славянофильства (Идея самодержавия в славянофильской постановке) // Устрялов Н.В. Избранные труды. М.: Российская политическая энциклопедия, 2010b. С. 156-196.

Устрялов, Н.В. Революция и война // Устрялов Н.В. Избранные труды. М.: Российская политическая энциклопедия, 2010c. С. 52-68.

Устрялов, Н.В. Самосознание социализма // Устрялов Н.В. Избранные труды. М.: Российская политическая энциклопедия, 2010d. С. 825-833.

Устрялов, Н.В. Элементы государства. Власть // Классика геополитики, XX век. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 601-652.

Устрялов, Н.В. *Patriotica* // Устрялов Н. В. борьбе за Россию (сборник статей). Харбин: Издательство «ОКНО», 1920c. С. 30-36.

Устрялов Николай. Понятие государства. 1931 [Электронный ресурс] URL: https://thelib.ru/books/ustryalov_nikolay/ponyatie_gosudarstva-read.html (дата обращения: 16.01.2023).

Литература

Беспалова, Т.В. Патриотизм и нация как источники моральной мотивации в национализме (часть 1) // *Философия права*. 2012a. № 4 (53). С. 17-21.

Беспалова, Т.В. Патриотизм и нация как источники моральной мотивации в национализме (часть 2) // *Философия права*. 2012b. № 5 (54). С. 81-85

Гачев, Г.Д. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос М.: Изд. группа «Прогресс-Культура», 1995. 480 с.

Из переписки Н.В. Устрялова // Николай Васильевич Устрялов: Калужский сборник. Выпуск 8. Калуга: КГУ имени К.Э. Циолковского, 2018. С. 109-170.

Молодова, И.Ю. Жизнь и деятельность Н.В. Устрялова в документах государственного архива Российской Федерации // Николай Васильевич Устрялов: Калужский сборник. Выпуск 8. Калуга: КГУ имени К.Э. Циолковского, 2018. С. 6-13.

Николай Устрялов. *Patriotica*. 1921 [Электронный ресурс] URL: https://thelib.ru/books/ustryalov_nikolay/patriotic-a-read.html (дата обращения: 16.01.2023).

Романовский, В.К. Государство и право в трактовке Н.В. Устрялова // *Государство и право*. 2011. № 7. С. 53-58.

Слинин, Я.А. Россия и общество будущего // Я (А. Слинин) и МЫ: к 70-летию профессора Ярослава Анатольевича Слинина. Серия «Мыслители». Вып. 10. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. [Электронный ресурс] URL: <http://anthropology.ru/ru/texts/slinin/russia.html> (дата обращения: 11.03.2016).

Утяшев, М.М., Муллахметов, И.И. Большевизм как национальная власть: взгляд на события 20-30-х годов XX в. в СССР с точки зрения Н.В. Устрялова // *Вестник Башкирского университета*. 2012. Т. 17. № 3. С. 1385-1388.

Sources

Nikolai Ustryalov (1931), *Ponyatie gosudarstva. 1931* [The concept of the state. 1931] [Online], available at: https://thelib.ru/books/ustryalov_nikolay/ponyatie_gosudarstva-read.html (Accessed 16 January 2023) (in Russ.).

Ustryalov, N. V. (2003), “Elements of the state. Power”, in: *Klassiki geopolitiki, XX vek* [Classics of geopolitics, 20th century], LLC “AST Publishing House”, Moscow, Russia, 601-652 (in Russ.).

Ustryalov, N. V. (2010a), “On the question of the essence of ‘nationalism’”, in: *Izbrannye trudy* [Selected works], Russian Political Encyclopedia, Moscow, Russia (in Russ.).

Ustryalov, N. V. (1920b), “The logic of nationalism”, in: *V borbe za Rossiyu (sbornik statey)* [In the struggle for Russia (collection of articles)], “OKNO” Publishing House, Harbin, Russia, 49-55 (in Russ.).

Ustryalov, N. V. (1920a), *Patriotica* [Patriotica], in: *V borbe za Rossiyu (sbornik statey)* [In the struggle for Russia (collection of articles)], “OKNO” Publishing House, Harbin, Russia, 30-36.

Ustryalov, N. V. (2010b), “The political doctrine of Slavophilism (The idea of autocracy in the Slavophile formulation)”, in: *Izbrannye trudy*. [Ustryalov, N. V. Selected works], Russian Political Encyclopedia, Moscow, Russia, 156-196 (in Russ.).

Ustryalov, N. V. (2010c), “Revolution and war”, in: *Izbrannye trudy* [Ustryalov, N. V. Selected works], Russian Political Encyclopedia, Moscow, Russia, 52-68 (in Russ.).

Ustryalov, N. V. (2010d), "Self-awareness of Socialism", in: *Izbrannye trudy* [Ustryalov, N. V. Selected works], Russian Political Encyclopedia, Moscow, Russia, 825-833 (in Russ.).

Ustryalov, N. V. (1920a), "Wrangel", in: *V borbe za Rossiyu (sbornik statey)* [In the struggle for Russia (collection of articles)], "OKNO" Publishing House, Harbin, Russia, 56-63 (in Russ.).

References

Bespalova, T. V. (2012), "Patriotism and the nation as a source of moral motivation in nationalism" (part 1), *Philosophy of Law*, 4, 17-21 (in Russ.).

Bespalova, T. V. (2012), "Patriotism and the nation as a source of moral motivation in nationalism" (part 2), *Philosophy of Law*, 5, 81-85 (in Russ.).

Gachev, G. D. (1995), *Natsional'nye obrazy mira. Kosmo-Psikhо-Logos* [National images of the world. Cosmo-Psycho-Logos], Publishing group "Progress-Culture", Moscow, Russia (in Russ.).

"From the correspondence of N. V. Ustryalov" (2018), *Nikolay Vasilievich Ustryalov: Kaluzhskiy sbornik. Vypusk 8* [Nikolai Vasilyevich Ustryalov: Kaluga collection. Issue 8], Publishing house of KSU named after K. E. Tsiolkovsky, Kaluga, Russia, 109-170 (in Russ.).

Molodova, I. Yu. (2018), "Life and activity of N.V. Ustryalov in the documents of the State Archive of the Russian Federation", *Nikolay Vasilievich Ustryalov: Kaluzhskiy sbornik. Vypusk 8*. [Nikolai Vasilyevich Ustryalov: Kaluga collection. Issue 8], Publishing house of KSU named after K. E. Tsiolkovsky, Kaluga, 2018, Russia, 6-13 (in Russ.).

Nikolai Ustryalov (1921), *Patriotica* [Online], available at:

https://thelibrary.ru/books/ustryalov_nikolay/patriotic-a-read.html (Accessed 16 January 2023) (in Russ.).

Romanovsky, V. K. (2011), "Nikolai Ustryalov – views on state and law", *State and Law*, 7, 53-58 (in Russ.).

Slinin, Ya. A. (2002), "Russia and the society of the future", *Ya (A.Silin) i MY: k 70-ty letiyu professora Yaroslava Anatolievicha Silina* [Ya (A. Slinin) and WE: on the 70th anniversary of Professor Yaroslav Anatolyevich Slinin] The series "Thinkers", Issue 10, St. Petersburg Philosophical Society, St. Petersburg [Online], available at: <http://anthropology.ru/ru/texts/slinin/russia.html> (Accessed 16 January 2023) (in Russ.).

Utyashev, M. M. and Mullakhmetov, I. I. (2012), "Bolshevism as a national power: N. V. Ustryalov's view on the events of 1920", *Bulletin of Bashkir University*, 17, 3, 1385-1388 (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Чикаева Татьяна Александровна, кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой гуманитарных и социально-экономических дисциплин, Московский художественно-промышленный институт, ул. Давыдовская, д. 6, стр. 1., Москва, 121352, Россия; umoi@rambler.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Tatyana A. Chikaeva, Candidate of Philosophical Sciences, Head of the Department of the Humanities and Socio-Economic Disciplines, Moscow Art-Industrial Institute, 6, bld. 1, Davydkovskaya St., Moscow, 121352, Russian Federation; umoi@rambler.ru

УДК 75.03

DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-0-9

Мельников В. Л. | Рериховское наследие в кавказской культуре

Центр культурных и научных проектов «АРС»,
ул. 4-я Советская, д. 18/9, литера А, кв. 36, г. Санкт-Петербург, 191036, Россия;
msssm9@yandex.ru

Аннотация. Статья обращена к основным периодам и местам актуализации рериховского наследия в кавказской культуре. В этом ключе представлено изучение кавказской культуры учеными Рерихами в историческом разрезе. Автор относит знакомство Рерихов с кавказской культурой к концу XIX в. и описывает как упоминания о Кавказе в трудах и эпистолярных материалах Рерихов, раскрывающие наиболее значимые культурные сокровища Кавказа, так и художественные произведения Н.К. Рериха на кавказскую тему. В статье говорится о глубоком изучении Кавказа двумя поколениями семьи Рерихов, которые продвигали идею об особом значении Кавказа для России. Автор акцентирует внимание на местах хранения картин Н.К. Рериха и предметов искусства из собрания семьи Рерихов, представленных в частных и музейных коллекциях Кавказа, Крыма и юга России. Семья Рерихов внесла значительный вклад в исследование кавказской культуры, совершив несколько поездок на Кавказ в так называемый «русский» период его существования. Статья также подводит промежуточные итоги культурно-просветительского и выставочного проекта «Рерихи и Кавказ», организованного Санкт-Петербургским государственным музеем-институтом семьи Рерихов при поддержке ряда культурных учреждений и общественных объединений Кавказа и Санкт-Петербурга.

Ключевые слова: Рерихи; Н. К. Рерих; кавказская культура; святыни; музеи; художественное творчество; рериховское наследие

Для цитирования: Мельников В. Л. Рериховское наследие в кавказской культуре // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2024. Т. 10. № 2. С. 100-113. DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-0-9

V. L. Melnikov | Roerich Heritage in Caucasian Culture

ARS Center for Cultural and Scientific Projects,
apt. 36, 18/9 A 4th Sovetskaya St., St. Petersburg, 191036, Russian Federation; *msssm9@yandex.ru*

Abstract. The article reveals the main periods and places of actualizing the Roerich heritage in the Caucasian culture. The study of Caucasian culture by the Roerich scholars in a historical perspective is presented in this context. The author attributes the Roerichs' acquaintance with Caucasian culture to the end of the 19th century and describes both the references to the Caucasus in the Roerichs' works and epistolary materials, revealing the most significant cultural treasures of the Caucasus, and Nicholas Roerich' artistic works on the Caucasian theme. The article presents an in-depth study

of the Caucasus by two generations of the Roerich family, who promoted the idea of the special significance of the Caucasus for Russia. The author focuses on the places where Nicholas Roerich's paintings and art objects from the collection of the Roerich family are kept in private and museum collections in the Caucasus, Crimea and southern Russia. The Roerich family made a significant contribution to the study of Caucasian culture by making several trips to the Caucasus during the so-called "Russian" period of its existence. The article summarizes the interim results of the cultural, educational and exhibition project "The Roerichs and the Caucasus" organized by the St. Petersburg State Museum-Institute of the Roerich Family with the support of a number of cultural institutions and public associations of the Caucasus and St. Petersburg.

Keywords: the Roerichs; Nicholas Roerich; Caucasian culture; shrines; museums; artistic creativity; Roerich heritage

For citation: Melnikov V. L. (2024), "Roerich Heritage in Caucasian culture", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 10 (2), 100-113, DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-0-9

Введение

О ценности идей известного русского художника-мыслителя, ученого и гуманиста Николая Константиновича Рериха заявляют исследователи его творчества, которое пронизано философией культуры, представляющей собой основу существования и развития человеческого общества. Петербургская семья Рерихов видела в культуре «спасение и путь человечества» (Шаехзянова, 2022: 47), понимая под последним «единую человеческую семью, хранящую в глубине своего сознания извечную память об общей для всех людей прародине» (Шутова, 2019: 899). Н.К. Рерих стремился найти общие черты в разных культурах: так, изучая «путь культуры» (Яламов, 2014: 35), он считал, что в святынях по всему миру «нужно искать животворные силы для обновления духовной жизни общества» (Матвиенко, Жукова, 1998: 91).

Важным результатом культурно-просветительской деятельности Н.К. Рериха стала реализация в 1920–1930 гг. идеи о международной «защите памятников истории и культуры» (Шутова, 2011: 396). Принятие в 1935 г. «первого международного договора об охране культурных ценностей» (Габуева, 2014: 94), известного как Пакт Рериха, соотносится с воплощением воззре-

ний художника о культуре. Исследователями особое внимание уделяется описанию Знамени Мира, возникшему из Учения Живой Этики, – «отличительного флага» (Головина, 2021: 136), выступающего символом Пакта Рериха. В нем заключено триединство, которое рассматривается с разных сторон: «прошлое, настоящее, будущее; космос, человек, планета; религия, искусство, наука» (Матвиенко, Жукова, 1998: 93) или «Любовь, Красота, Знание» (Головина, 2021: 140). Так научное рериховедение акцентирует сохранение ценностей мировой культуры, что в глобальном масштабе находит воплощение в деятельности Всемирной Лиги Культуры (Матвиенко, Жукова, 1998) и в Международном дне культуры, отмечаемом многими странами 15 апреля.

Силы для своей деятельности Н.К. Рерих черпал в древней культуре Кавказа, детальное знакомство со святынями которого он начал в Кисловодске в 1913 г. Об этих событиях и возвращении Рериха и его семьи на Кавказ повествует, например, выставочный проект Пятигорского краеведческого музея, который показывает и серию кавказских этюдов, сделанных в окрестностях Кисловодска, где художник посетил Рим-Гору в 1913 г., и картины 1914–

1916 гг., сюжеты которых связаны с Кавказом или навеяны кавказскими местами (Савенко, 2019). Сохранившиеся материалы свидетельствуют об огромном потенциале Кавказа как места будущей актуализации рериховского наследия.

Исследователи называют отдельных личностей, с которыми Рерих контактировал на Кавказе. Это, например, врач и знаток искусства Константин Николаевич Рябинин, который «успешно лечил до революции <...> Н.К. Рериха и его жену Е.И. Рерих» (Топчиев, 2016: 65), а впоследствии принимал непосредственное участие в тибетской миссии Рериха. Плодотворным было взаимодействие с Дзамбулатом Дзанти, осетинским общественным деятелем (Габуева, 2014), и участие в работе журнала «Осетия». Рерих внес значимый вклад в создание Института осетиноведения, когда продвигал идеи Пакта Рериха в Париже в 1929 г. (Бабич, 2021).

Так рериховская традиция трепетного отношения к святыням Кавказа и к культурам населяющих его народов дает повод вспомнить о роли Рерихов в популяризации наследия Кавказа. В этой статье предполагается обращение к основным периодам и местам актуализации рериховского наследия в кавказской культуре, чтобы показать изучение кавказской культуры учеными Рерихами в историческом разрезе. Предметом исследования явились материалы выставки «Рерихи и Кавказ», представленные к экспозиции автором статьи в рамках его деятельности в Санкт-Петербургском государственном музее-институте семьи Рерихов в период с 2013 по 2018 гг. и дополненные последующими экспертными разработками.

Структурные элементы выставочного и культурно-просветительского проекта «Рерихи и Кавказ»

Музей-институт семьи Рерихов и Пятигорский краеведческий музей 25 октября 2018 г. договорились организовать в Пятигорске выставочный проект «Рерихи и Кавказ», приурочив его к 105-летию посещения

Кавказских Минеральных Вод Н.К. Рерихом. В дальнейшем к продвижению проекта присоединился Координационный центр Знамени Мира «Юг России» (Ростов-на-Дону) и Центр культурных и научных проектов «АРС» (Санкт-Петербург), оказывающий всестороннюю поддержку заинтересованным лицам.

Открытая 3 декабря 2018 г. выставка состояла из пяти разделов, каждый из которых представляли информационные цветные баннеры. Некоторые репродукции работ Н.К. Рериха и семейные фотографии на них были опубликованы впервые. В разделах экспозиции были представлены полноформатные компьютерные копии картин Н.К. Рериха, посвященных Кавказу или тематически связанных с ним.

В разделе «Семьи Рерихов, Шапошниковых, Голенищевых-Кутузовых, Митусовых на Кавказе» представлена информация о пребывании выдающихся соотечественников на Кавказе, использованы редкие фотографии, выдержки из писем и воспоминаний. Они повествуют о местах их пребывания на Кавказе и юге России.

В разделе «Образы Кавказа в творчестве Николая Рериха» собраны произведения, которые написал или задумал Н.К. Рерих на Кавказе, а также письма художника к жене, в которых он рассказывает о начале работы над тем или иным произведением.

Следующий раздел – «Художественное наследие Николая Рериха в музеях юга России и Кавказа» – показывает Н.К. Рериха как многогранного и всемирно известного художника. Здесь представлены музеи и галереи Кавказа и юга России, в которых хранятся разнообразные произведения художника. На баннерах даны фотографии зданий, краткие описания музеев и репродукции большинства работ Н.К. Рериха, хранящихся в музейных собраниях региона.

Четвертый раздел – «Н.К. Рерихи о культурном наследии Кавказа и юга России». На протяжении всей жизни он возвращался к кавказским темам в своих картинах, книгах, научной деятельности. Он был

хорошо знаком с казачеством, ему нравились культура кавказских горцев. В разделе показана лишь малая часть документов, воспоминаний и размышлений Рерихов, посвященных Кавказу.

В разделе «Пакт Рериха на Кавказе и юге России» представлены факты об участии Н.К. Рериха в деятельности по сохранению памятников культуры Кавказа, а также упомянуты современные культурные акции, проводимые в регионе под Знаменем Мира.

В витринах выставки можно было познакомиться с книгами, периодическими

изданиями и факсимильными копиями документов, свидетельствующими о пребывании Н.К. Рериха и его семьи на Кавказе. Важное место занимают письма художника своей жене, посланные им в июне-июле 1913 г. из Кисловодска.

Особое внимание на выставке уделено Эльбрусу (рис. 1) и Святому Георгию Победоносцу (рис. 2). Эти великие символы Кавказа вдохновили художника на создание эпических произведений, подлинники которых украшают музеи и картинные галереи России, Индии и США.

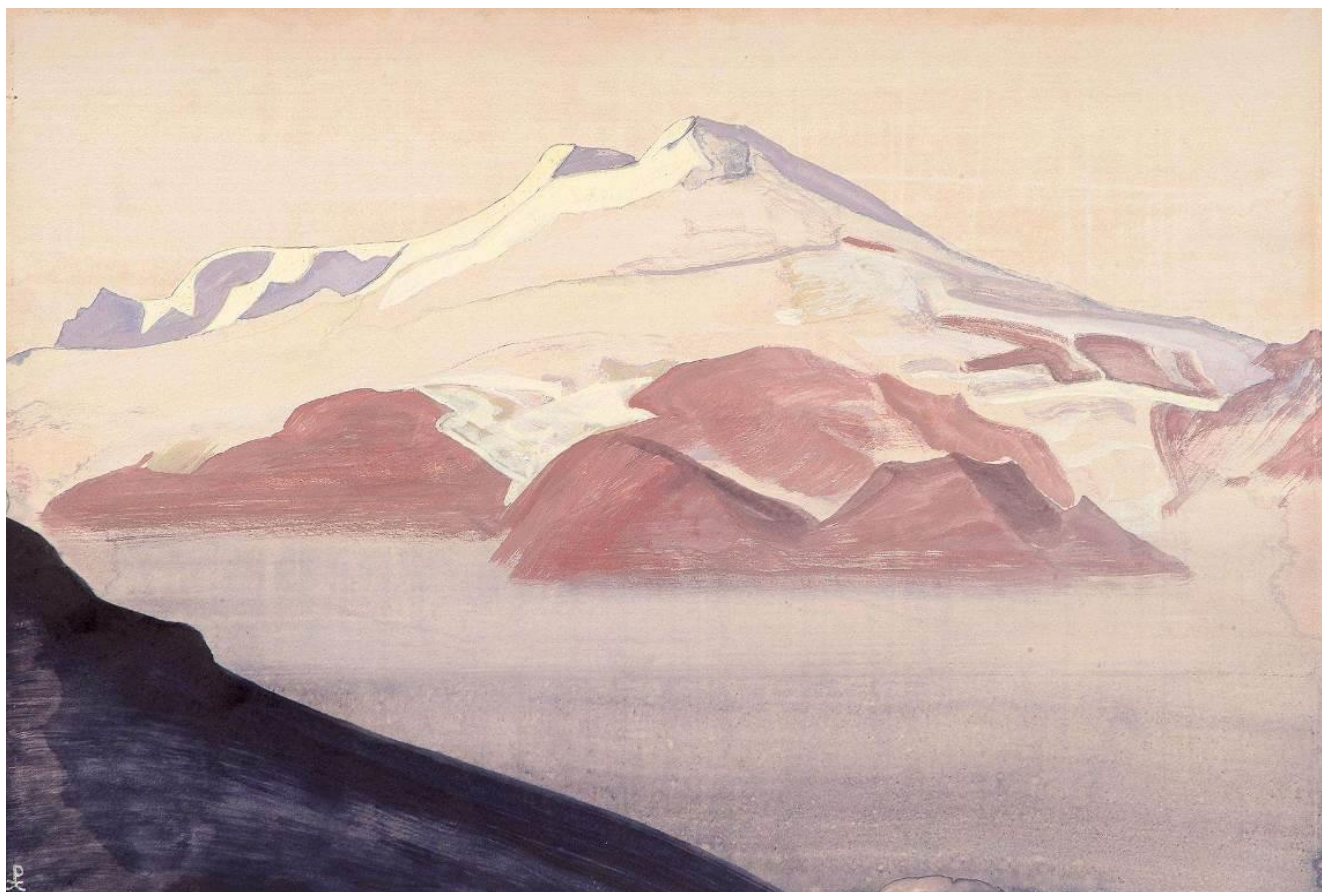


Рис. 1. Н.К. Рерих. Эльбрус. Кавказ. Альбомный лист. 1933. Бумага, темпера. 25,3 × 36,4. Собрание Музея Николая Рериха (Нью-Йорк)

Fig. 1. Nicholas Roerich. Elbrus. Caucasus. Album sheet. 1933. Paper, tempera. 25.3 × 36.4. Collection of the Nicholas Roerich Museum (New York)



Рис. 2. Н.К. Рерих. Свет побеждает тьму. 1933. Холст, темпера.
74,5 × 74,5. Собрание Аллахабадского муниципального музея (Аллахабад, Индия)
Fig. 2. Nicholas Roerich. Light Conquers Darkness. 1933. Canvas, tempera.
74.5 × 74.5. Collection of Allahabad Museum (Allahabad, India)

Семьи Рерихов, Шапошниковых, Голенищевых-Кутузовых, Митусовых на Кавказе в 1880–2000-е гг.

Начиная с 1880-х гг. на Кавказе бывали родители художника-мыслителя – Константин Федорович Рерих и Мария Васильевна Рерих (урожд. Калашникова). В поездках по Кавказу в начале XX в. М.В. Рерих сопровождали уже только ее дети: старшая дочь Лидия и сыновья Владимир и Борис. В письме Н.К. Рериха от 30 июля 1904 г. к Борису имеются следующие слова: «Как здоровье мамы? Хорошо ли подействовал Кавказ?»¹.

По-видимому, еще до своего замужества на Кавказе побывала будущая жена Н.К. Рериха Елена Ивановна. В письме будущей супруге 15 июля 1900 г. Николай

Константинович отмечает: «...ты решила ехать на Кавказ» (Рерих, 2011: 39). Ее близких родственников, включая мать, Екатерину Васильевну Шапошникову (урожд. Голенищеву-Кутузову), регулярно принимали лечебницы Кисловодска.

В 1907 г. Н.К. Рерих писал брату Борису: «Будет не бесполезно, если поедешь с Макаренкой на могильники. Он хороший человек и введет тебя немного в местную археологию» (цит. по: Соини, 1981: 108). Будущий архитектор Борис Константинович Рерих принял в 1907 г. участие в кавказской экспедиции Николая Емельяновича Макаренко, осмотревшей, среди прочего, и Рим-Гору (она же крепость Боргустан, или Бургустан) – остатки древнего поселения-крепости.

¹ Рерих, Н.К. Письмо к Б.К. Рериху. Выборг. 30 июля 1904. Автограф. ОР ГТГ. Ф. 44 (Н.К. Рерих). Оп. 1. Д. 129. Л. 2.

Летом 1913 г. сам Н.К. Рерих впервые посетил Кавказ, оказался в курортном регионе Кавказские Минеральные Воды и его лучшим городе-курорте Кисловодске. Об этом сообщали общероссийские и местные периодические издания². Проживал и лечился Николай Константинович в пансионе Сергея Никитича Ганешина, который был построен в 1905 г. Рерих поселился в комнате на террасе в восточной части здания. Из письма Н.К. Рериха к Е.И. Рерих 12 июня 1913 г.: «*Вид с террасы превосходный. Комната и полный пансион 6 рублей в день...*» (Рерих, 2011: 276). Прожил Николай Константинович в Кисловодске около месяца. Также он посетил Пятигорск, съездил и на Бермамыт (высшая точка 2642 м), что отражено в письме от 10 июля 1913 г.: «*Ездили мы на Бермамыт сегодня. Большая красота! Расскажу*» (Рерих, 2011: 294).

Еще одна поездка была совершена на Рим-Гору в 16 км от Кисловодска. Николай Константинович оставил краткий отчет о посещении этого места в письме к жене, написанном около 28 июня 1913 г.: «*После 3-х ездили с Васьевыми на Рим-Гору. Гора – бывший городок. Набрал там черепков, точно на раскопках...*» (Рерих, 2011: 287). 13 июля 1913 г. закончилось его пребывание на Кавказе, и он выехал в Москву. Ко времени пребывания в Кисловодске относятся замысел и создание многих картин из серии «Кавказских этюдов». Именно в этом месте в воображении Рериха родились образы картин «Граница царства», «Прокопий Праведный отводит тучу каменную от Устюга Великого» и др.

Кавказ оставил заметный «след» и в семье родственников Рерихов – Митусовых. Они всем составом побывали на Кавказе лишь однажды, в 1926 г., благодаря поддержке Рерихов. Все остальные поездки были совершены дочерьми Митусова, и

чаще других последней представительницей этой семьи – Людмилой Степановной Митусовой, кузиной Юрия и Святослава Рерихов. В начале июля 1929 г. она приехала в Боржом, о чем сообщала в письме к отцу, известному музыканту С.С. Митусову: «*Дорогой папочка, вот я и в Боржоме! Как бы я хотела, чтобы ты и вообще наши взглянули хоть одним глазом на здешнюю красоту. <...> кругом горы темными силуэтами, масса деревьев, небо, все в звездах, звон от мух, чудный запах и беспрерывный шум Куры...*» (цит. по: Мельников, 2017: 358). В Боржоме Л.С. Митусова посетила грузинскую деревню Садгери. Своими впечатлениями она делилась в письме к матери Е.Ф. Митусовой в середине июля 1929 г.: «*Вот чудное-то местечко! Там совершенно нет дачников, и живут лишь одни грузины. Кругом горы, речка, одним словом, совсем отдельный мирок*» (цит. по: Мельников, 2017: 359).

Посещение Л.С. Митусовой Кавказа возобновилось только в 1990-е гг. с помощью сотрудников основанного ею Музея-института семьи Рерихов – А.А. Бондаренко и автора статьи. Летом 1993 и 1998 гг. ее пристанищем стал гостеприимный дом известного поэта, писателя и педагога-новатора Владимира Исааковича Ланцберга в поселке Тюменском Краснодарского края. В 1998 и 2003 гг. Людмила Степановна посетила Пятигорск, где общалась с семьей Ольги Ивановны Бондаренко.

Последняя ее встреча с Кавказом относится к весне 2003 г., когда она приняла участие в большой научно-просветительской экспедиции «Культурная инициатива – Эльбрус–2003» на Кавказских Минеральных Водах, которую организовал Музей-институт семьи Рерихов. В мае состоялась поездка в Кисловодск, где она и автор статьи окончательно убедились в местопребывании Николая Константиновича Рериха в 1913 году в пансионе С.Н. Ганешина. Это

² Кавказский край. Пятигорск. 1913. 14 июня. № 131. С. 5; День. Санкт-Петербург. 1913. 16 июня. № 159. С. 6; Пятигорское эхо. Пятигорск, 1913. 16 июня.

№ 137. С. 5; Искусство в Южной России. Киев. 1913. № 6. С. 283-284.

была последняя поездка Л.С. Митусовой на Кавказ.

Образы Кавказа в творчестве Николая Рериха

С приездом Н.К. Рериха на Кавказ произошло важное событие в его жизни – он впервые лицом к лицу встретился с Востоком. В письмах к жене, написанных в июне-июле 1913 г. в пансионе С.Н. Ганешина, упомянут факт задумки художника: «Начал маленькую картинку “Показали царю границу царства”» (Рерих, 2011: 282); «Начал этюд из окна» (Рерих, 2011: 288); «Сегодня от 2 часов до 7-ми всё писал на балконе этюды. Устал» (Рерих, 2011: 288).

Вернувшись в Петербург, Николай Константинович пригласил в свою мастерскую искусствоведа Александра Павловича Иванова, готовившего в то время большую монографию о художнике. В черновых записях, просмотренных Н.К. Рерихом, остались впечатления о «кавказских» работах. «Ближайшим летом возникла небольшая серия “Кавказских этюдов”, – писал А.П. Иванов осенью 1913 г. – Кисловодск... лежит среди предгорий еще далекого здесь кавказского снегового хребта, <...> Этот горный ландшафт и служит мотивом для пяти написанных здесь больших этюдов: “Гроб-Гора”, “Бургустан”, “Синие горы”, “Аул”, “Бургустан на рассвете”»³. В списке художественных произведений упоминается еще один кавказский этюд – «Обрыв»⁴. В монографиях С.Р. Эрнста (1918) и «Рерих» (1916) список еще больше: «Гроб-Гора», «Бургустан», «Аул», «Синие горы», «Восход», «Облако» (Эрнст, 1918: 123; Рерих, 1916: 222).

На «кавказскую» тему в художественном наследии Н.К. Рериха указывают названия произведений 1913–1916 гг. в прижизненных перечнях работ художника.

³ ОР ГРМ. Ф. 143. Д. 3. Л. 38-39.

⁴ Иванов, А.П. Список живописных работ Н. К. Рериха (включает работы до 1914 года). ОР ГРМ. Ф. 143. Д. 10. Л. 1-12.

Таковы «Горный пейзаж» (1913), «Горные дали. Кавказ» (1913), «На горной тропе» (1916) и др. В той или иной мере к «кавказской» теме относятся живописные и графические работы 1913–1916 гг. «Облако» (1913), «Знамёна» (1913), «Крик змия» (1913, 1914), «Град обреченный» (1914), «Путь великанов» (1914), «Вода живая и мертвая» (1915), «Мехески – лунный народ» (1915), «Мудрость Ману» (1916), «Развалины» (эскиз к предыдущей картине; 1916), «Граница царства» (1916) и т. д.

О духовном и историческом наследии Кавказа читаем в дневниках Е.И. Рерих: «Когда говорите о Посейдонисе, не забудьте Кавказ <...> Нужно и Кавказ исследовать <...> от самых древних пещер и кладов. Можно найти основания циклопических построек и начертания знаков новых»⁵. Эта дневниковая запись относится к 13 июля 1933 г. В том же году художник создал величественный альбомный лист «Эльбрус. Кавказ», явивший людям зримое воплощение этих высоких мыслей.

Художественное наследие Николая Рериха в музеях юга России и Кавказа

Картины Н.К. Рериха хранятся в коллекциях крупнейших музеев мира. Остановимся на музеях юга России и Кавказа, где находятся редкие и разнообразные произведения художника. Здесь они даны в алфавитном порядке городов их местонахождения.

Баку. Национальный музей искусств Азербайджана им. Рустама Мустафаева. В его фондах насчитывается более 17 тысяч предметов, среди которых произведения искусства национальных художников и авторов из России, Ближнего Востока и Европы. Собрание музея украшает работа Н.К. Рериха – эскиз росписи для храма Святого Духа в Талашкино «Святые воины» («Отроки святые» (1912)).

⁵ Автограф Е.И. Рерих. Дневниковая запись 13 июля 1933 г. // Дневник записей бесед Рерихов с Учителем. Библиотека Амхёрстского колледжа, Амхёрст, штат Массачусетс, США. Тетрадь NB36 (11 мая 1933 – 29 октября 1933). С. 119-120.

Владикавказ. Северо-Осетинский республиканский художественный музей им. М.С. Туганова. В его собрание входят произведения таких великих мастеров, как Ф.С. Рокотов, К.П. Брюллов, И.Е. Репин, В.В. Верещагин, И.И. Левитан. Работа Н.К. Рериха в этом музее, которую относят к «русскому» периоду, называется «Жертвоприношение».

Грозный. Государственная галерея им. А.-Х. Кадырова. Военные действия 1994–1996 гг. практически полностью ее уничтожили. Среди спасенных 500 экспонатов не обнаружены ранее числившиеся в музее работы Н.К. Рериха «Сан-Джеминиано» (1906) и «Горы» (1913), так как «возможно, они сгорели или были утеряны при двух военных компаниях»⁶.

Ереван. Музей русского искусства. В его коллекции представлены произведения мастеров живописи, графики, декоративно-прикладного искусства и сценографии конца XIX – начала XX в. В этом музее хранятся следующие произведения Н.К. Рериха: «Архаический пейзаж» (1910-е), «Знак» (1910-е), «Облако» (1913) и эскиз к постановке Мориса Метерлинка «Принцесса Мален» «Тюрьма в башне» (1913).

Ереван. Национальная картинная галерея Армении. В фондах находится свыше 35 тысяч единиц хранения. В галерее хранятся творения Н.К. Рериха, связанные с его путешествиями по Европе в начале XX в. и монументальным искусством, театральные эскизы и одно из самых масштабных полотен «русского» периода его творчества – «Путь великанов» (1914).

Краснодар. Краснодарский краевой художественный музей им. Ф.А. Коваленко. Здесь находятся коллекции иконописи, классического русского и западноевропейского искусства, русского авангарда, японской цветной ксилографии XVIII–XIX вв., скульптуры и декоративно-прикладное искусство разных стран. Фонды музея украшают шесть произведений

Н.К. Рериха 1901–1916 гг., включая два этюда, посвященных идолам, и многозначную картину «Город», а также девять картин из его коллекции западноевропейского искусства (Мягков, 2007).

Севастополь. Севастопольский художественный музей им. М.П. Крошицкого. Фонды музея содержат более 8000 произведений, среди которых памятники Возрождения, картины «малых голландцев» и фламандских живописцев, произведения французского искусства XVII–XVIII вв., образцы мейсенского фарфора и западноевропейской бронзы, живописные полотна русских и украинских художников XIX–XX вв., произведения советского и современного искусства. Н.К. Рерих представлен единственным произведением – выразительным эскизом для ковра «Городок» (1906).

Таганрог. Таганрогский художественный музей. В его фондах хранятся более семи тысяч экспонатов иконописи, живописи, графики, скульптуры, декоративно-прикладного искусства. В музее находятся две работы Н.К. Рериха: «Священный очаг» (1900–1901) и «Замок у моря» (1913). Первое произведение пострадало в результате ракетного удара по Таганрогу 28 июля 2023 г.; специалистами Государственного Русского музея проведено его комплексное восстановление.

Тбилиси. Государственный музей искусств Грузии им. Ш.Я. Амиранашвили. Большой частью музейной коллекции является собрание грузинского искусства, второе по величине собрание – восточное, включающее собрание художественных произведений Каджарского периода. Настоящим украшением грузинского музейного фонда является эскиз костюмов для постановки пьесы «Пер Гюнт» Г. Ибсена «Хоровод (Пляска девушек)», выполненный Н.К. Рерихом в 1912 г.

Таким образом, произведения Н.К. Рериха заслуженно занимают в музеях

⁶ Юртаханова, Я. Письмо В.Л. Мельникову. Грозный. 14 апреля 2024. Архив автора.

юга России и Кавказа достойное место рядом с величайшими художниками мира. В этих музеях художник представлен как сценограф, монументалист, пейзажист, мастер прикладного искусства, иконописец, автор историко-этнографических реконструкций, а также собиратель западноевропейской живописи.

Н. К. Рерих о культурном наследии Кавказа и юга России

Во время поездки в 1913 г. Н.К. Рерих задумал вновь вернуться на Кавказ, но уже с супругой и сыновьями. Об этом он писал Е.И. Рерих: *«Очень меня подмывает потом проехать по Военно-Грузинской дороге <...> и без Тебя не поеду»*. *«Думаю, что сам по себе Кавказ красив – дальше. Ну, туда мы уже съездим с Тобой, с ребятами»* (Рерих, 2011: 281, 290).

Произведения Н.К. Рериха, связанные с Кавказом или вдохновленные им, наводят на мысль о возможном пребывании художника и его семьи на Кавказе после 1913 г. Среди них множество работ 1914–1917 гг. («Град обреченный», «Крик змия», «Мехески – лунный народ», «Долина голубых гор», «Взгорье», «Мудрость Ману» и т. д.), а также много недатированных графических листов с горными зарисовками 1910-х гг. Также о плодотворной работе свидетельствует серия упоминаний о Кавказе и его народах в рериховских книгах последующих лет, где они касаются культуры Кавказа *«с милой патриархальностью еще многих племен»* (Рерих, 1914: 87). Все кавказские маршруты Рерихов проходили около Эльбруса; о кавказских горцах Н.К. Рерих вспоминал в 1929 г. при виде в индийской долине Кулу праздника богини Трипура-Сундари (Roerich, 1930).

Много свидетельств и размышлений оставили Н.К. Рерих и его сын, известный востоковед Юрий Николаевич Рерих, о скифах и их искусстве. *«Самые замечательные ученые обратили внимание на эти наследия великих путников и отдали должное внимание этим необыкновенным сти-*

лизациям», – писал Николай Константинович в 1934 г. (Рерих, 1936: 21). Н.К. Рерих – автор плана-реконструкции скифского кургана в городе Майкопе, выполненного им в красках в 1897 г. по просьбе профессора Н.И. Веселовского и с его слов.

В 1910 г. в созданный Н.К. Рерихом петербургский Музей допетровского искусства и быта поступила коллекция кавказских предметов XIII–XIV вв., принесенная в дар Н. и К. фон Мёрс. В ее составе было около 200 наименований бронзовых и серебряных браслетов, серег, перстней, пряжек, цепочек и различных украшений (Рерих, 1999). Об интересе Н.К. Рериха к подобным артефактам свидетельствует упоминание в его статье «Этнографическая выставка» (1910) имени выдающегося археолога, этнографа и кавказоведа Александра Александровича Миллера: *«Довольно много собрано вещей на Кавказе г. Миллером. Материал готов. Из него надо суметь сложить <...> увлекательную сказку о жизни великой земли»* (Рерих, 1910: 4).

Среди многих кавказских упоминаний в трудах Н.К. Рериха еще можно назвать калмыков, о которых 27 марта 1926 г. он записал: *«Как поучительно наблюдать эту народность, могущую войти на страницы истории»* (Рерих, 1992: 212). Следующее его высказывание относится к древней «готской могиле в южно-русских степях»: *«Наплечные фибулы готских погребений, разве не напоминают они пряжки тибетских племен»* (Рерих, 2011: 310). Также Н.К. Рерих отметил храм вечного огня Атяшгях в Сураханах, находящийся в 30 км от Баку, *«при котором всегда жили индийские садху»* (Рерих, 1996: 100).

Навсегда запечатлелся в его памяти и примечательный рассказ Максима Горького о встрече с индусом на Кавказе около 1892 г. Напомним его по записи в «Листах дневника» Н.К. Рериха от 12 июля 1936 г.: *«Однажды, на Кавказе, пришлось мне встретиться с приезжим индусом <...> Я сказал, что хотел бы посмотреть виды ин-*

дусских городов. Он достал откуда-то альбом и ... сказал: "Вот и посмотрите индусские города..." <...> Я перелистал весь альбом, внимательно рассматривал воспроизведения. Кончив, я ... передал его индусу. Он, улынувшись, сказал мне: "Вот вы видели города Индии", дунул на альбом и опять передал мне его в руки, предлагая посмотреть еще. Я открыл альбом, и он казался состоящим из чистых, полированных медных листов, без всякого следа изображений» (Рерих, 1995: 32).

Особый блок упоминаний в наследии Рерихов относится к южнорусскому казачеству, интерес к которому поддерживал его первый наставник в искусстве – известный скульптор Михаил Осипович Микешин. В письме из Стрельны 12 июля 1894 г. он сообщал: «Черт меня дернул подать заявление генерал-адъютанту [Сергею Алексеевичу. – В. М.] Шереметьеву – начальнику всего Кавказа, о перенесении запорожских знамен <...> в Екатеринодарский войсковой собор <...> И всю эту обузу <...> прислали ко мне, чтобы я хлопотал здесь, о возвращении всего Запорожского на Кубань, а денег на эти все хлопоты – не прислали...»⁷.

«Сын Кавказа мыслит в благородной красе своих великих вершин», – писал Н.К. Рерих в 1933 г. (Рерих, 1933: 211). «Возрождаются скрытые сокровища Кавказа», – верил он в великое будущее этой земли и в 1941 г. (Рерих, 1995: 411). Своим художественным творчеством и книгами, находками и кавказскими маршрутами Н.К. Рерих, его близкие и последователи уже в наши дни вносят объединение и мир на древнюю кавказскую землю.

Пакт Рериха на Кавказе и юге России

Н.К. Рерих – инициатор первого в мировой истории Международного договора о защите культурного достояния человечества. Еще 15 февраля 1917 г. Н.К. Рерих поддержал инициативу по спасению одного

из древнейших археологических комплексов на Кавказе в районе Хосты, сильно пострадавшем при строительстве железной дороги. Он призвал принять меры, способные «остановить хищение древних саркофагов и развалин» (Мельников, 1998: 3).

Договор «Об охране художественных и научных учреждений и исторических памятников» был подписан 15 апреля 1935 г. в Вашингтоне – свою подпись под ним поставили представители 21 республики Северной и Южной Америк. В международно-правовой практике этот документ известен как Пакт Рериха. 15 апреля, по инициативе общественных организаций, считается Международным днем культуры с 1999 г.

Символом Пакта является Знамя Мира, в основе которого лежит один из древнейших символов человечества: на белом фоне расположены три амарантовых круга, заключенные в кольцо и символизирующие единство прошлого, настоящего и будущего в пространстве Вечности, а также синтез искусства, науки и религии в кольце Культуры.

Известие о Пакте широко разнеслось по всему миру. Одними из первых его поддержали кавказские горцы, иммигрировавшие после революции во Францию. Комитет осетиноведения при Европейском центре Музея академика Н.К. Рериха выпустил на трех языках – французском, русском и осетинском – несколько номеров журнала «Осетия», на страницах которого горячо поддержал идею художника о защите памятников культуры и учреждении особого охранного Знамени: «Знамя это имеет значение не только в военное время, но и в мирное, ибо, увы, почти ежедневно совершаются многочисленные акты вандализма и уничтожаются незаменимые сокровища» (Осетия, 1933: 7).

С тех пор идеи, заложенные в основу Пакта Рериха, продолжают сохраняться и активно развиваться, в том числе на Кавказе и юге России. В год 300-летия Санкт-

⁷ ОР ГТГ. Ф. 44. Ед. хр. 856. Л. 1.

Петербурга и в год 100-летия начала целенаправленной деятельности Н.К. Рериха по живописному летописанию отечественных памятников старины Знамя Мира было поднято на Эльбрус экспедицией Музея-института семьи Рерихов (рис. 3). Эльбрус – символ культуры всех кавказских народов, и

этим он объединяет их как символ Культуры вообще. Культурные акции, проводимые в регионе под знаком Знамени Мира, свидетельствуют о значимости идей Н.К. Рериха и его Пакта о защите культурных ценностей.



Рис. 3. Знамя Санкт-Петербурга и Знамя Мира на Вершине Эльбруса.
11 мая 2003 г. (фото из архива автора)

Fig. 3. Saint Petersburg banner and World banner at the summit of Elbrus.
11 May 2003 (photo from the author's archive)

Заключение

Семья Рерихов внесла значительный вклад в исследование кавказской культуры в начале XX в. Результаты их пребывания на Кавказе запечатлены в письмах, упоминаниях предметного и художественного мира Кавказа в очерках, в художественных произведениях Н.К. Рериха. Примечательным является изучение Ю.Н. Рерихом кавказских материалов в контексте его занятий историей Средней Азии и выявление выдающейся роли Кавказа как составной части так называемого «Священного Треугольника» в дневниковых записях бесед Рерихов с их Учителем. Кавказская культура оставила неизгладимый след в жизни и творчестве семьи Рерихов, в которой царил дух Востока, красота отношений и бодрость выражения, свойственная народам Кавказа.

Источники

Осетия: Журнал Комитета осетиноведения при Европейском центре Музея академика

Н. К. Рериха / ред. Д. Дзанти (Дзантиев). Париж. 1933. Июль-август-сентябрь. №№ 7-8-9. С. 7.

Рерих / текст Ю.К. Балтрушайтиса, А.Н. Бенуа, А.И. Гидони, А.М. Ремизова, С.П. Яремича; худож. ред. В.Н. Левитского; Десять сказок и притч Н.К. Рериха. Петроград: Свободное искусство, 1916. 232, [6] с.: 30 л. ил.

Рерих, Н.К. Алтай – Гималаи: Путевой дневник / предисл. К. Брэндона. Рига: Виеда, 1992. 336 с.: карт.

Рерих, Н.К. Археология: Книга первая. Материалы Императорской Археологической комиссии. 1892–1918 / сост., прим. и комм. В.Л. Мельникова; вступит. ст. Е.А. Рябинина. Самара: Агни, 1999. 800 с.: ил.

Рерих, Н.К. Врата в Будущее. Рига: Угунс, 1936. 322 с.

Рерих, Н.К. Собрание сочинений. Кн. 1. М.: Изд-во И.Д. Сытина, 1914. VIII, [4], 335 с.

Рерих, Н.К. Лада. Письма к Елене Ивановне Рерих, 1900–1913 / [под общ. ред. В.А. Росова; сост., вступит. ст., примеч. О.И. Ешаловой]. М.: РАССАНТА, 2011. 453, [2] с., [8] л. ил., портр.

Рерих, Н.К. Листы дневника. В 3 т. Т. II. М.: Международный центр Рерихов; Мастер-Банк, 1995. 544 с.

Рерих, Н.К. Листы дневника: В 3 т. Т. III. М.: Международный центр Рерихов; Мастер-Банк, 1996. 688 с.

Рерих, Н.К. Твердыня Пламенная. Париж: Всемирная Лига Культуры, [1933]. 386 с.

Рерих, Н.К. Этнографическая выставка // Русское слово. Москва. 1910. 8/21 января. № 5. С. 4.

Сойни, Е.Г. Переписка Н.К. Рериха с современниками // Север. Петрозаводск. 1981. Апрель. № 4. С. 108.

Эрнст, С.Р. Н.К. Рерих / обложка по рис. С.В. Чехонина; книжные украшения Н.К. Рериха. Петроград: Община Св. Евгении, 1918. 126, [4] с., [7] л. цв. ил., [34] л. ил.

Roerich, N. Shambhala. New York: F. A. Stokes Co, 1930. 316 p.

Литература

Бабич, И.Л. Формирование научного казаведения в эмиграции (1920–1940 и 1990–2010 гг.): сравнительный анализ // История науки и техники. Музейное дело. Наука, технологии, общество: вызовы развитию в прошлом и настоящем: Мат-лы XIV Междунар. науч.-практ. конф. М.: Политехнический музей, 2021. С. 333-339.

Габуева, Р.Г. Рыцарь кочевой культуры // Известия СОИГСИ. 2014. № 11 (50). С. 88-96.

Головина, Н.М. Знак Знамени Мира – символ, объединяющий на осознании культуры // Осознание культуры – залог обновления общества. Перспективы развития современного общества: Мат-лы XXII Всерос. науч.-практ. конф. Севастополь: Рибест, 2021. С. 135-140.

Матвиенко, Л.М., Жукова, Н.И. Вклад семьи Рерихов в мировую культуру // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 1998. Вып. 2. С. 90-96.

Мельников, В.Л. Л. С. Митусова на Кавказе // Петербургский Рериховский сборник. Вып. X. СПб.: Издание СПбГМИСР, 2017. С. 348-395.

Мельников, В.Л. О наследии Н.К. Рериха в Институте истории материальной культуры РАН // Левша (Нижний Новгород). 1998. Январь. № 1 (9). С. 3 [начало]. Февраль. № 2 (10). С. 2-3 [окончание].

Мягков, П.И. Собрание западноевропейской живописи Николая Константиновича Рериха // Рериховское наследие: Труды Международной научно-практической конференции. Т. III: Восток – Запад на берегах Невы. Ч. 1.

СПб.: Рериховский центр СПбГУ, 2007. С. 75-110.

Савенко, С.Н. Кавминводы и Рим-Гора во время посещения их Н.К. Рерихом в 1913 году // Рериховское наследие: Труды конференции. Т. XVIII. СПб.: Музей-институт семьи Рерихов, 2019. С. 379-388.

Топчиев, А.Г. Судьба доктора Центрально-Азиатской экспедиции Рериха // Сто лет изучения динозавров Приамурья: Сб. докладов. Благовещенск: Буквица, 2016. С. 63-82.

Шаехзянова, М.А. Социально-культурные новации и их вклад в развитие страны: в контексте наследия семьи Рерихов // Осознание культуры – залог обновления общества. Перспективы развития современного общества: мат-лы XXIII Всерос. науч.-практ. конф. Севастополь: Рибест, 2022. С. 45-48.

Шустова, А.М. Вклад Н.К. Рериха в науку о Востоке // Ориенталистика. 2019. № 2 (4). С. 890-915.

Шутова, Т.А. Необходимость введения положений Пакта Рериха в современное культурно-образовательное пространство // 75 лет Пакту Рериха: Мат-лы Междунар. общест.-науч. конф. 2010. М.: Междунар. Центр Рерихов; Мастер-Банк, 2011. С. 393-399.

Яламов, Т. Мост культур: паломнические дороги Рерихов по Азии и Европе // Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2014. Т. 204. Вып. 24. С. 34-38.

Sources

Ernst, S. R. (1918), *N. K. Rerikh* [N. K. Roerich], Obshchina Sv. Evgeniy, Petrograd, Russia.

Osetiya: Zhurnal Komiteta osetinovedeniya pri Evropeyskom tsentre Muzeya akademika N. K. Rerikha (1933) [Ossétia: Journal of the Committee of Ossetian Studies at the European Centre of the Museum, Academician N. K. Roerich], Paris, France, 7-8-9, 7 (in French, Russ., Ossetian).

Roerich, N. K. (1910), “Ethnographic exhibition”, *Russkoe slovo* [The Russian word], Moscow, 5, 4 (in Russ.).

Roerich, N. K. (1914), *Sobranie sochineniy. Kn. 1* [Collected works. Book 1], I. D. Sytin Publishing House, Moscow, Russia (in Russ.).

Roerich, N. K. (1933), *Tverdinya Plamenaya* [Fiery Stronghold], Vsemirnaya Liga Kultury, Paris, France (in Russ.).

Roerich, N. K. (1936), *Vrata v Budushchee* [Door to the Future], Uguns, Riga, Latvia (in Russ.).

Roerich, N. K. (1992), *Altay – Gimalai: Putevoy dnevnik* [Altai – Himalayas: Travel diary], Vieda, Riga, Latvia (in Russ.).

Roerich, N. K. (1995), *Listy dnevnika: V 3 t. T. II* [Diary pages: In 3 vol. Vol. II], Mezhdunarodny tsentr Rerikhov; Master-Bank, Moscow, Russia (in Russ.).

Roerich, N. K. (1996), *Listy dnevnika: V 3 t. T. III* [Diary pages: In 3 vol. Vol. III], Mezhdunarodny tsentr Rerikhov; Master-Bank, Moscow, Russia (in Russ.).

Roerich, N. K. (1999), *Arkheologiya: Kniga pervaya. Materialy Imperatorskoy Arkheologicheskoy komissii. 1892-1918* [Archaeology: Book One. Materials of the Imperial Archaeological Commission], Agni, Samara, Russia (in Russ.).

Roerich, N. K. (2011), *Lada. Pisma k Elene Ivanovne Rerikh, 1900-1913* [Lada. Letters to Elena Ivanovna Roerich, 1900–1913], RAS-SANTA, Moscow, Russia (in Russ.).

Ryorikh [Roerich] (1916), Svobodnoe iskusstvo, Petrograd, Russia (in Russ.).

Roerich, N. (1930), *Shambhala*, F. A. Stokes Co, New York, USA.

Soyni, E. G. (1981), “Correspondence of N. K. Roerich with contemporaries”, Sever. Petrozavodsk, 4, 108.

References

Babich, I. L. (2021), “Formation of scientific Caucasian studies in emigration (1920-1940 and 1990-2010): comparative analysis”, *Istoriya nauki i tekhniki. Muzeynoe delo. Nauka, tekhnologii, obshchestvo: vyzovy razvitiyu v proshlom i nastoyashchem*: [The history of science and technology. Museum business. Science, technology, society: challenges to development in the past and present], Politekhnikheskiy muzey, Moscow, Russia, 333-339.

Gabueva, R. G. (2014), “The knight of nomadic culture”, *Izvestia SOIGSI*, 11 (50), 88-96 (in Russ.).

Golovina, N. M. (2021), “The sign of the banner of peace is a symbol that unites on the awareness of culture”, *Osoznanie kultury – zalog obnoveniya obshchestva. Perspektivy razvitiya sovremennogo obshchestva* [Awareness of culture is the key to the renewal of society. Prospects for the development of modern society], Ribest, Sevastopol, Russia, 135-140 (in Russ.).

Matvienko, L. M. and Zhukova, N. I. (1998), “The Roerichs’ contribution to the world

culture”, *Tambov University Review. Series: Humanities*, 2, 90-96 (in Russ.).

Melnikov, V. L. (1998), “About the heritage of N. K. Roerich at the Institute of History of Material Culture of the Russian Academy of Sciences”, *Levsha* (Nizhniy Novgorod) [Levsha. Nizhniy Novgorod], 1 (9), 3; 2 (10), 2-3 (in Russ.).

Melnikov, V. L. (2017), “L. S. Mitusova in the Caucasus”, *Peterburgskiy Rerikhovskiy sbornik. Vyp. X* [The St. Petersburg Roerich Collection. Iss. X], Edition of SPbGMISR, Saint Petersburg, Russia, 348-395 (in Russ.).

Myagkov, P. I. (2007), “Collection of Western European painting by Nikolay Roerich”, *Rerikhovskoe nasledie: Trudy Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii. T. III: Vostok – Zapad na beregakh Nevy. Ch. 1* [Roerich's legacy: Proceedings of the International Scientific and Practical Conference. Vol. III: East – West on the banks of the Neva. Part 1], Rerikhovskiy tsentr SPbGU, Saint Petersburg, Russia, 75-110 (in Russ.).

Savenko, S. N. (2019), “The Caucasian Mineral Waters region and Rim-Gora during N. Roerich’s visiting them in 1913”, *Rerikhovskoe nasledie: Trudy konferentsii. T. XVIII* [Roerich's Legacy: Proceedings of the conference. Vol. XVIII], Muzej-institut sem'i Rerihov, Saint Petersburg, Russia, 379-388 (in Russ.).

Shaekhzyanova, M. A. (2022), “Socio-cultural innovations and their contribution to the development of the country: in the context of the Roerichs’ legacy”, *Osoznanie kultury – zalog obnoveniya obshchestva. Perspektivy razvitiya sovremennogo obshchestva* [Awareness of culture is the key to the renewal of society. Prospects for the development of modern society], Ribest, Sevastopol, Russia, 45-48 (in Russ.).

Shustova, A. M. (2019), “N. K. Roerich’s contribution to the knowledge of the East”, *Orientalistica*, 2 (4), 890-915 (in Russ.).

Shutova, T. A. (2011), “The need to introduce the provisions of the Roerich Pact into the modern cultural and educational space”, *75 let Paktu Rerikha* [75 years of the Roerich Pact], Mezhdunar. Tsentr Rerikhov, Master-Bank, Moscow, 393-399.

Topchiev, A. G. (2016), “The fate of the doctor of Roerich’s Central-Asian expedition”, *Sto let izucheniya dinozavrov Priamurya: Sbornik dokladov*. [One hundred years of studying dinosaurs of the Amur region: a collection of reports],

Bukvitsa, Blagoveshchensk, Russia, 63-82 (in Russ.).

Yalamov, T. (2014), "The Culture Bridge: the Roerichs' pilgrim ways throughout Asia and Europe", *Trudy Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo instituta kul'tury* [Proceedings of the St. Petersburg State Institute of Culture], 204 (24), 34-38 (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Мельников Владимир Леонидович, кандидат культурологии, генеральный директор Центра культурных и научных проектов «АРС», ул. 4-я Советская, д. 18/9, литера А, кв. 36, г. Санкт-Петербург, 191036, Российская Федерация; msssm9@yandex.ru; msssm9@yandex.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Vladimir L. Melnikov, Candidate of Cultural Studies, General Director of the ARS Center for Cultural and Scientific Projects, apt. 36, 18/9 A, 4th Sovetskaya St., St. Petersburg, 191036, Russian Federation; msssm9@yandex.ru

УДК 796.5

DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-1-0

Омаркожаева А. Н.¹,
Ярдыкова И. В.²,
Жунусова А. А.³

Перспективы развития сакрального туризма
в Казахстане

¹ Казахский университет технологии и бизнеса им. К. Кулажанова,
ул. Кайым Мухамедханова, д. 37а, г. Астана, Z05T5P3, Республика Казахстан;
asya_7510@mail.ru

² Казахский университет технологии и бизнеса им. К. Кулажанова,
ул. Кайым Мухамедханова, д. 37а, г. Астана, Z05T5P3, Республика Казахстан;
yard_ira@mail.ru

³ Казахский университет технологии и бизнеса им. К. Кулажанова,
ул. Кайым Мухамедханова, д. 37а, г. Астана, Z05T5P3, Республика Казахстан;
aliya.zhunusova1983@mail.ru

Аннотация. Туристская отрасль, помимо того что является одной из составляющих частей экономики и принадлежит к основным векторам развития страны, приобщает туристов к культурным, историческим, природным и иным ценностям. В этой связи развитие сакрального туризма Казахстана как приоритетного направления продвижения туристских услуг становится актуальным. Необходимость проведения исследования обусловлена наличием ряда прикладных научных вопросов, касающихся продвижения сакральных мест Казахстана, среди которых вопросы об уровне удовлетворенности туристов предлагаемыми услугами, о проблемах турагентств при продвижении услуг, об изучении ключевых предпосылок развития внутреннего сакрального туризма и методов оценки потенциала сакральных объектов Казахстана как вектора продвижения туристских услуг.

Ключевые слова: сакральный Казахстан; сакральная география Казахстана; туристская отрасль; туристские услуги; качество туристских услуг/продуктов; туристский потенциал

Для цитирования: Омаркожаева А.Н., Ярдыкова И.В., Жунусова А.А. Перспективы развития сакрального туризма в Казахстане // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2024. Т. 10. № 2. С. 114-126. DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-1-0

А. Н. Omarkozhayeva¹,
I. V. Yardyakova²,
A. A. Zhunusova³

Prospects for the development of sacred tourism in Kazakhstan

¹К. Kulazhanov Kazakh University of Technology and Business,
37a Kayym Mukhamedkhanov St., Astana, Z05T5P3, Republic of Kazakhstan; *asya_7510@mail.ru*

²К. Kulazhanov Kazakh University of Technology and Business,
37a Kayym Mukhamedkhanov St., Astana, Z05T5P3, Republic of Kazakhstan; *yard_ira@mail.ru*

³К. Kulazhanov Kazakh University of Technology and Business,

37a Kayym Mukhamedkhanov St., Astana, Z05T5P3, Republic of Kazakhstan;
aliya.zhunusova1983@mail.ru

Abstract. The tourism industry, in addition to being one of the constituent parts of the economy and the main elements of the country, also carries a powerful potential for introducing tourists to the values of the country's natural and cultural heritage. In this regard, the development of sacred places in Kazakhstan as a priority area for the promotion of tourist services is becoming relevant. The need for research is due to the presence of a number of scientific issues related to the promotion of sacred sites in Kazakhstan, including the level of satisfaction of tourists with the services offered, the problems of travel agencies in promoting tourist services, the study of key prerequisites for the development of domestic sacred tourism and methods for assessing the potential of sacred sites in Kazakhstan as a vector for the promotion of tourist services.

Keywords: sacred Kazakhstan; sacred geography of Kazakhstan; tourism industry; tourist services; quality of tourist services/products; tourist potential

For citation: Omarkozhayeva A. N., Yardyakova I. V., Zhunusova A. A. (2024), "Prospects for the development of sacred tourism in Kazakhstan", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 10 (2), 114-126, DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-1-0

Введение

Туризм, помимо его экономической составляющей, играет существенную роль в развитии и продвижении бренда территории, укреплении имиджа страны и сохранении и популяризации национального духовного наследия. В этой связи развитие сакрального туризма Казахстана как приоритетного направления продвижения туристских услуг становится всё более актуальным.

Сакральный туризм является одним из видов современного туризма. По определению А.П. Забияко, «сакральное – мировоззренческая категория, обозначающая свойство, обладание которым ставит объект в положение исключительной значимости, непреходящей ценности и на этом основании требует благоговейного к нему отношения. <...> ...Онтологически оно отличается от обыденного бытия и относится к высшему уровню реальности» (Забияко, 2010). Недостаточная известность духовной и сакральной культуры Казахстана сподвигла соавторов к данному исследованию.

Тема сакральности изучена многими науками, такими как религиоведение, культурология, туризимология, история, политология и др. Однако исследования сакрального туризма Казахстана в междисциплинарном и междисциплинарном контексте встречаются очень редко.

На основе данного исследования авторы намерены выработать практические рекомендации для продвижения сакрального туризма Казахстана.

Материалы и методы исследования

В статье использовались общепринятые и современные методы исследования:

- системный метод исследования предполагает установление взаимосвязанности и взаимозависимости отечественного и мирового туризма в целом и сакрального туризма как их подсистемы, а также позволяет определить особенности связи сакрального туризма со всеми компонентами территориальной организации общества и экономики;

- компаративный метод подразумевает сравнительный анализ, который позво-

ляет изучить востребованность сакрального туризма в различных временных периодах; выявить предпочтения потребителей различных туристских услуг (какой туризм наиболее привлекателен);

- социологические методы исследования, позволяющие провести опрос, интервьюирование, анкетирование.

Результаты исследования и их обсуждение

Актуализация исследований сакральной географии Казахстана началась сравнительно недавно и связана с программной статьей Первого Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева перед народом Казахстана. Ранее в стране была реализована «Концепция об охране и развитии нематериального культурного наследия в Республике Казахстан», одобренная Постановлением Правительства Республики Казахстан от 29 апреля 2013 г. № 408 (см.: Постановление Правительства...)¹.

Сакральная география рассматривается в трудах таких ученых, как А. Дугин (Дугин, 2022), Ю.Ю. Завгородний (Завгородний, 2011), Л.В. Атаман (Атаман, 2015) и др., однако при этом можно отметить, что данный феномен является новым для нашей культуры и восприятия, а понятие «сакральный туризм» является хотя и востребованным, но не изученным.

В Казахстане проблемам продвижения туристских услуг посвящено большое количество разнообразных трудов, в которых рассматриваются кластерный подход в управлении туризмом, организация и формирование ресурсного потенциала туризма и другие аспекты. В некоторых исследованиях туризм раскрывается с позиций культуры, экономики и взаимодействия. В иных изучаются особенности агротуризма,

эвент-туризма, делового туризма, лечебно-оздоровительного и других направлений. При этом исследований в области сакрального туризма Казахстана не так много, и носят они в основном описательный характер. Можно отметить ряд последние работ последних лет (Уайсова и др., 2020; Усубалиева и др., 2020; Енгилисова, 2023; Мусабаяв, 2019; Атикеева, 2019).

В целях реализации проекта «Сакральная география Казахстана» в 2017 году был образован центр «Сакральный Казахстан» при Национальном музее Республики Казахстан. В рамках данного проекта были представлены учебно-методические пособия для обучающихся школ, колледжей, университетов, а также для экскурсоводов и туристов. Было издано методическое руководство для участников экспедиций, изучающих сакральный Казахстан; информация о более 60 объектов общенационального значения преобразована в формат 3D. Разработана и представлена к изучению полевая этнографическая программа сакральных территорий Казахстана. В рамках проекта была разработана виртуальная карта qazmaps.kz, в которой полностью визуализированы сакральные объекты Казахстана. Созданы археологические, фольклорные и этнографические маршруты по южной, северной и западной областям республики (см.: Қазақстанның жалпыұлттық қасиетті нысандары..., 2017; Қазақстанның өңірлік қасиетті нысандары..., 2017; Сакральный Казахстан, 2017; Медеуова и др., 2017).

Однако представленные виртуальные проекты, как отмечают СМИ², наплыва туристов вживую на эти объекты не обеспечили. Отчасти это можно списать на пандемию коронавируса, из-за которой туристическая отрасль по всему миру в данный

¹ Постановление Правительства Республики Казахстан от 29 апреля 2013 года № 408 «О Концепции об охране и развитии нематериального культурного наследия в Республике Казахстан» [Электронный ресурс]. URL: https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=31381886 (дата обращения: 19.04.2024).

² См., например: Васильев, Е. Заработать на «Сакральном Казахстане» не получится // ИАЦ МГУ (Ia-Centr.ru) [Электронный ресурс]. URL: <https://ia-centr.ru/experts/egor-vasilev/zarabotat-na-sakralnom-kazakhstan-ne-poluchitsya/> (дата обращения: 19.04.2024).

период просела на 20 %. Тем не менее, внутренний туризм во многих странах улучшил свои результаты как раз на фоне ограничений выезда за рубеж.

По статистическим данным, количество въездных и внутренних посетителей в

Казахстане в 2022 году составило 9 800 133 человек, что на 2 737 364 человека больше в сравнении с 2018 годом. Можно отметить, что отрасль туризма восстановила доковидные темпы роста (рис. 1).

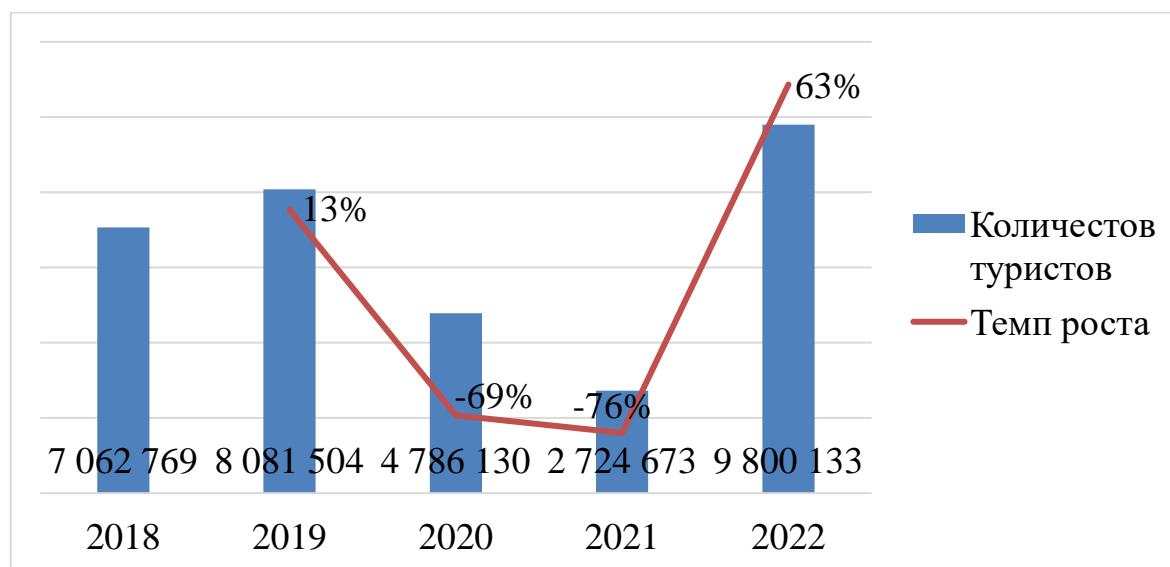


Рис. 1. Количество обслуженных въездных и внутренних посетителей Республики Казахстан (человек) (источник: Бюро национальной статистики Агентства по стратегическому планированию и реформам Республики Казахстан (далее – БНС РК))³

Fig. 1. Number of incoming and internal visitors of the Republic of Kazakhstan served (according to the Bureau of National Statistics, Agency for Strategic Planning and Reform of the Republic of Kazakhstan)

Необходимо отметить, что показатель роста иностранных туристов имеет тенденцию к увеличению и, по прогнозам Министерства туризма, к концу 2024 г. его значение превысит 1,5 миллиона иностранных туристов. Согласно данным Национального банка, средний расход одного иностранного туриста из дальнего зарубежья составляет 1,5 тыс. долл. США.

Данные статистики въездного туризма за 2021 год показали, что наибольшее количество посетителей наблюдается из России и Узбекистана – 38,3 % и 29,8 %

соответственно, наименьшее количество посетителей – 0,2 % и 0,1 % – составили гости из Армении и Туркменистана (рис. 2).

Из стран, не входящих в СНГ, основными гостями в 2022 году были посетители из Турции (80 771 человек), Германии (19 527 человек), Грузии (12 334 человек). Меньше всего Казахстан посетили туристы из Монако, Мадагаскара, Ямайки (по 1 человеку). Есть территории, граждане которых в 2022 году не посещали нашу страну, к ним относятся: Лаос, Лесото, Остров Рождества.

³ Бюро национальной статистики агентства по стратегическому планированию и реформам Республики Казахстан [Электронный ресурс]. URL:

<https://stat.gov.kz/ru/industries/business-statistics/stat-tourism/spreadsheets/> (дата обращения: 19.04.2024).

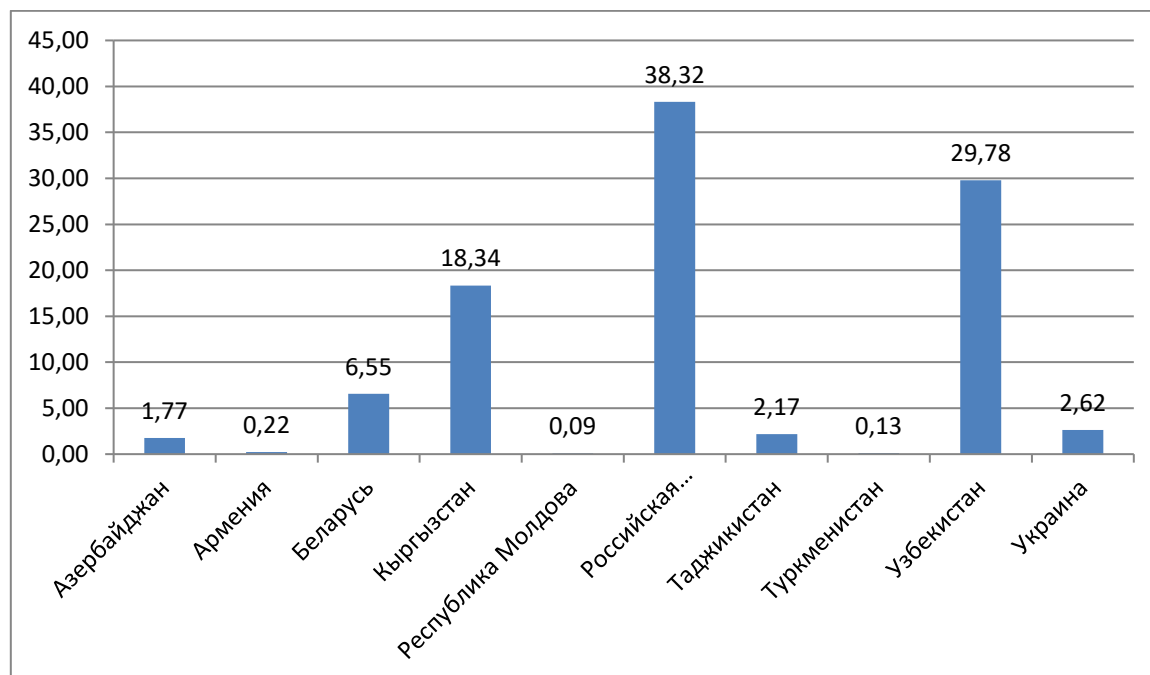


Рис. 2. Показатели въездного туризма из стран СНГ (источник: БНС РК)⁴
Fig. 2. Indicators of inbound tourism from the CIS countries (according to the Bureau of National Statistics, Agency for Strategic Planning and Reform of the Republic of Kazakhstan)

Исходя из количества посещений иностранными туристами, можно сделать вывод, что для иностранных туристов сакральный туризм малоизвестен и данное направление необходимо развивать в рамках внутреннего туризма. Анализируя количество въездных и внутренних посетителей в 2022 году по областям Республики Казахстан, можно отметить, что основная часть посетила город Алматы и Алматинскую область (17,16 % и 17,08 % соответственно), а областями с наименьшим количеством посещений стали Атырауская и Западно-Казахстанская области (0,66 % и 1,11 % соответственно) (рис. 3).

Анализ посетителей сакральных объектов Казахстана затруднен нехваткой статистических данных. В этой связи нами было проведено анкетирование жителей Казахстана на предмет популярности, известности сакральных мест Казахстана. Анкетирование проходило в двух направлениях: исследовались внутренние туристы и отдельно туристские агентства Казахстана.

Среди казахстанцев в анкетировании приняло участие 350 человек, основную часть опрошенных составили люди в возрасте от 35 до 44 лет, меньше всего оказались граждан до 18 лет (рис. 4).

⁴ Там же (ibid.).

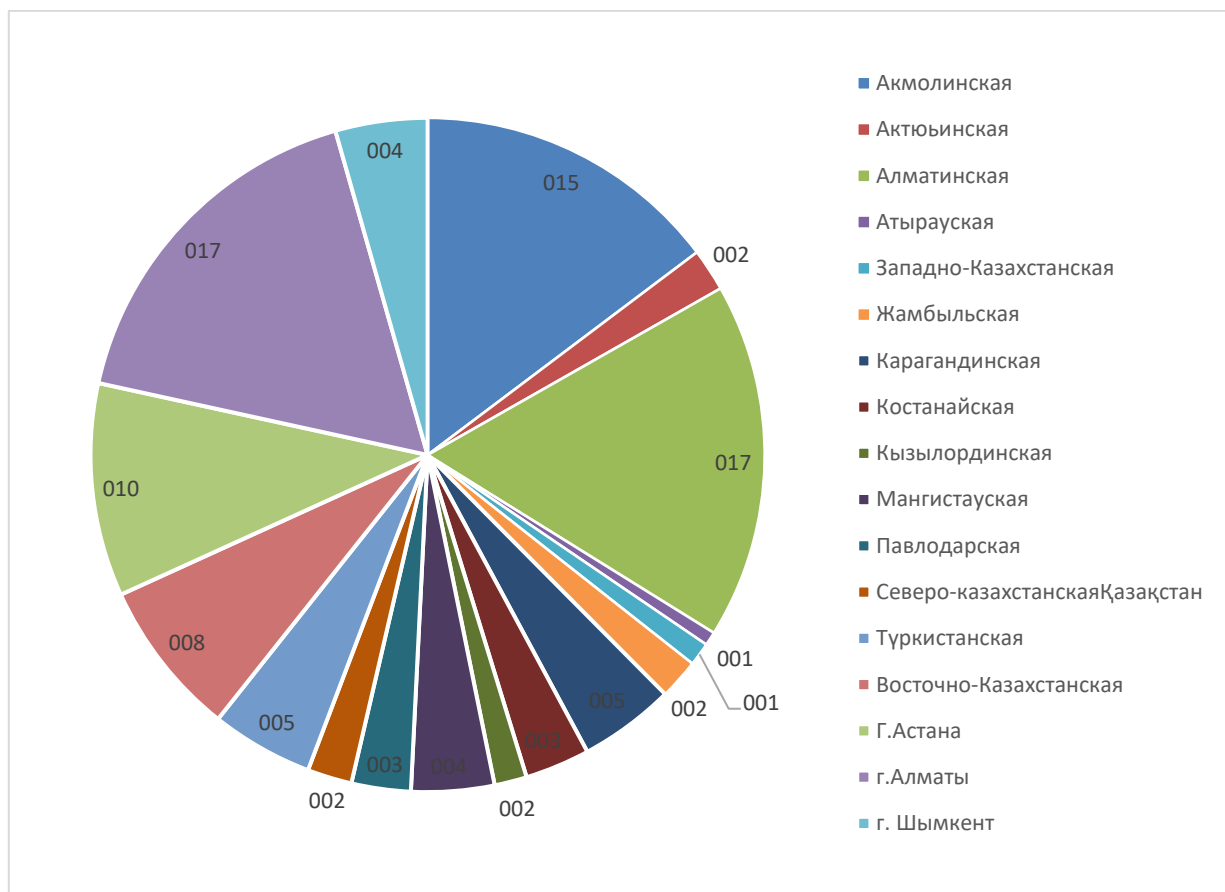


Рис. 3. Количество въездных и внутренних посетителей в 2022 году по областям Республики Казахстан (источник: БНС РК)⁵

Fig. 3. The number of inbound and domestic visitors in 2022 by regions of the Republic of Kazakhstan (according to the Bureau of National Statistics, Agency for Strategic Planning and Reform of the Republic of Kazakhstan)

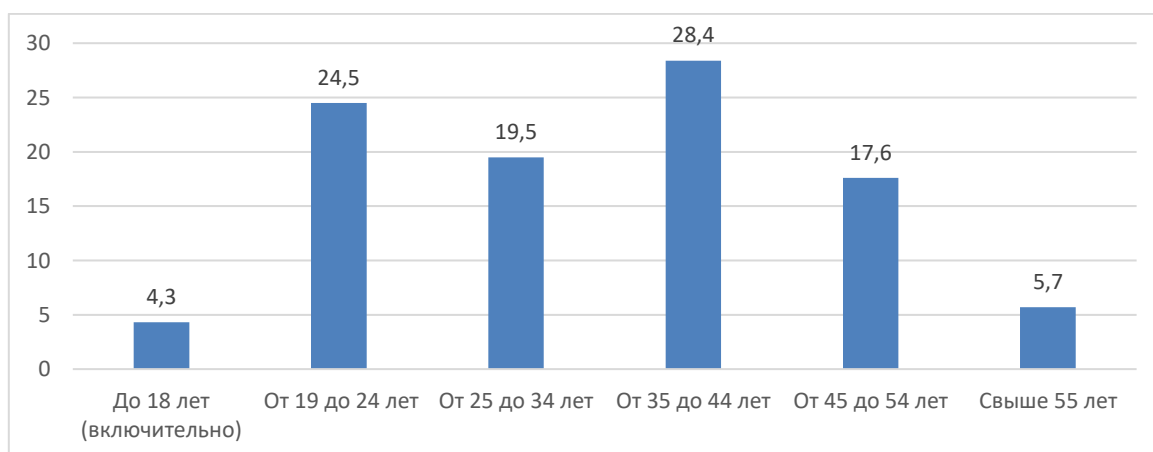


Рис. 4. Ранжирование респондентов по возрастному признаку (граждане РК)⁶
 Fig. 4. Ranking of respondents by age (citizens of the Republic of Kazakhstan)

⁵ Там же (ibid.).

⁶ Составлено авторами (compiled by the authors).

41,3 % опрошенных были мужчины, 58,7 % – женщины, основная часть женаты. Наиболее распространенные регионы проживания респондентов – г. Астана, г. Алматы, г. Караганда, Акмолинская область. Большая часть опрошенных являются менеджерами среднего звена, обучающимися и частными предпринимателями. Опрос показал, что большая часть опрошенных

(73,5 %) посещает другие регионы Казахстана. Однако при этом респонденты недостаточно знакомы с сакральными объектами Казахстана (рис. 5).

Основные источники, посредством которых респонденты узнают о сакральных местах Казахстана – это телевидение, социальные сети и знакомые, родственники, которые посещали те или иные сакральные объекты (рис. 6).

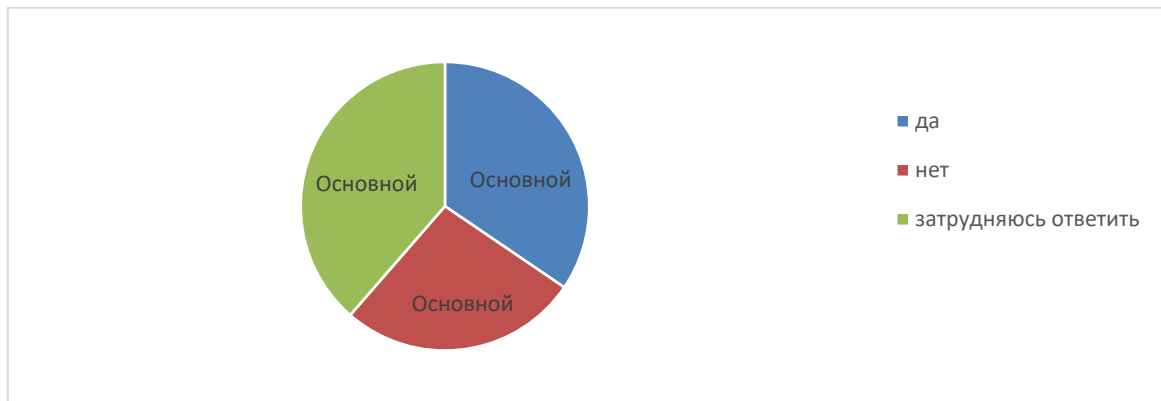


Рис. 5. Ответы респондентов на вопрос: «Знакомы ли Вы с сакральными объектами Казахстана?» (БНС РК)⁷

Fig. 5. Respondents' answers to the question: "Are you familiar with the sacred objects of Kazakhstan?" (according to the Bureau of National Statistics, Agency for Strategic Planning and Reform of the Republic of Kazakhstan)

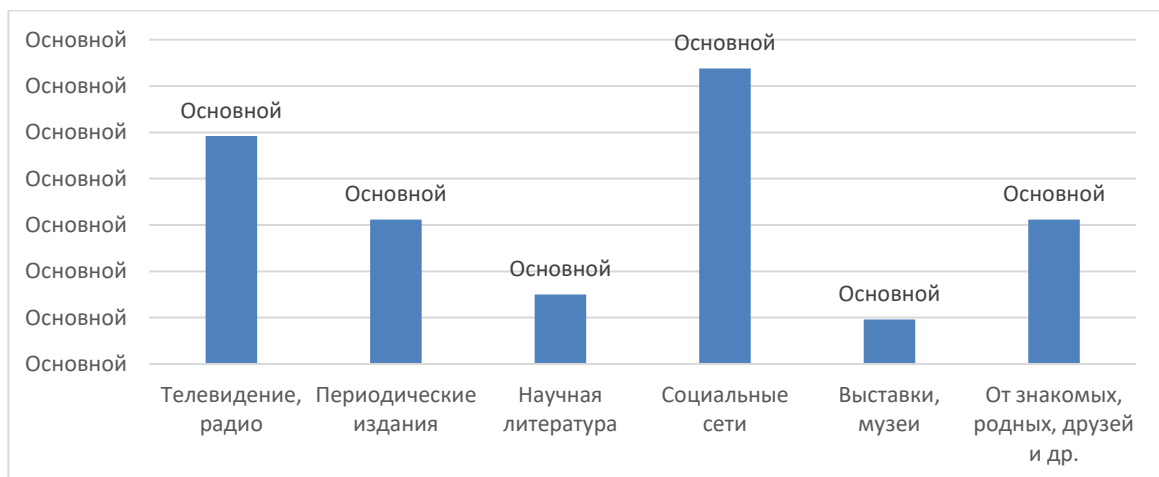


Рис. 6. Ответы респондентов на вопрос: «Как Вы узнали о сакральных местах Казахстана?»⁸

Fig. 6. Respondents' answers to the question: "How did you learn about the sacred places of Kazakhstan?"⁸

⁷ Бюро национальной статистики агентства по стратегическому планированию и реформам Республики Казахстан [Электронный ресурс]. URL: <https://stat.gov.kz/ru/industries/business-statistics/stat-tour-ism/spreadsheets/> (дата обращения: 19.04.2024).

⁸ Составлено авторами (compiled by the authors).

Основными причинами, по которым сакральный туризм не имеет должного развития, по мнению респондентов, являются: недостаточная осведомленность о сакраль-

ном туризме в Казахстане, отсутствие инфраструктуры и недостаточное количество предложений от туристических агентств (рис. 7).

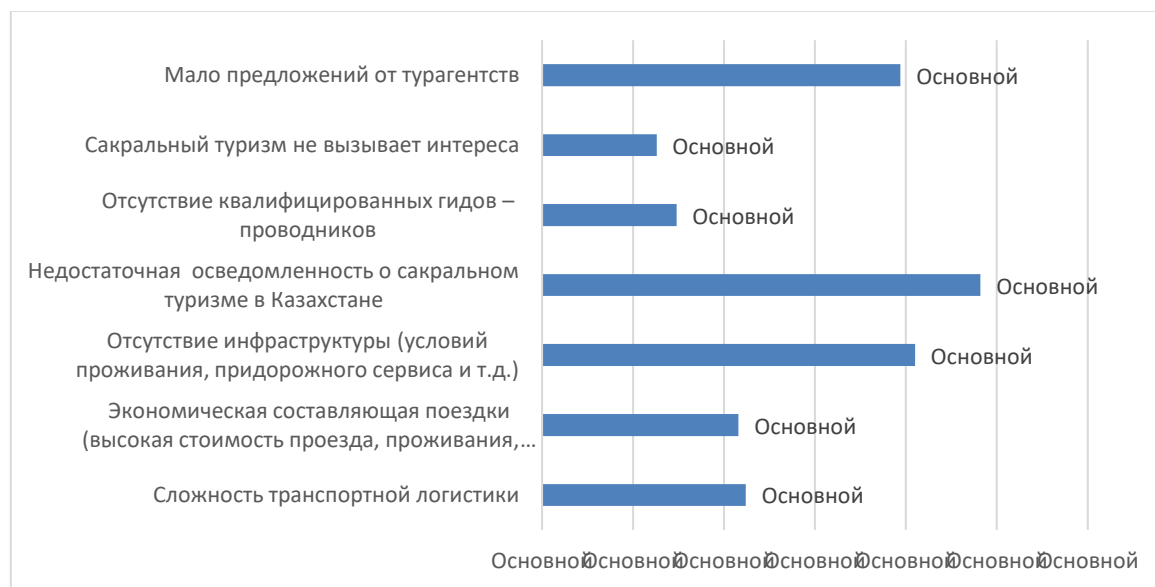


Рис. 7. Ответы респондентов на вопрос: Что, по Вашему мнению, в настоящее время, препятствует развитию сакрального туризма в Казахстане?⁹

Fig. 7. Respondents' answers to the question: "What, in your opinion, currently hinders the development of sacred tourism in Kazakhstan?"⁹

Для современного отечественного туриста наиболее важным в путешествии являются: соотношение цены и качества туристского продукта, качество питания, погода, природа.

Положительным моментом является то, что большинство респондентов заинтересованы в посещении сакральных мест Казахстана при должном уровне туристских услуг и при приемлемой цене. Как отметили респонденты, знания о сакральных местах Казахстана ограничиваются только своим регионом, многие опрошенные недостаточно информированы о духовных объектах страны в других регионах.

Помимо анкетирования казахстанцев, нами был проведен опрос сотрудников туристских агентств с целью выявления основных факторов, влияющих на развитие

сакрального туризма в Казахстане. В опросе приняли участие агентства г. Астаны и г. Алматы. Большая часть из них работают на рынке Казахстана более пяти лет. Основная часть анкетированных организаций предоставляют услуги как внутреннего, так и внешнего выездного туризма, но при этом меньшая часть (8,1 %) имеют специальные программы по сакральным местам Казахстана. В ходе исследования было выявлено, что незначительная часть клиентов заказывают сакральный туризм (рис. 8).

По мнению специалистов туристских агентств, в Казахстане более перспективными являются лечебно-оздоровительный, культурно-познавательный и активный виды туризма (рис. 9).

⁹ Составлено авторами (compiled by the authors).

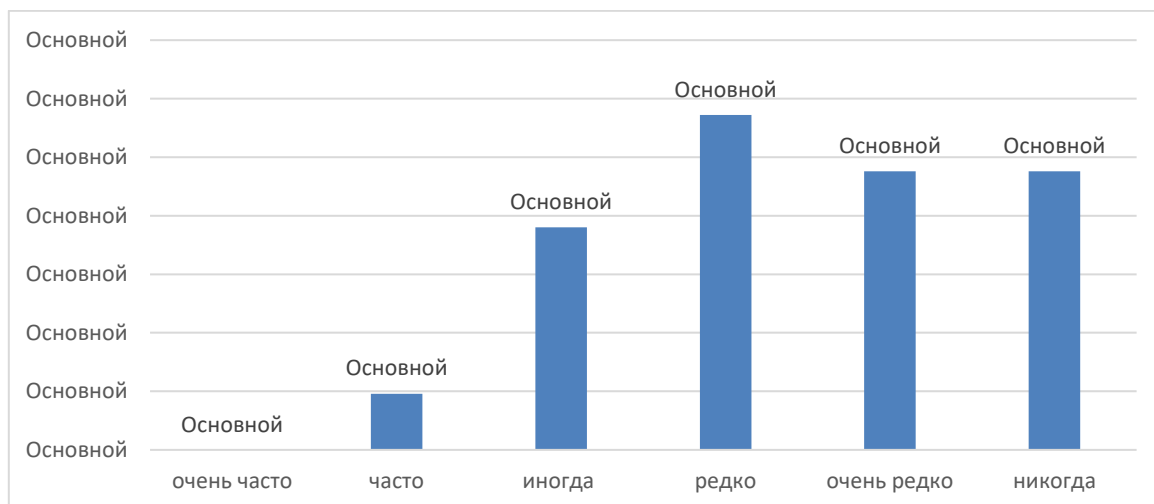


Рис. 8. Ответы респондентов на вопрос: «Как часто клиенты интересуются сакральными объектами Казахстана (заказывают туры)?»¹⁰
Fig. 8. Respondents' answers to the question: "How often are customers interested in (booking tours) on the sacred sites of Kazakhstan?"

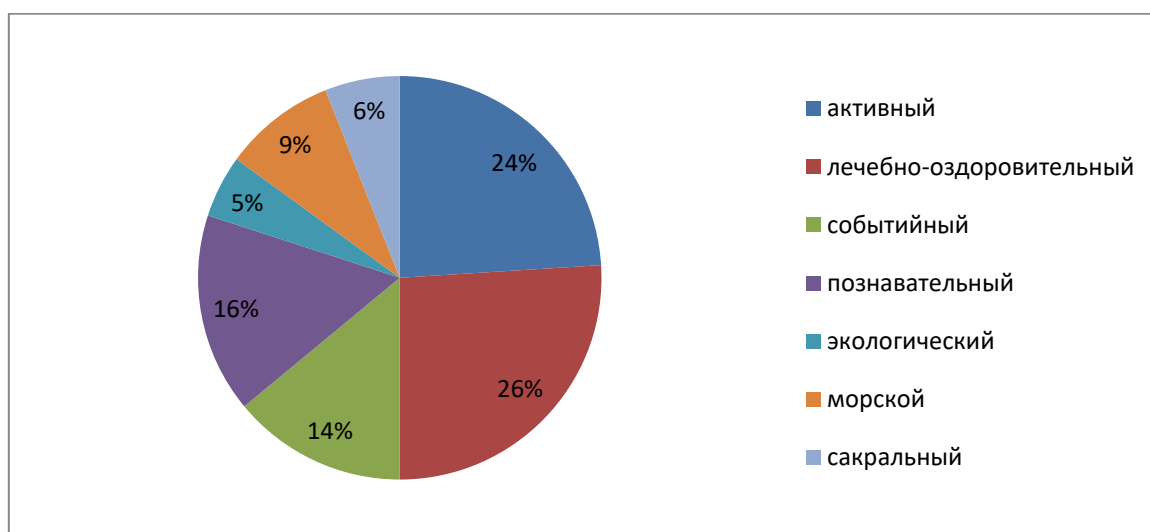


Рис. 9. Ответы респондентов на вопрос: «Какие виды туризма предпочитают клиенты турагентств Казахстана?»¹¹
Fig. 9. Respondents' answers to the question: "What types of tourism do clients of travel agencies in Kazakhstan prefer?"

К сожалению, сакральный туризм, по мнению туристских агентств, не является привлекательным для современного туриста. Как отмечают сотрудники компаний, имеются клиенты, у которых возникает за-

прос на сакральные места, только тогда, когда им рассказывают о Казахстане, его природе, сервисе, оздоровительном туризме. По их мнению, необходимо развивать сферу внутреннего туризма.

¹⁰ Составлено авторами (compiled by the authors).

¹¹ Составлено авторами (compiled by the authors).

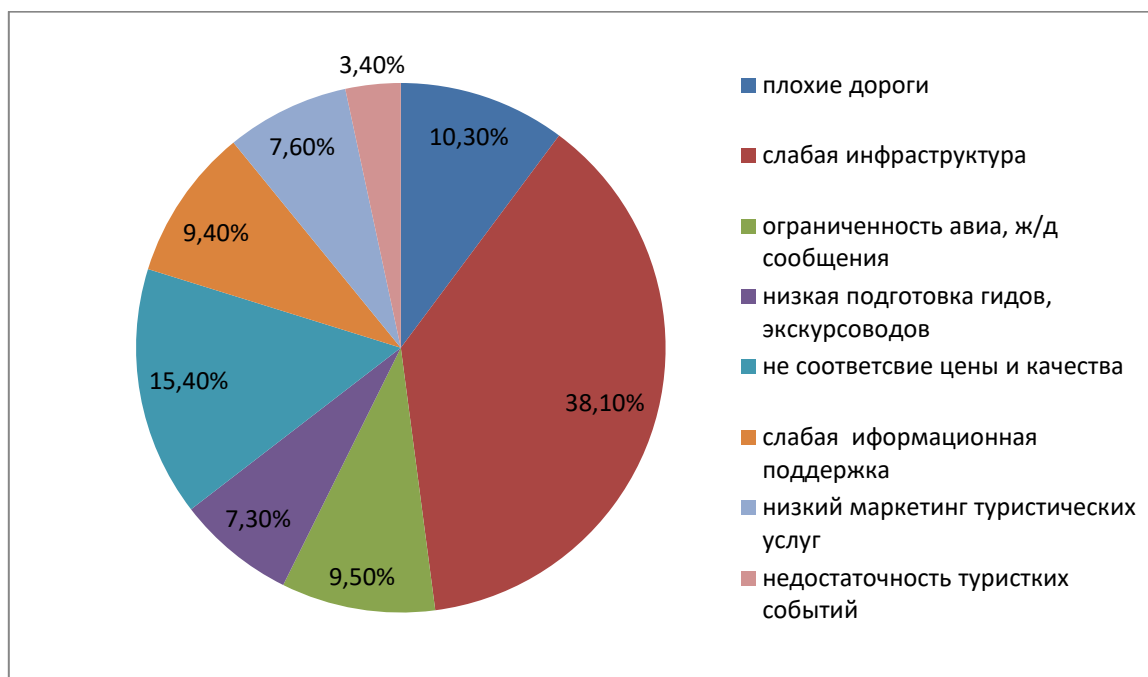


Рис. 10. Ответы респондентов на вопрос: «Какие факторы препятствуют развитию сакрального туризма?»¹²

Fig. 10. Respondents' answers to the question: "What factors hinder the development of sacred tourism?"

По мнению сотрудников туристских агентств, основная причина, по которой сакральный туризм не развивается в Казахстане – это слабая социальная инфраструктура в туристических местах, слабые маркетинг и брендинг, недостаточная информационная поддержка.

Заключение

Обобщая вышесказанное, можно констатировать, что за последние годы в Казахстане прослеживается четкая тенденция превалирования выездного туризма над въездным.

Повышение привлекательности въездного туризма можно достигнуть путем предоставления широкого спектра услуг, включающих знакомство с культурным наследием страны, гармонично сочетающим культуры различных народов Казахстана, историческими памятниками, оздо-

ровительно-рекреационными возможностями страны и исключительным ландшафтом.

Значимость развития сакрального туризма Казахстана состоит в том, чтобы открыть новые возможности:

- расширение коммуникационного пространства (в том числе знания о туристских, культурных ресурсах страны и возможностях их использования на международном туристском рынке);

- привлечение финансовых вложений в туристскую отрасль и создание дополнительных рабочих мест;

- создание туристского имиджа страны, основанного на территориальной индивидуальности, национальном самосознании и культурно-исторических особенностях;

- повышение значимости культурного наследия для младших поколений.

¹² Составлено авторами (compiled by the authors).

К числу основных задач развития и продвижения сакрального казахстанского туризма относится узнаваемость туристского бренда Казахстана.

Для любого направления туризма – культурного, экологического лечебного, спортивного, горного и т. д. – является важным, чтобы турист имел желание поделиться впечатлениями о стране посещения со своими соотечественниками. И сегодня, используя различные социальные сети (Instagram¹³, Facebook, Twitter¹⁴, ВК, Одноклассники и др.), туристы размещают свои отзывы и впечатления о поездках, что нередко играет ключевую роль в решении о посещении той или иной страны.

Привлекая различные способы коммуникаций, турист расширяет каналы распространения информации, а следовательно, и число потенциальных посетителей. Оно может как увеличиваться, так и уменьшаться, поскольку и положительные, и отрицательные впечатления служат рекламой страны, влияя на ее имидж.

В настоящий момент существенным недостатком отечественного туризма является его размытость и шаблонность в восприятии международных потребителей. Кроме того, недостаточная информированность самих граждан Казахстана об имеющихся туристских ресурсах и уникальных туристских направлениях отрицательно сказывается на стимулировании туристских потоков, как внутренних, так и внешних.

Одним из условий формирования туристского предложения, по нашему мнению, должна стать эксклюзивность и идентичность туристско-культурного Казахстана. При этом конечной целью должно стать продвижение казахстанской национальной культуры.

Для достижения данной цели ключевая роль в формировании стратегии развития, а также продвижении национального

имиджа должна отводиться туристским администрациям и национальным туристским компаниям, поскольку они определяют единую стратегию развития в соответствии с экономическими, политическими и социальными интересами всей страны и ее регионов. Неоспорим тот факт, что единство стратегий развития и продвижения туризма в стране должно обеспечиваться посредством эффективных коммуникационных каналов.

Литература

Атаман, Л.В. Исследование сакрального пространства региона: методология и принципы // Псковский регионологический журнал. 2015. № 23. С. 107-117.

Аतिकеева, С.Н., Каражанова, М.Х., Бакербекбаева, А.Т., Мусина, Ж.А. Культурно-исторические и природные объекты Северо-Казахстанской области, как перспектива использования в туристской и экскурсионной деятельности // Colloquium-journal: Geographical sciences. 2019. 1 (25). С. 17-19.

Дугин, А. (2022) От сакральной географии к геополитике // Геополитика.ru [Электронный ресурс]. URL: <https://www.geopolitika.ru/article/ot-sakralnoy-geografii-k-geopolitike> (дата обращения: 12.05.2022).

Енглисова, Г.Е., Мухамадеева, И.А. Сакральный Казахстан – возвращение к истокам // Наука и реальность. 2023. № 1 (13). С. 113-116.

Забияко, А.П. Сакральное // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 2010 [Электронный ресурс]. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH014eb75cb66ca9ba266dbd4e> (дата обращения: 19.04.2024).

Завгородний, Ю.Ю. Сакральная география и феномен паломничества: тайное или явное (взгляд из постсоветской периферии) // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. «Тайное и явное»: многообразие репрезентаций эзотеризма и мистицизма: Сб. мат-лов IV междунар. науч. конф. (2-4 декабря 2010 г., Днепропетровск) / под ред. С.В. Пахомова. СПб.: РХГА, 2011. С. 26-46.

¹³ Социальная сеть признана экстремистской и запрещена на территории Российской Федерации.

¹⁴ Социальная сеть заблокирована на территории Российской Федерации.

Медеуова, К.А., Сандыбаева, У.М., Наурызбаева, З.Ж., Толгамбаева, Д.Т. и др. Практики и места памяти в Казахстане. Астана: ЕНУ им. Л.Н. Гумилева, 2017. 320 с.

Мусабаев, Т.Т., Иманжанова, К.К. Сакральные объекты Казахстана как фактор развития национального духовного сознания // Вестник науки и образования. 2019. № 23 (77). Ч. 1. С. 15-20.

Сакральный Казахстан: Энциклопедия. Т. 1: Астана, Алматы, Ақмолинская область, Алматинская область. Алматы: Арыс, 2017. 480 с.

Уайсова, А., Усубалиева, С.Д., Рақымжанова, С.С. Сакральный туризм в индустрии гостеприимства Казахстана // Central Asian Economic Review. 2020. № 3 (132). С. 152-164.

Усубалиева, С.Д., Уайсова, А.Г., Айтбаева, Д., Рақымжанова, С.С., Борибай, Э.С. Оценка потенциала сакрального туризма Казахстана // Хабаршы. География сериясы. 2020. № 3 (58). С. 34-44. DOI: <https://doi.org/10.26577/JGEM.2020.v58.i3.04>

Қазақстанның жалпыұлттық қасиетті нысандары = Сакральные объекты Казахстана общенационального значения = The Kazakhstan sacred objects of whole national importance. Астана: Foliant, 2017. 496 с.

Қазақстанның өңірлік қасиетті нысандары = Региональные сакральные объекты Казахстана. Астана: Foliant, 2017. 504 с.

References

Ataman, L. V. (2015), "Research of the sacred space of the region: methodology and principles", *Pskov Journal of Regional Studies*, 23, 107-117 (in Russ.).

Atikeeva, S. N., Karazhanova, M. H., Bakerbekova, A. T. and Musina, Zh. A. (2019), "Cultural, historical and natural objects of the North Kazakhstan region, as a prospect for use in tourism and excursion activities", *Colloquium-journal: Geographical sciences*, 1 (25), 17-19 (in Russ.).

Dugin, A. (2022) "From sacred geography to geopolitics", *Геополитика.ru*, 21.01.2022 [Online], available at: <https://www.geopolitika.ru/article/ot-sakralnoy-geografii-k-geopolitike> (Accessed 12 May 2022) (in Russ.).

Englisova, G. E. (2023), "Sacred Kazakhstan – a return to origins", *SCIENCE & REALITY*, 1 (13), 113-116 (in Russ.).

Kazakstannyn onirlik kasyetti nysandary (2017), [Regional sacred objects of Kazakhstan], Foliant, Astana, Kazakhstan (in Kaz., in Russ.).

Medeuova, K. A., Sandybaeva, U. M., Nauрызbaeva, Z. Zh. and al. (2017), *Praktiki i mesta pamyati v Kazakhstane* [Practices and places of memory in Kazakhstan], L. N. Gumilyov Eurasian National University Publishing House, Astana, Kazakhstan (in Russ.).

Musabaev, T. T. and Imanzhanova, K. K. (2019), "Sacred objects of Kazakhstan as a factor in the development of national spiritual consciousness", *Bulletin of Science and Education Development*, 23, part 1, 15-20 (in Russ.).

Sakralny Kazakhstan: Entsiklopediya. T. 1: Astana, Almaty, Akmolinskaya oblast', Almatinskaya oblast' (2017), [Sacred Kazakhstan. Vol. 1: Astana, Almaty, Akmola region, Almaty region], Arys, Almaty, Kazakhstan (in Russ.).

The Kazakhstan sacred objects of whole national importance (2017), Foliant, Astana, Kazakhstan (in Kaz., in Russ., in Eng.).

Uaisova, A., Usubaliyeva, S. D. and Rakymzhanova, S. S. (2020), "Sacred tourism in the hospitality industry of Kazakhstan", *Central Asian Economic Review*, 3, 152-164 (in Russ.).

Usubaliyeva, S. Dzh., Uaisova, A., Aitbaeva, G. D. and al. (2020), "Assessment of the potential of sacred tourism in Kazakhstan", *Al-Farabi Kazakh National University Journal of Geography and Environmental Management*, 3 (58), 34-44 (in Russ.).

DOI: <https://doi.org/10.26577/JGEM.2020.v58.i3.04>

Zabiyako, A. P. (2010), "Sacred", *Novaya filosofskaya entsiklopediya: V 4 t. T. 3* [New philosophical encyclopedia: In 4 vol. Vol. 3] [Online], available at: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH014eb75cb66ca9ba266dbd4e> (Accessed 19 April 2024) (in Russ.).

Zavgorodniy, Yu. Yu (2011), "Sacred geography and the phenomenon of pilgrimage: secret or obvious (a view from the post-Soviet periphery)", *Mistiko-ezotericheskie dvizheniya v teorii i praktike. "Taynoe i yavnoe": mnogoobrazie reprezentatsiy ezoterizma i mistitsizma* [Mystical-esoteric movements in theory and practice. "The secret and obvious": diversity of representations of esotericism and mysticism], Publishing House of the Russian Christian Humanitarian Academy, St. Petersburg, Russia, 26-46 (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: авторы не имеют конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the authors have no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРАХ:

Омаркожаева Асем Нурбергеновна, кандидат экономических наук, доцент кафедры «Туризм и сервис», Казахский университет технологии и бизнеса им. К. Кулажанова, ул. Кайым Мухамедханова, д. 37а, г. Астана, Z05T5P3, Республика Казахстан; asya_7510@mail.ru

Ярдякова Ирина Владимировна, кандидат экономических наук, доцент кафедры «Туризм и сервис», Казахский университет технологии и бизнеса им. К. Кулажанова, ул. Кайым Мухамедханова, д. 37а, г. Астана, Z05T5P3, Республика Казахстан; yard_ira@mail.ru

Жунусова Алия Анархановна, PhD, доктор по профилю, заведующая кафедрой «Туризм и сервис», Казахский университет технологии и бизнеса им. К. Кулажанова, ул. Кайым

Мухамедханова, д. 37а, г. Астана, Z05T5P3, Республика Казахстан; aliya.zhunusova1983@mail.ru

ABOUT THE AUTHORS:

Asem N. Omarkozhayeva, PhD, Associate Professor of the Department of Tourism and Service, K. Kulazhanov Kazakh University of Technology and Business, 37a Kayym Mukhamedkhanov St., Astana, Z05T5P3, Republic of Kazakhstan; asya_7510@mail.ru

Irina V. Yardyakova, PhD, Associate Professor of the Department of Tourism and Service, K. Kulazhanov Kazakh University of Technology and Business, 37a Kayym Mukhamedkhanov St., Astana, Z05T5P3, Republic of Kazakhstan; yard_ira@mail.ru

Aliya A. Zhunusova, PhD, Head of the Department of Tourism and Service, K. Kulazhanov Kazakh University of Technology and Business, 37a Kayym Mukhamedkhanov St., Astana, Z05T5P3, Republic of Kazakhstan; aliya.zhunusova1983@mail.ru

РАЗНОЕ: СООБЩЕНИЯ, ДИСКУССИИ, РЕЦЕНЗИИ
MISCELLANEOUS: MESSAGES, DISCUSSIONS, REVIEWS

УДК 167.7

DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-1-1

Ильин А. А.

**Значение эволюционных концепций в биологии
для формирования эволюционно-экологического мышления**

Институт философии РАН,
ул. Гончарная, д. 12, стр. 1., г. Москва, 109240, Россия; toronar@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена философскому анализу теоретико-методологических оснований эволюционно-экологического мышления. Концептуальная разработка такого мышления является важнейшим направлением развития современной науки о живом. Но в основаниях эволюционно-экологической трактовки различных областей биологии явным образом обнаруживаются противоречия между собственно эволюционным и экологическим подходами. Такая ситуация связана с тем, что экологический подход представляет человека как активный фактор эволюции окружающей его среды и, в то же время, предполагает его собственную природную неизменность, то есть рассматривает его как вершину эволюции. Автор предпринимает попытку выявить принципы эволюционных теорий и концепций, на которые опирается процесс формирования эволюционно-экологического мышления. В этой связи автор обращается к таким направлениям эволюционизма, как классический дарвинизм, синтетическая теория эволюции, номогенез, автогенез, ортогенез, катастрофизм, неоламаркизм, теория аутопоэзиса, взаимопомощь и симбиоз в эволюции. Делается вывод о том, что для формирования эффективного эволюционно-экологического мышления недостаточно опираться только на противостоящие друг другу биологические концепции эволюционизма, необходимо философское осмысление культурно-исторического статуса человека в мире.

Ключевые слова: эволюционизм; коэволюция; эволюционно-экологическое мышление; номогенез; неоламаркизм; дарвинизм; синтетическая теория эволюции; естественный отбор

Для цитирования: Ильин А. А. Значение эволюционных концепций в биологии для формирования эволюционно-экологического мышления // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2024. Т. 10. № 2. С. 127-133. DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-1-2

A. A. Ilyin

The Significance of Evolutionary Concepts in Biology for the Formation of Evolutionary and Ecological Thinking

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences,
12/1 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russian Federation; toronar@yandex.ru

Abstract. This article is devoted to the philosophical analysis of the theoretical and methodological foundations of evolutionary and ecological thinking. The conceptual development of such thinking is a crucial direction in the advancement of modern life sciences. However, within the foundations of evolutionary and ecological interpretation across various biological fields, contradictions between evolutionary and ecological approaches are explicitly evident. This situation arises because the ecological approach views humans as an active factor in the evolution of their environment while simultaneously assuming their natural immutability, i.e., considering them the pinnacle of evolution. The author attempts to identify the principles for selecting evolutionary theories and concepts that underpin the formation of evolutionary and ecological thinking. In this context, the author addresses various branches of evolutionism, such as classical Darwinism, the synthetic theory of evolution, nomogenesis, autogenesis, orthogenesis, catastrophism, neo-Lamarckism, Autopoietic Theory, mutual aid, and symbiosis in evolution. The conclusion is drawn that effective evolutionary and ecological thinking cannot rely solely on the biological characteristics of evolutionism but requires a philosophical understanding of the cultural and historical status of humans in the world.

Keywords: evolutionism; coevolution; evolutionary and ecological thinking; nomogenesis; neo-Lamarckism; Darwinism; synthetic theory of evolution; natural selection

For citation: Ilyin A. A. (2024), "The Significance of Evolutionary Concepts in Biology for the Formation of Evolutionary and Ecological Thinking", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 10 (2), 127-133, DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-1-1

Современный мир настолько быстро меняется, что человек не успевает приспособиться и стабилизировать его, он вынужден искать временные точки стабилизации. Особое значение в этом процессе приобретает эволюционно-экологическое мышление, которое позволяет человеку, с одной стороны, осознать изменчивость как данность этого мира, как принципиальную характеристику сферы обитания, а с другой, заставляет его задуматься над историческими способами объяснения самого принципа развития. Действительно, в основе современного эволюционно-экологического мышления лежат теоретические принципы эволюционизма и экологии. Но для стабилизации современности не всегда бывает достаточно научных теорий. Необходимы

актуальные в современных условиях философские концепции развития, изменчивости, взаимодействия с окружающей средой, заставляющие человека задуматься о том, почему ни одна научная теория эволюции не может дать гарантии полной стабилизации нашего меняющегося мира (Карпинская, Лисеев, Огурцов, 1995; Князева, Курдюмов, 1998; Кунин, 2014; Чайковский 2018; Жуков, 2020; Стоцкая, Яковлева, 2021; Смирнов, 2021; Герасимова, 2022; Овчаров, 2023 и др.).

Именно с помощью философии эволюционно-экологическое мышление, формировавшееся на основе концепций биологической эволюции, способно стать базисом для постижения механизмов поступательного движения в развитии общества,

информационных явлений, культуры. Следует подчеркнуть, что подобная парадигма предполагает возможность нелинейного мышления, позволяющего обратиться к истории формирования различных теорий эволюции как к источникам идей для эволюционно-экологического мышления. Важна совместимость этих концепций с законами и задачами экологии, чтобы составляющие эволюционно-экологического мышления были сбалансированы между собой. Так, современная исследовательница «экологического эволюционизма» Е.Н. Князева предлагает переформулировать «известный тезис Ф.Г. Добржанского, что «ничто в биологии не имеет смысла кроме как в свете эволюции» ... следующим образом: «Ничто в науке не имеет смысла кроме как в свете эволюции»» (Князева, 2013: 1532). Особенно интересны в нашем контексте теории, применимые к макроэволюционным процессам, ведь сторонников эволюционно-экологического подхода интересует прежде всего общество и природа как нечто целое, а не их структурные элементы различных уровней организации.

Зададимся вопросом, какие именно теории эволюции в биологии могут стать базисом эволюционно-экологического мышления? Центральное положение в эволюционизме занимает учение Ч. Дарвина (а также А. Уоллеса) – теория естественного отбора. Можно сказать, что с дарвинизма началось формирование эволюционного стиля мышления. Пожалуй, «Происхождение видов путем естественного отбора» – одна из книг, в наибольшей степени изменивших мышление людей. Начиная с XIX века и до нашего времени позитивную роль в становлении эволюционно-экологического мышления играли активные дискуссии вокруг дарвинизма (в том числе с участием таких отечественных мыслителей, как Н.Н. Страхов и К.А. Тимирязев). Во времена создания теории Дарвина было ясно, что наследственность и изменчивость играют ключевую роль в эволюционном процессе, но вот за счет чего происходит сохранение и передача признаков по

наследственности, было непонятно. Следовательно, сторонники дарвинизма испытывали затруднения с тем, чтобы отвечать на популярные возражения критиков.

В процессе этих споров возникает синтетическая теория эволюции (СТЭ), зачастую называемая неodarвинизмом (признанное в научных кругах направление эволюционной теории в XX веке). Для раскрытия механизмов эволюции в СТЭ используются современные достижения генетики, экологии, эмбриологии, физиологии и других областей биологической науки. Именно СТЭ обладает богатой доказательной, эмпирической базой, что делает ее наиболее эффективным направлением для формирования современного эволюционно-экологического мышления. Большую роль в формировании СТЭ сыграли такие биологи и экологи, как Дж. Холдейн, С.С. Четвериков, Ф.Г. Добржанский, Э. Майр, И.И. Шмальгаузен, Н.В. Тимофеев-Ресовский, Р. Доукинз.

Сегодня для нас уже очевидно, что для формирования эволюционно-экологического мышления эволюционные теории должны отличаться не только достоверностью, но и широтой. А это значит, что классический дарвинизм и СТЭ должны быть дополнены альтернативными концепциями. В данном случае имеется в виду совокупность нескольких направлений эволюционного учения, называемая *неоламаркизмом*. Возникло это направление с первой полноценной эволюционной теории – учения о градации Ж.-Б. Ламарка. Основные признаки неоламаркизма таковы: эволюция считается направленным процессом; признается или даже иногда радикально отрицается значимость естественного отбора; выделяются разные движущие силы эволюционного процесса, альтернативные естественному отбору. Можно сказать, что экологический характер имеет идея наследования приобретенных признаков. Особенно эта идея была популярна на ранних этапах развития эволюционизма, когда ее значение так или иначе оценили практически все ученые того времени (Жуков, 2020).

Можно также выделить несколько частично пересекающихся направлений неоламаркизма – автогенез, ортогенез, номогенез. Они обладают характерными чертами. Автогенез объясняет эволюцию организмов только внутренними причинами, изначальной «встроенной» способностью к саморазвитию. Более радикален подход А. Лима-де-Фариа, который объясняет эволюцию влиянием закономерностей неживой природы без участия естественного отбора. Отбор «не может быть “механизмом эволюции”, так как он не является “материальным компонентом Вселенной”» (Лима-де-Фариа, 1991: 23). «Отбор нельзя измерить в строго определенных единицах, таких как, например, миллиметры, его нельзя налить в какой-нибудь сосуд или взвесить на весах, как кислород или медь» (Лима-де-Фариа, 1991: 10); «Теории эволюции никогда не существовало» (Лима-де-Фариа, 1991: 21). Ход мыслей интересный, но нужно отметить, что эволюция – слишком сложный процесс, и попытка объяснить ее действие исключительно закономерностями физического и химического уровня выглядит слишком большим упрощением. Эволюционно-экологическое мышление, напротив, пытается двигаться в сторону большей сложности, что требует философского осмысления. Ортогенез понимает эволюцию как процесс, независимый от естественного отбора. Это направление апеллирует к особенностям внутреннего устройства организма. К сторонникам ортогенеза относят, например, Т. Эймера, Н.И. Вавилова (и его теорию гомологических рядов, под которыми понимаются параллельные ряды в эволюционной изменчивости у разных таксонов живых организмов) (Вавилов, 1987). Подобные тенденции могут проявляться и в эволюции на более высоком уровне. Нахождение таких тенденций может стать одной из задач эволюционно-экологического мышления. Нейтрализм – это теория нейтральной эволюции; в ее основании лежит идея мутаций, которые прямо сейчас практически никак

не проявляются, но передаются по наследству и могут «выстрелить», как «чеховское ружье» в будущем. К нейтрализму можно отнести труды таких исследователей, как Мотоо Кимура, Дж. Кинг, Т. Джукс.

Во второй половине XX века неоламаркизм в качестве направления эволюционизма сохранил актуальность в микробиологии (Жуков, 2020). У бактерий наследование приобретенных признаков действительно возможно, в результате взаимодействия их геномов с вирусами и фагами, что не противоречит значимости естественного отбора. Еще одно направление поисков современного неоламаркизма – эпигенетическое наследование. Это явление относится к факторам, определяющим относительную активность разных генов, степень их участия в биосинтезе белка и, следовательно, влияния их на характеристики организма. Эпигенетические признаки также могут быть приобретенными под влиянием окружающей среды (Жуков, 2020).

Таким образом, ламаркизм и неоламаркизм, хоть и сильно уступают в современной доказательности СТЭ, могут считаться вариантом эволюционно-экологического мышления. Их необходимо учитывать при философском осмыслении экологического эволюционизма. Наследование приобретенных признаков – механизм, которым окружающая среда могла бы напрямую воздействовать на эволюционные процессы. Авторитет ламаркизма в XX веке ощутимо уменьшился, в частности, под влиянием известных опытов Вейсмана и феномена «лысенковщины», но при этом некоторые современные исследования показывают, что механизмы, укладывающиеся в концепцию ламаркизма, вполне могут работать, например, у микроорганизмов параллельно с естественным отбором (Кунин, 2014).

Еще одной концепцией эволюции является номогенез, согласно которому наследственная изменчивость организмов имеет внутренний закономерный характер (Берг, 1977). Номогенез альтернативен дар-

винизму, а значит, его необходимо учитывать в процессе осмысления принципов эволюционно-экологического мышления. Эволюция в номогенезе понимается как направленный процесс. Главные представители номогенеза – Л.С. Берг, А.А. Любищев, С.В. Мейен, Ю.В. Чайковский – уверены в важности эволюционного учения для развития экологии как науки. Как замечает Ю.В. Чайковский: «Для спасения природы (включая людей) надо знать законы ее развития, независимо от того, идет ли развитие автономно или по высшей воле» (Чайковский, 2018).

Чем сложнее эволюционирующая система, тем более непредсказуемым может быть этот процесс. В таком направлении эволюционного учения, как теория катастроф, непредсказуемые, случайные факторы играют более важную роль, чем естественный отбор или направленность развития. Началась теория катастроф с идеей палеонтолога Ж. Кювье о том, как живые организмы сменяли друг друга в результате катастрофических вымираний. Случайные факторы эволюции находятся также в центре внимания мутационной гипотезы Г. де Фриза, сальтационизма и макромутационизма. Перефразируя знаменитую цитату Эйнштейна, в подобных гипотезах Бог играет в эволюционные кости непрерывно. Согласно современным представлениям, роль случайности в эволюционном процессе возрастает в экстремальных условиях, когда выживает небольшая доля представителей популяции, и частота проявления редких генов в ней может резко возрасти в результате действия экологических факторов окружающей среды. «В реальном процессе эволюции (почти) все линии спуска проходят через несколько “бутылочных горлышек”, где доминирующей силой эволюции становится случайный дрейф; отсюда следует неизбежный и большой вклад случайности в эволюцию всех живых организмов» (Кунин, 2014: 446-447). Эффект «бутылочного горлышка» – яркий и значимый пример взаимодействия эволюцион-

ных и экологических механизмов в природе, то есть, собственно, пример эволюционно-экологического мышления.

В современном эволюционном учении считается, что процессы взаимопомощи сыграли в эволюции большую роль, чем борьба за существование. Например, симбиотическое происхождение имели эукариоты. Внутри крупной бактерии «хозяйина» приспособились жить бактерии поменьше, один вид, способный к фотосинтезу (будущие хлоропласты), другой вид, способный к кислородному дыханию (будущие митохондрии). Эта трактовка эволюционных процессов выражена в концепции аутопоэзиса, под которым понимается самовоспроизведение, самопостроение, репликация живых организмов, в том числе человека. Эта концепция разворачивается в работах таких эволюционистов, как У. Матурана, Ф. Варела (Varela, Maturana, 1980), Ю.В. Чайковский (Чайковский, 2018). Обратим внимание также на известную концепцию творческой эволюции А. Бергсона. Это одновременно и одно из оснований, и отличный пример эволюционно-экологического мышления. Эволюция в этой концепции – проявление жизненной силы. Свойственное природе стремление создавать новые, неповторимые, уникальные формы – основная движущая сила эволюции (Бергсон, 2001).

Будет ли человек менять себя в современном мире? Эта философская проблема требует вернуться к различным вариантам описания эволюционных процессов, чтобы выбрать именно тот, который позволит человеку выбрать путь дальнейшего развития. Эволюционно-экологическое мышление – это фактически возвращение человека к самому себе, переосмысление своего места в мире, признание себя биосоциальным существом. Возвращение к истории биологии позволяет нам сегодня переосмыслить путь человека к осознанию себя как антропоса, понять в каких исторических условиях формировались биологические концепции.

Литература

Varela, F., Maturana, H. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Boston: Reidel, 1980. 141 p.

Берг, Л.С. Номогенез, или Эволюция на основе закономерностей // Берг, Л.С. Труды по теории эволюции. 1922–1930. Л.: Наука, 1977. С. 94-310.

Бергсон, А. Творческая эволюция / пер. с фр. В. Флеровой; вступ. ст. И. Блауберг. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. 384 с.

Вавилов, Н.И. Закон гомологических рядов в наследственной изменчивости. Л.: Наука, 1987. 264 с.

Герасимова, И.А. Перспектива общенаучной картины мира: коллизии и тенденции // Эпистемология и философия науки. 2022. Т. 59. № 3. С. 6-18.

Жуков, Б.Б. Дарвинизм в XXI веке. М.: АСТ, CORPUS, 2020. 720 с.

Карпинская, Р.С., Лисеев, И.К., Огурцов, А.П. Философия природы: коэволюционная стратегия. М.: Интерпракс, 1995. 352 с.

Князева, Е.Н. Эволюционное мышление в науке и философии // Философия и культура. 2013. № 11. С. 1532-1542.

Князева, Е.Н., Курдюмов, С.П. Принципы коэволюции сложных систем и социальное управление // Синергетика и социальное управление. М.: РАГС, 1998. С. 8-18.

Кунин, Е.В. Логика случая. О природе и происхождении биологической эволюции / пер. с англ. М.: Центрполиграф, 2014. 527 с.

Лима-де-Фариа, А. Эволюция без отбора: Автоэволюция формы и функции / пер. с англ. Е.Б. Кофмана, Н.О. Фоминой; под ред. Л.И. Корочкина. М.: Мир, 1991. 455 с.

Овчаров, Д.А. Идеи генно-культурной эволюции в философии XX века: историко-философский аналитический обзор // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2023. № 1 (45). С. 79-88. DOI: 10.25688/2078-9238.2023.45.1.6

Смирнов, С.В. Сущностные аспекты и природосберегающий потенциал социально-экологических и философских концепций // Общество: философия, история, культура. 2021. № 6. С. 24-28.

Стоцкая, Т.Г., Яковлева, Е.В. Философия коэволюции // Вестник Самарского государственного технического университета. Серия: Философия. 2021. Т. 3. № 1. С. 84-90.

Чайковский, Ю.В. Автопоэз. Опыт пособия тем, кто хочет понять эволюцию живого. М.: Товарищество научных изданий КМК, 2018. 560 с.

References

Berg, L. S (1977), “Nomogenesis, or Evolution based on patterns”, *Trudy po teorii evolyutsii. 1922–1930* [Works on the theory of evolution. 1922–1930], Nauka, Leningrad, USSR, 94-310 (in Russ.).

Bergson, H. (2001), *Tvorcheskaya evolyutsiya* [Creative evolution], Transl. by Flerova, V., TERRA-Knizhny klub, Moscow, Russia (in Russ.).

Chaykovsky, Yu. V. (2018), *Avtopoez. Opyt posobiya tem, kto khochet ponyat evolyutsiyu zhivogo* [Autopoiesis. The experience of helping those who want to understand the evolution of living things], Association of Scientific Publications KMK, Moscow, Russia (in Russ.).

Gerassimova, I. A. (2022), “A perspective of the general scientific picture of the world: collisions and trends”, *Epistemology & Philosophy of Science*, 59 (3), 6-18, DOI: <https://doi.org/10.5840/eps202259335>

Karpinskaya, R. S., Liseev, I. K. and Ogurtsov, A. P. (1995), *Filosofiya prirody: koevolyutsionnaya strategiya* [Philosophy of nature: co-evolutionary strategy], Interpraks, Moscow, Russia (in Russ.).

Knyazeva, E. N. (2013), “Evolutionary thinking in science and philosophy”, *Philosophy and culture*, 11, 1532-1542 (in Russ.).

Knyazeva, E. N. and Kurdyumov, S. P. (1998), “Principles of co-evolution of complex systems and social management”, *Sinergetika i sotsialnoye upravleniye* [Synergetics and social management], Publishing house of the Russian Academy of Civil Service, Moscow, Russia, 8-18 (in Russ.).

Kunin, E. V (2014), *Logika sluchaya. O prirode i proiskhozhdenii biologicheskoy evolyutsii* [Logic of the case. On the nature and origin of biological evolution], Tsentrpoligraf, Moscow, Russia (in Russ.).

Lima-de-Faria, A. (1991), *Evolyuksiya bez otbora: Avtoevolyutsiya formy i funktsii* [Evolution without Selection: Form and Function by Autoevolution], Transl. by Kofman, E. B. and Fomina, N. O., in Korochkin, L. I. (ed.), Mir, Moscow, Russia (in Russ.).

Ovcharov, D. A. (2023). “Ideas of genetic and cultural evolution in the philosophy of the XX

century: historical and philosophical analytical review” *The Academic Journal of Moscow City University, Series “Philosophic Sciences”*, 1, 79-88. DOI: <https://doi.org/10.25688/2078-9238.2023.45.1.6>

Smirnov, S. V. (2021), “Essential aspects and environmental potential of socio-ecological and philosophical concepts”, *Society: Philosophy, History, Culture*, 6, 24-28 (in Russ.).

Stotskaya, T. G. and Yakovleva, E. A. (2021), “Philosophy of coevolution”, *Bulletin of Samara State Technical University. Series Philosophy*, 3 (1), 84-90 (in Russ.).

Varela, F. and Maturana, H. (1980), *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Reidel, Boston, USA.

Vavilov, N. I. (1987), *Zakon gomologicheskikh ryadov v nasledstvennoy izmenchivosti* [The law of homological series in hereditary variability], Nauka, Leningrad, USSR (in Russ.).

Zhukov, B. B. (2020), *Darvinizm v XXI veke*

[Darwinism in the 21st century], AST, CORPUS, Moscow, Russia (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Ильин Александр Александрович, аспирант сектора философии естественных наук, Институт философии РАН, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, 109240, Российская Федерация; toronar@yandex.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Alexander A. Ilyin, Postgraduate Student, Sector of Philosophy of Natural Sciences, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russian Federation; toronar@yandex.ru

УДК 130.2

DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-1-2

Селюков С. А.

**Трансформации «традиционной повседневности»
в парадигме современной трансгрессивной культуры**

Белгородский государственный национальный исследовательский университет,
ул. Победы, 85, г. Белгород, 308015, Россия; SelyukovSA@yandex.ru

Аннотация. Одним из максимально выраженных специфических параметров современной социокультурной ситуации выступает ее трансгрессивный характер. Хотя исследование культурной трансгрессии имеет долгую и плодотворную историю (включая работы таких признанных авторитетов, как Гегель, Батай, Фуко и др.), в новых исторических реалиях этот вопрос обретает и новые смысловые разрешения – например, в сфере исследования повседневности, поскольку сегодняшняя повседневность сама по себе демонстрирует выраженную трансгрессивность. Проблемой современного исследования трансгрессивных практик повседневной жизни является недостаточная разработанность концептуально-теоретического и эмпирического инструментария таких исследований. Мы предлагаем рассматривать трансгрессии повседневности на двух взаимосвязанных уровнях: прагматическом и метафизическом.

Ключевые слова: трансгрессия; трансгрессивные трансформации; трансгрессивное искусство; трансгрессивная культура; повседневность

Для цитирования: Селюков С.А.: Трансформации «традиционной повседневности» в парадигме современной трансгрессивной культуры // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2024. Т. 10. № 2. С. 134-144. DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-1-2

S. A. Selyukov

**Transformations of ‘traditional everyday life’ in the paradigm
of modern transgressive culture**

Belgorod State National Research University,
85 Pobedy St., Belgorod, 308015, Russia; SelyukovSA@yandex.ru

Abstract. One of the most apparent specific parameters of the modern socio-cultural situation is its obvious transgressive nature. In modern humanitarian science, within the framework of the concept of "transgression" it is customary to mean the objectively existing desire of individuals, human communities and society to overcome certain norms, values and attitudes that have been once established and institutionalized and had time to become traditional. There are whole spheres of human activity whose existence, and especially their development, is simply impossible without a high degree of transgression. First of all, they include science and the arts. Although the study of cultural transgression has a long and fruitful history (including the work of such recognized authorities as Hegel, Bataille, Foucault, etc.), in the new historical realities, the problem also acquires new semantic solutions. First of all, we attribute

to such innovations the acutely actualized problem of the "points of intersection" of transgressive culture and human everyday life. Such "intersections" provide many examples of a positive impact on our lives. However, the concomitant negative potential is very high here and over time it turns out to be an increasingly obvious factor of modernity.

Keywords: transgression; transgressive transformations; transgressive art; transgressive culture; everyday life

For citation: Selyukov S. A. (2024), "Transformations of 'traditional everyday life' in the paradigm of modern transgressive culture", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 10 (2), 134-144. DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-1-2

Сегодня мы живем в условиях стремительно меняющейся, в сравнении с прежними историческими эпохами, социокультурной ситуации. Многочисленные и многоуровневые трансформации, волнами «накрывающие» современное общество, буквально на наших глазах создают совершенно новый тип культурного пространства; эта его разновидность оказывается во многом настолько инновационной, что пока еще преждевременно было бы говорить о ее окончательной институционализации и «доступности» для теоретического осмысления. Это не значит, однако, что мы не должны пытаться в той или иной мере концептуализировать очевидно присутствующие в современной реальности социокультурные феномены, их практические проявления и возможные последствия. К подобным феноменам относятся, например, выраженные трансгрессивные процессы как в современном культурном развитии общества, так и в повседневной жизни каждого человека; не случайно сегодня исследователями вводится понятие «кризисной повседневности» (Лежнина, 2016: 65-87).

Культурологически ориентированные исследования феномена повседневности берут начало в первой половине XX в. с работ М. Блока и Л. Февра (школа «Анналов»), Ф. Броделя, позднее – Й. Хейзинги. «Оценка повседневности происходила в границах господствующих парадигм» (Вербина, Туркина, 2023: 14-15); сегодня существуют различные подходы к ее исследованию и анализу с позиций различных гуманитарных дисциплин. Наше внимание привлек в первую очередь

трансгрессивный характер современной повседневности.

Понятие трансгрессии

Трансгрессия – термин, значение которого определяется, во-первых, латинским корнем «gress[us]» («ход, хождение, марш»), и, во-вторых, латинским же префиксом «trans» («за», «через», «по ту сторону»). Термин, соответственно, относят к сфере феноменов, имеющих выраженный «переходный» характер. Часто подчеркивается экзистенциальный характер трансгрессии в связи с ее сопоставленностью с фундаментальными категориями человеческой жизни – вплоть до (в пределе) таких категорий как «жизнь/смерть»: «Можно вести речь о том, что полнота существования человеческого общества, а вернее, каждого человека в отдельности, этим феноменом [феноменом трансгрессии. – С.С.] объясняется, и одной из основных тем философии трансгрессии является конечность человеческой жизни, ее ограниченность, «скованность» правилами и запретами – морального, социального, культурного характера. <...> Иначе говоря, она является своего рода манифестацией человеческого несогласия с пределами и запретами» (Большакова, 2021: 49).

Особое значение здесь обретает именно подразумеваемая способность агента или субъекта трансгрессивной активности, в некотором смысле, преодолеть привычную и традиционную для него сферу бытования. «Этот обжитой и привычный отрезок истории лишь длит и множит уже известное; в

этом контексте трансгрессия – это невозможный (если оставаться в данной системе отсчета) выход за его пределы, прорыв того, кто принадлежит наличному, вовне его» (Грицанов, Можейко, 2003: 1118). В процессе такого преодоления субъект, приблизившись к ограничивающим пределам и достигая определенных сфер, прежде представлявшихся ему и для него «запредельными», должен включить их в собственный жизненный опыт. Трансгрессия может приводить к принятию и распространению альтернативных ценностно-нормативных систем, идущих вразрез с существующим порядком, охраняемым сетью организаций и институтов, включая государственные органы и церкви (Paleczny, Sławik, 2016: 233).

Первоначально данный термин использовался главным образом в психологии, подразумевая естественную, присущую индивидуальной психике от природы склонность к преодолению барьеров и вызовов со стороны окружающей среды, к расширению границ собственного существования – знаний, умений, представлений, круга общения и т. п. Постепенно расширяются также и границы употребления самого термина. Он все чаще используется в работах культурологов, антропологов и других исследователей гуманитарного спектра. В то же время в подобных исследованиях сохраняется зачастую и определенный психологический уклон. Ведь для трансгрессивного (трансграничного) перехода субъекту необходимо соответствующим образом трансформировать собственное восприятие, привычные установки и убеждения, картину мира и пр. Таким образом, процесс трансгрессии оказывается, как правило, достаточно сложным и стрессогенным как для него самого, так и для его окружения. Эти риски возрастают еще более, когда трансгрессивные процессы затрагивают большие группы людей или даже целые культуры и/или сообщества.

Понятие «трансгрессия» имеет также и выраженный философский аспект. Его использовал в своих работах Г.В.Ф. Гегель в рамках критики метафизики И. Канта. Если Кант рассматривает конечное и бесконечное,

наличное «посюстороннее» и трансцендентное как две абсолютно противостоящие друг другу формы бытия, то Гегель пытается «снять» это противоречие путем артикуляции существования движущейся (не установленной навечно и не остающейся неизменной) «границы» между этими двумя формами существования мира: «бесконечное лишь положено *над* конечным, *отделяется* от него и именно этим конечное отделяется от бесконечного [курсив автора. – С.С.]» (Гегель, 2005: 121–122).

Гегель также напрямую связывает понятие «трансгрессия» с еще одним понятием – «суверенности» индивида, отражающим способность самостоятельно управлять своей жизнью и справляться с ее вызовами; это важный элемент гегелевской так называемой «диалектики господства и рабства». В этом смысле гегелевская «суверенность» противостоит понятию «конформности», адаптивным и конвенционалистским стратегиям, направленным на выживание за счет приспособления к традиционным нормам и требованиям социума, даже к наиболее «неудобным» для индивида. Гегелевский (изначально) философский термин «трансгрессия» становится одним из фундаментальных для постмодернистской философии. Его активно развивают в своих работах Ж. Батай, М. Фуко, Ж. Делёз, Ф. Гваттари. При этом одной из основных граней рассмотрения у постмодернистских авторов часто выступает проблема человеческой сексуальности и эротизма.

Так, Батай рассматривает феномен трансгрессии в рамках своей критики концепции «священного» Э. Дюркгейма. Дюркгейм переносит центр рассмотрения соотношения понятий «священное – мирское» в область социального взаимодействия: священное в его концепции предстает как сила, объединяющая общество на начальных этапах его развития – в форме, например, религиозных празднеств и ритуалов, которые одновременно и задают нормативно-регуляторные рамки существования того или иного человеческого сообщества. Акцентируя рациональное, конструктивное зерно в понимании

«священного», Дюркгейм призывал противопоставить размыванию его границ новое осмысление функций священного в современном обществе. Батай – в частности в таких работах, как «Эротизм», – признавая некоторый смысл в таких утверждениях, относит подобную объединяющую, нормотворческую сторону «священного» к практикам «правой руки», постулируя в то же время наличие также и противоположенных практик, практик «левой руки», связанных как раз с неизбежной трансгрессией. А значит, и со столь же неизбежным стремлением людей – будь то отдельных их категорий или конкретных социальных групп – к отрицанию, отторжению и преодолению «праворучных» норм и установлений (Lawlor, Nale, 2014: 509). Батай видит в трансгрессии не только врожденную человеческую склонность, но и феномен, предоставляющий современному человеку возможность «праздника» – этот постулат сопоставим с концепцией М.М. Бахтина о «карнавальности», характерной для культуры на некоторых этапах ее развития. Также Батай аргументирует необходимость совершенствования языка в целях большего его соответствия современной трансгрессивной (в первую очередь в связи с ее секулярным, то есть внерелигиозным характером) социокультурной ситуации.

Если Дюркгейм и Батай переносят в социальную сферу пару понятий «священное» и «трансгрессия», то М. Фуко, в свою очередь, «переносит батаевское понятие трансгрессии из социального контекста в философский и радикализирует эту идею» (Зенкин, 2019: 51). В работе «Предисловие к трансгрессии» (1963 г.), опубликованной вскоре после смерти Батая, Фуко, как и Батай, заявляет о необходимости приближения языка к современным трансгрессивным реалиям, в том числе, например, в сфере сексуальности: «еще только предстоит – почти полностью – родиться тому языку, где трансгрессия найдет свое пространство и свое озабоченное бытие» (Цит по: Грицанов, Можейко, 2003: 1119).

Сегодня трансгрессию рассматривают в самых различных аспектах и контекстах; в

частности, ее проявления типологизируют как феномены трех сфер – интеллектуальной, аксионормативной (ценностно-нормативной) и поведенческой (Palczy, Sławik, 2016: 231).

Трансгрессивная культура. Трансгрессивное искусство

Трансгрессия может «посягать» на существующую систему ценностей и норм, зачастую подвергая сомнению и оспаривая один из ее элементов. Она также может принимать форму открытого бунта против всех принятых и аксиологически установленных правил социокультурного порядка (Palczy, Sławik, 2016: 233). В то же время существуют такие области человеческой жизни, которые буквально немислимы без масштабно выраженного трансгрессивного действия, притом постоянно продолжающегося и повторяющегося – иначе сами эти области просто прекратят свое развитие. К таким сферам, безусловно, относится наука и базирующееся на научном развитии совершенствование технологий. В этом контексте особенно уместно говорить об *интеллектуальной трансгрессии*: «В интеллектуальном смысле трансгрессия приводит к поиску неизвестных явлений, их открытию и изучению, к созданию новых теорий, описательных моделей и попыток объяснить реальность. Можно сказать, что любая познавательная деятельность, особенно научного характера, требует выхода за границы знания и, следовательно, трансгрессивна по своей природе. Любая новая идея, опровергающая существующую совокупность знаний, по сути, является трансгрессивной...» (Palczy, Sławik, 2016: 231).

В отличие от науки, искусство не определяется в такой степени трансгрессивными тенденциями. Хотя во многом оно и подчиняется им, и следует, все же диахроническая оптика демонстрирует очень долгий, многовековой (и даже многотысячелетний) процесс в основном весьма медленных и не особо глубоких трансформаций – процесс, в рамках которого трансгрессивные элементы органично сочетались с элементами традиционными, притом последние большей частью

оставались доминирующими. Такое положение во многом сохраняется и в античном искусстве (по многим параметрам базирующемся – во всяком случае в сравнении с современным искусством и принятыми в нем сегодня стандартами и приоритетами – на развитии и адаптации уже существовавших азиатских или более локальных европейских региональных культурных традиций), и в средневековом.

Пожалуй, одним из наиболее заметных периодов нарушения этой устойчивой тенденции выступает Ренессанс. С одной стороны, вся его идеология ориентирована на «возрождение», на реактуализацию традиций, на сей раз – античных. С другой же стороны, эта реактуализация никогда не происходила «в чистом виде»: ренессансное искусство не «равно» античному; «возвращая» античные культурные нормы и идеалы, оно их трансформирует сообразно изменившимся историческим условиям. То же можно сказать об еще одном «возрождении» классического античного наследия, уже в период европейского классицизма. И все же требование новизны, авторской индивидуальности и уникальности еще не становится самоудовлетворяющим требованием ни для ренессансных, ни для классицистских участников процесса развития искусства (самих авторов и их массовой аудитории). Но они набирают силу, хотя и постепенно, что находит свое отражение в первую очередь в ускорившейся замене одних актуальных стилей и направлений в искусстве другими (готика, барокко, рококо, романтизм, ампи́р, классицизм и т. п.).

Однако со временем ускорению подвергается, если можно так выразиться, и само это ускорение, что привело в итоге к настоящему «взрыву» в авангардном искусстве начала XX века. Художественный авангард стал явлением, массово репрезентирующим трансгрессивный тренд в искусстве и переход к этому тренду доминирующей роли в художественной культуре как таковой (см., напр.: Арпентьева, 2017: 6-11).

При этом следует иметь в виду, что «авангардный» разрыв с предшествующей традицией мог зачастую включать в себя

также и инновационное преломление этих самых традиций – или, во всяком случае, отдельных из них; тот случай, когда уместно вспомнить, что «новое это хорошо забытое старое». (Однако, добавим, не только «хорошо забытое», но и изрядно модифицированное.) Вспомним, например, такой показательный пример, как роман Дж. Джойса «Улисс». Это произведение, которое едва ли не в период его публикации в 1920-х гг. уже начали называть «главным романом XX века» и которое фактически положило начало всей модернистской, а затем и постмодернистской литературе, написано «по мотивам» античной классики – а именно поэмы Гомера «Одиссея». Однако гомеровские мотивы и аллюзии оказались здесь настолько трансформированы и травестированы, что для их узнавания читательской аудитории требовалась специальная подготовка в виде пространственных комментариев к каждому эпизоду романа.

В настоящее время уже принято говорить как об «авангардном» искусстве не только о конкретных авангардных его формах и проявлениях начала и первой половины прошлого столетия, но о любом искусстве, в котором главной отличительной характеристикой выступает стремление авторов к инновационным, революционным, противостоящим традиции приемам, методам, средствам художественной выразительности; то есть именно к трансгрессии в тех или иных ее формах. Для подобных течений и феноменов художественной культуры «характерно отталкивание, а порою и отказ от ранее установившихся правил и норм, от традиций и условностей, эксперименты в области формы и стиля, поиски новых художественных приемов и средств. Эти направления большое внимание уделяют массовому искусству и формированию сознания личности» (Борев, 2012: 17).

Именно в связи с повышенной «чувствительностью» и «отзывчивостью» искусства в различных его формах (с начала XX века и по нынешнее время) к идеям трансгрессии, ломки границ и стереотипов, особенно популярно сегодня говорить о

«трансгрессивном искусстве» (см., напр.: Гомес, 2022: 43-56).

Невозможно не согласиться с утверждением, что без элемента трансгрессии искусство попросту прекратится – либо превратится в настолько застойное и «окаменевшее» явление, что окажется уже просто памятником самому себе. Безусловно, трансгрессия расширяет границы культуры и обогащает ее, внедряя новые элементы – не только практические изобретения, но и творения символического характера. Даже в своей авангардной форме, которая отвергается при первой негативной реакции социальной системы на нее, интеллектуальная, творческая трансгрессия является двигателем прогресса и культурного развития (Paleczny, Sławik, 2016: 233). В целом в исторических трансформациях культурных форм исследователи видят свидетельство «универсальной трансгрессивности мировой культуры, что дает основание для введения понятия *тотальной трансгрессии культуры* [курсив автора. – С.С.]: любое событие, любой факт, любое действие в культурной жизни общества представляют собой стремление выйти за устойчивые, “нормальные” рамки, “выскочить” за собственный предел» (Тимошевский, Савин, 2020: 104).

Однако масштабирование и ускорение этого процесса, особенно в течение последнего столетия, создают определенные – и зачастую весьма существенные – риски. Искусство осваивает темы и мотивы, ранее считавшиеся неприемлемыми в массовом восприятии.

Трансгрессивная деятельность отдельных лиц или даже целых коллективов, таких как художественные группы, тайные общества, субкультуры, религиозные, этнические или сексуальные меньшинства, террористические или анархистские группы, новые социальные движения, интерпретация ими ценностей и норм способами, отличными от традиционных и общепринятых, часто приводит не только к их собственной маргинализации, но и к снижению «культурного фона» всего общества, фактически – хотя это и может показаться парадоксальным – к культурному

регрессу. Не случайно даже названия многих трансгрессивных видов деятельности включают такие термины, как «антиискусство», «антикультура», «контркультура», «субкультура». Подвергая сомнению базовые социальные ценности и нормы, они атакуют культуру определенной группы, нарушая сплоченную структуру этой группы и угрожая ее дестабилизацией. В связи с этим естественной реакцией большинства на подобные деструктивные формы трансгрессии, имеющие выраженный антисоциальный, антирелигиозный, антинациональный или антицерковный характер, очень часто является сопротивление, отторжение (Paleczny, Sławik, 2016: 233).

Искусство никогда не представляло собой некой обособленной сферы, полностью изолированной от других областей человеческой деятельности. Оно рождается и развивается в рамках и под влиянием социокультурных практик, характерных для той или иной культуры, – и его развитие, в свою очередь, оказывает существенное воздействие на развитие самих этих практик, а значит и на жизнь общества в целом. Так, классическое античное искусство, будучи репрезентантом идей, лежащих в основе культуры и цивилизации античных Греции и Рима, само по себе выступало также и двигателем развития этих идей, их восприятия массовым сознанием, в конечном же итоге – концентратом и генератором смыслов, фундаментальных для становления европейской цивилизации *per se*. Искусство можно рассматривать и как символическое отображение концентрированного человеческого опыта, и как один из наиболее мощных инструментов трансляции этого опыта, сохранения имеющихся ценностей и норм и внедрения новых, более соответствующих «духу времени». На этом фоне острую актуальность обретает проблема изменений в повседневной жизни людей, живущих в рамках культуры, принимающей трансгрессивные формы – опять же не в последнюю очередь, под воздействием общей «трансгрессизации» искусства. Наблюдаемые сегодня изменения, если рассматривать

их в сравнении с более традиционными формами повседневности, сами по себе представляют результаты трансгрессивной активности. В этом смысле мы имеем дело, фактически, с «инсталляцией» трансгрессии из современного искусства (для которого она так характерна) в современную общественную и частную жизнь. Притом если в прежние исторические эпохи трансгрессия, хотя и играла важную роль в искусстве, а отсюда и в обществе, и в повседневной жизни людей, все же характер этой роли оставался в достаточной степени локальным, «нишевым». В основном она либо разделяла позиции со следованием традиции, ее бережным сохранением, либо (в большинстве случаев) уступала ей. Теперь же мы наблюдаем обратную картину: к трансгрессии переходит роль доминанты в художественной культуре, а вследствие этого трансгрессивность начинает определять и множественные социальные и социокультурные процессы.

Таким образом, мы можем говорить о современной повседневности как о повседневности трансгрессивной по отношению к привычным и традиционным моделям обыденной жизни людей. Особенно наглядным трансгрессивный характер повседневной жизни кажется при рассмотрении сферы семейных отношений. Ведь всем очевидно, что традиционная модель семьи – патрилинейной, многодетной и многопоколенной (бабушки и дедушки – родители – дети), базирующейся на авторитете мужчин и старших и объединенной в том числе общими религиозными установками, – в сегодняшнем мире повсеместно разрушается, сменяясь новыми формами семейных отношений. Такими, например, как эгалитарная (равенство всех членов семьи), бикарьерная (оба супруга ориентированы на профессиональную карьеру) и спонсорская (муж как «спонсор» не работающей и не занимающейся домашним хозяйством жены) (Иванова, 2015: 28).

Наряду с практически общепризнанными преимуществами (например, женское равноправие), семейно-повседневные трансгрессии несут в себе и определенные риски. Подобная «амбивалентность» последствий

сопутствует фактически любой из наблюдаемых сегодня трансгрессивных трансформаций в повседневности, будь то, например, трансгрессия повседневных поло-ролевых стандартов; в определенной мере – трансгрессия повседневных возрастных стандартов, связанная с частичным переходом авторитета, традиционно приписываемого старшим поколениям, к представителям поколений более молодых; ментальная и культурная секуляризация, в том числе и в рамках семьи. Последний процесс в некоторых своих аспектах также оказывается тесно связан с исследованиями повседневности, поскольку в современном обществе «метафизические переживания и экзистенциальные страхи [традиционно связываемые именно с религиозным опытом. – С.С.] скрываются в приватности повседневных дел, переживаний и частных разговоров, детских игр и взрослого творчества» (Адоньева, 2017: 192), а в целом «тема религии неожиданно сильно ворвалась в <...> повседневную жизнь в начале XXI века» (Локосова, 2023: 11).

В связи с трансгрессивными тенденциями, в частности в семейной сфере, в сегодняшней отечественной академической литературе часто принято говорить о повышенных рисках утраты нравственных ценностей, одним из важнейших инструментов трансляции которых веками выступала традиционная семья, в том числе российская. При этом среди традиционных ценностей называются такие, как «крепкая семья, брак, материнство, отцовство, дети, семейное воспитание, солидарность поколений и т. д.» (Елисеева, 2023: 74). Исследователи все чаще с тревогой говорят о кризисном состоянии института семьи (см., напр.: Верещагина и др., 2016: 24-28; Насырова, 2018: 348-351).

Однако это все же не единственный на сегодня подход. Исследователями отмечаются сосуществование деструктивных, кризисных факторов с эволюционными – которые сами порождаются этими кризисными моментами, «так как появление новых типов семейных отношений и ценностей, а также типов семьи возможно только в процессе

кризиса и разрушения традиционных основанной семейных отношений» (Самыгин, 2016: 82). В соответствии с этой дихотомией, в сегодняшней ситуации происходит, «с одной стороны, трансформация института семьи, его адаптация к современным экономическим и социальным условиям, с другой стороны – консервативная мобилизация и активная поддержка возврата к традиционным ценностям со стороны государства, целью которой является, прежде всего, улучшение демографической ситуации и борьба с сиротством. Важно синхронизировать два этих разнонаправленных вектора, найти общие точки соприкосновения и общий путь развития...» (Сергеева, Фомина, 2023: 167).

Возможно, при рассмотрении вероятных последствий трансгрессии повседневности именно в семейной сфере нам следует достаточно четко выделять два уровня проблемы: прагматический (демографический) и метафизический (духовно-нравственный). Действительно, демографические последствия кризиса традиционной семьи для российской демографии весьма негативны, поскольку многодетность выступала одной из ключевых ее характеристик. Соответственно, сам процесс такого разрушения сопровождается серьезными демографическими проблемами, которые вполне возможно отследить по статистическим материалам и документам. Что касается опасений подобных последствий в сфере духовно-нравственной, они – как, впрочем, и подавляющее большинство культурологических исследований современной повседневности, не имеющих пока достаточной методологической и исследовательской базы, – до сих пор основываются главным образом «на индивидуальных интуициях исследователей» (Смирнов, 2010: 12).

Часть ученых, в том числе и российских, современную трансгрессию семейных форм рассматривает как естественную в условиях множественных трансформаций всего социума и его институтов, а потому не несущую угрозу для института семьи как такового: «семья меняет свои формы, *ценностные основания* [курсив мой. – С.С.], но, по-

прежнему, остается значимой ценностью в иерархии ценностей россиян» (Верещагина и др., 2016: 25).

Дискуссия о возможных рисках трансгрессии в семейной и другой сферах повседневности будет, вероятно, продолжаться еще долго, по меньшей мере до формирования достаточно адекватного эмпирического инструментария для исследований в этой области. Определенные шаги в этом направлении уже делаются, однако и они зачастую демонстрируют определенные расхождения как в исследовательских подходах, так и, соответственно, в результатах. Приведем в качестве показательных примеров эмпирические исследования духовно-нравственной сферы россиян:

– обобщенные результаты исследований, проведенных в российских регионах с участием психологов и социологов в 2005–2015 гг. и показавшие в целом «негативное состояние морали и нравственности в современной России» (Юревич 2018: 46);

– долгосрочное исследование, проведенное в семи регионах РФ в 2003–2020 гг. и давшее, по оценке авторов, более оптимистичные результаты: «нравственное состояние российского общества улучшается, несмотря на обнаруженные в 2007–2020 гг. признаки размывания представлений о качествах-добродетелях и качествах, не относящихся к таковым, как о норме и отступлении от нормы <...> Сохранение и укрепление традиционных духовно-нравственных ценностей будут способствовать социальной адаптации горожан в новой социальной реальности» (Бессокирная и др., 2023: 6).

Негативные тенденции авторы исследований связывают с падением уровня религиозности россиян. Полагаем, что сегодня изучение как трансгрессирующей семейной сферы, так и, шире, всей повседневной жизни людей современного общества настоятельно требует подобных масштабных и лонгитюдных междисциплинарных (с привлечением социологов, психологов, культурологов) исследований, совершенствования их инструментария.

Выделение различных, хотя и взаимозависимых, уровней исследования различных сфер повседневности (условно говоря, «прагматического» и «метафизического») может, на наш взгляд, послужить еще одним шагом в направлении создания общей методологической основы для их изучения. Это относится не только к изучению семейной сферы. Взять, например, цифровизацию, которая уже так сильно изменила и продолжает менять нашу обыденную жизнь, выступая, по сути, еще одним мощным инструментом ее трансгрессии. «Прагматический» уровень исследования влияния электронных технологий на трансформации повседневной жизни представляется вполне доступным для изучения, и на эти темы имеется уже колоссальный массив исследований (облегчение и упрощение решения ежедневных задач, стоящих перед людьми, трансформация механизмов социальной коммуникации, риски для физического и психического здоровья, связанные с чрезмерным увлечением компьютером и множеством других факторов). Но влияют ли – и если влияют, то в каком направлении и насколько массово – электронные технологии на такие экзистенциальные и аксиологические характеристики человеческой повседневности, как общая удовлетворенность собственной жизнью, духовно-нравственное развитие и т. п.? «Метафизический» уровень сам по себе, безусловно, гораздо менее доступен для любых попыток формализации и стандартизации.

В то же время необходимо акцентировать именно взаимосвязь и взаимозависимость отмеченных уровней. Так, в случае семейной сферы повседневности «прагматический» демографический аспект оказывается тесно связан с «метафизическим» аксиологическим. Кризис семьи в сегодняшней России «отчетливо проявляется» в том числе и «в низкой ценности детей в семьях: в 2014 г., по данным Росстата, среднее число рожденных детей составило 1,75, что, очевидно, не обеспечивает простого воспроизводства населения. Причин у данного явления, безусловно, немало, однако нельзя отрицать определенную обусловленность низкой рождаемости

характером восприятия современным российским обществом семьи и семейных ценностей...» (Гурджиян, 2016: 41). Именно «на стыке» двух уровней – например, в сфере социологического, культурологического, психологического исследования изменений ценностных установок в конкретных стратах общества, в конкретных возрастных категориях и/или в конкретных регионах – дальнейшие исследования трансгрессии в повседневной жизни представляются наиболее плодотворными и имеющими выраженный эвристический потенциал.

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

Литература

Адоньева, С.Б. Метафизика повседневности и священное // Адоньева, С.Б., Веселова, И.С., Мариничева, Ю.Ю., Петрова (Матвиевская), Л.Ф. Первичные знаки / Назначенная реальность. СПб.: Пропповский центр, 2017. С. 171-192.

Арпентьева, М.Р. Авангард: искусство утопий, трансгрессий и революций // Вестник КРАУНЦ. Гуманитарные науки. 2017. № 2 (30). С. 6-11.

Бессокирная, Г.П., Большакова, О.А., Караханова, Т.М. Опыт исследования духовно-нравственного состояния российского общества // Социологическая наука и социальная практика, 2023. Т. 11. № 3. С. 6-36.

Большакова, А.С. Трансгрессия // The Scientific Heritage. 2021. № 75. С. 49-54.

Борев, Ю.Б. Художественная культура XX века (теоретическая история). М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2012. 484 с.

Вербина, О.В., Туркина, В.Г. Повседневность в классическом историко-культурном дискурсе // Наука. Искусство. Культура. 2023. № 1 (37). С. 14-24.

Верещагина, А.В., Бандурин, А.П., Самыгин, С.И. Кризис института традиционной семьи в России и семейные траектории молодой семьи // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2016. № 11. С. 24-28.

Гегель, Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 2005. 800 с.

Гомес, К.-Д. Парадокс отрицательных эмоций в искусстве: анализ теоретических и эмпирических исследований // Сибирский философский журнал. 2022. Т. 20. № 3. С. 43-56.

Грицанов, А.А., Можейко, М.А. Фуко // Новейший философский словарь: 3-е изд., испр. Мн.: Книжный Дом. 2003. С. 1118-1119.

Гурджиян, М.В. Традиционная семья в современном российском обществе // Общество: философия, история, культура. 2016. № 4. С. 41-43.

Елисеева, А.А. Традиционные семейные ценности как объект интересов: частно-правовой и публично-правовой аспекты // Вестник Университета имени О.Е. Кутафина. 2023. № 5 (105). С. 68-75.

Зенкин, С. Послесловие к трансгрессии // Логос. 2019. Т. 29. № 2(129). С. 51-63.

Иванова, А.А. Трансформация брачно-семейных отношений в российской семье: сравнительный анализ социологических исследований // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Серия: Общественные науки. 2015. № 4 (188). С. 27-32.

Лежнина, Ю.П. Основные проблемы кризисной повседневности // Российское общество и вызовы времени. Книга третья / под ред. Горшкова М.К., Тихоновой Н.Е. М.: Весь мир, 2016. С. 65-87.

Локосова, М.В. Между пост-, де- и метасексуальностью: Хабермас, Милбанк, Жижек. Творение после ничто // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2023. Т. 9. № 4. С. 11-27.

Насырова, Г.Ю. Кризис традиционного института семьи // Молодежь и наука: шаг к успеху. Сб. науч. ст. 2-й Всероссийской научной конференции перспективных разработок молодых ученых: в 3 т. Т. 2. / Юго-Западный государственный университет; Московский политехнический университет. Курск: Университетская книга, 2018. С. 348-351.

Самыгин, С.И., Верещагина, А.В., Загорова, Э.М. Традиционная семья: специфика социологического дискурса и методологические приоритеты // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2016. № 12. С. 81-85.

Сергеева, Ю.А., Фомина, Ю.И. Традиционные семейные ценности как фактор жизнеспособности семьи // Вестник МПА ВПА. 2023. № 2 (4). С. 167-171.

Смирнов, А.В. Исследования повседневности в контексте науки о культуре: проблемы метода и методологические перспективы // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2010. № 4. С. 129-135.

Тимошевский, А.В., Савин, В.В. Трансгрессии человеческого: от человека в культуре к культуре без человека // Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2020. № 1 (42). С. 97-105.

Фаритов, В.Т. Трансгрессия, граница и метафизика в учении Г.В.Ф. Гегеля // Вестник Томского государственного университета. 2012. № 360. С. 48-52.

Юревич, А.В. Эмпирические оценки нравственного состояния современного российского общества // Ярославский педагогический вестник. 2018. № 4. С. 46-55.

Paleczny, T., Sławik, Z. Transgression as a result of cultural contact // Politeja. 2016. No. 44. Pp. 231-250.

Transgression // The Cambridge Foucault Lexicon / Editors: Lawlor, L. and Nale, J. New York: Cambridge University Press, 2014. Pp. 509-516.

References

Adonyeva, S. B. (2017), "Metaphysics of everyday life and the sacred", *Pervichnye znaki / Naznachennaya realnost* [Primary signs / Assigned reality], Proppovsky Center, St. Petersburg, 171-192 (in Russ.).

Arpentyeva, M. R. (2017), "Avant-garde: the art of utopias, transgressions and revolutions", *Vestnik KRAESC. The Humanities*, 2, 6-11 (in Russ.).

Bessokirnaya, G. P., Bolshakova, O. A. and Karakhanova, T. M. (2023), "The experience of investigating the Spiritual and Moral State of Russian Society", *Sociological Science and Social Practice*, 11 (3), 6-36 (in Russ.).

Bolshakova, A. S. (2021), "Transgression", *The Scientific Heritage*, 75, 49-54 (in Russ.).

Borev, Yu. B. (2012), *Khudozhestvennaya kultura XX veka (teoreticheskaya istoriya)* [Art culture of the 20th century (theoretical history)], UNITY-DANA, Moscow, Russia (in Russ.).

Eliseeva, A. A. (2023), "Traditional family values as an object of interest: private-legal and public-legal aspects", *Bulletin of Kutafin Moscow State Law University (MSAL)*, 5, 68-75 (in Russ.).

Faritov, V. T. (2012), "Transgression, boundary and metaphysics in doctrine of G.W.F. Hegel", *Tomsk State University Journal*, 360, 48-52 (in Russ.).

Gomes, K.-D. (2022), "Paradox of negative emotions in art: analysis of theoretical and empirical studies", *Siberian Journal of Philosophy*, 20 (3), 43-56 (in Russ.).

Gritsanov, A. A. and Mozheiko, M. A. (2003), "Foucault", *Noveyshiyy filosofskiy slovar* [Newest philosophical dictionary] 3rd ed., corrected, Knizhnyy Dom, Minsk, Belarus, 1118-1119 (in Russ.).

Gurdzhiyan, M. V. (2016), "The traditional family in modern Russian society", *Society: Philosophy, History, Culture*, 4, 41-43 (in Russ.).

Hegel, G. W. F. (2005), *Nauka logiki* [Wissenschaft der Logik], Nauka, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Ivanova, A. A. (2015), "Transformation of marriage and family relations in Russian family: comparative analysis of sociological studies", *Bulletin of higher education institutes of the North Caucasus Region. Social sciences series*, 4, 27-32 (in Russ.).

Lawlor, L. and Nale, J. (2014) (eds.), "Transgression", *The Cambridge Foucault Lexicon*, Cambridge University Press, New York, 509-516.

Lezhnina, Yu. P. (2016), "The main problems of crisis everyday life", *Rossiyskoe obshchestvo i vyzovy vremeni. Kniga tretiya* [Russian society and the challenges of the time. Book 3], Ves Mir Publishers, Moscow, Russia, 65-87 (in Russ.).

Lokosova, M. V. (2023), "Between post-, de- and metasecularity: Habermas, Milbank, Zizek. Creation after Nothing", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 9 (4), 11-27 (in Russ.).

Nasyrova, G. Yu. (2018), "The crisis of the traditional institution of the family", in *Molodezh i nauka: shag k uspekhu. T. 2.* [Youth and science: a step to success. Vol. 2.], Universitetskaya kniga, Kursk, Russia, 348-351 (in Russ.).

Paleczny, T. and Sławik, Z. (2016), "Transgression as a result of cultural contact", *Politeja*, 44, 231-250.

Samygin, S. I., Vereshchagina, A. V. and Zakirova, E. M. (2016), "The traditional family: the specifics of sociological discourse and methodological priorities", *Humanities, Socio-Economic and Social Sciences*, 12, 81-85 (in Russ.).

Sergeeva, Yu.A. and Fomina, Yu.I. (2023), "Traditional family values as a factor of family viability", *Bulletin of the IPA VPA*, 2, 167-171 (in Russ.).

Smirnov, A.V. (2010), "Studies of everyday life in the context of cultural science: problems of method and methodological perspectives", *Bulletin of the Leningrad State University named after A. S. Pushkin*, 4, 129-135 (in Russ.).

Timoshevsky, A. V. and Savin, V. V. (2020), "Transgressions of the human: from man in culture to culture without man", *Bulletin of Saint-Petersburg State University of Culture*, 1, 97-105 (in Russ.).

Verbina, O. V. and Turkina, V. G. (2023), "Everyday life in the classical historical and cultural discourse", *Science. Art. Culture*, 1, 14-24 (in Russ.).

Vereshchagina, A. V., Bandurin, A. P. and Samygin, S. I. (2016), "Crisis of institute of a traditional family in Russia and family trajectories of a young family", *Humanities, Socio-Economic and Social Sciences*, 11, 24-28 (in Russ.).

Yurevich, A. V. (2018), "Empirical Estimates of Modern Russian Society's Morals", *Yaro-slavl Pedagogical Bulletin*, 4, 46-55 (in Russ.).

Zenkin, S. (2019), "Afterword to transgression", *Logos*, 29 (2), 51-63 (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для декларации.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Селюков Сергей Александрович, аспирант кафедры философии и теологии, институт общественных наук и массовых коммуникаций, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, ул. Победы, 85, г. Белгород, 308015, Россия; SelyukovSA@yandex.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Sergey A. Selyukov, Postgraduate Student, Department of Philosophy and Theology, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod State National Research University, 85 Pobedy St., Belgorod, 308015, Russian Federation; SelyukovSA@yandex.ru

УДК 008:01-027.21

DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-1-3

Иванова М. В.

Влияние идей русского космизма на становление и развитие научно-технической элиты ракетостроения и космонавтики

Московский государственный институт культуры,
ул. Библиотечная, д. 7, г. Химки, 141406, Московская область, Россия; nikrit@inbox.ru

Аннотация. Статья посвящена вопросам трансформации философских, теоретических идей научного направления русского космизма в научно-практической плоскости – создание ракетно-космической отрасли, запуск в космос спутников, ракет, человека. Актуальность рассматриваемой в статье проблемы состоит в том, что космос, оставаясь сферой интересов ведущих мировых держав, конкурирующих между собой в политическом, экономическом, культурном, военном отношении, пока остается платформой международного сотрудничества, от которого во многом зависят факторы национальной и глобальной безопасности. В данной работе освоение космоса рассматривается в развитии от философско-научных изысканий конца XIX – начала XX столетия до проектов частных корпораций, инвестирующих средства в освоение Луны, колонизацию Марса, разработки флота межзвездных кораблей для путешествий к системе Альфа Центавра в наши дни. Научная новизна определяется комплексным рассмотрением диалектики интеллектуально-творческого и прагматического в вопросах освоения космоса. За небольшой отрезок времени под влиянием философских идей научного направления космизма и их логического продолжения в форме развития теории космонавтики и ракетостроения произошло появление целого пласта – научно-технической элиты общества, выведшей страну на новый уровень технического развития, что позволяет ей до настоящего времени оставаться ведущей мировой космической державой.

Ключевые слова: научный космизм; монизм; К. Э. Циолковский; этика; ракетостроение; Ф. А. Цандер; научная элита; С. П. Королёв; освоение космоса

Для цитирования: Иванова М. В. Влияние идей русского космизма на становление и развитие научно-технической элиты ракетостроения и космонавтики // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2024. Т. 10. № 2. С. 145-151. DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-1-3

M. V. Ivanova

Influence of ideas of Russian cosmism on formation and development of scientific and technical elite of rocket engineering and cosmonautics

Moscow State Institute of Culture,
7 Bibliotecnaya St., Khimki, Moscow region, 141406, Russia; nikrit@inbox.ru

Abstract. The article is devoted to the influence of philosophical and theoretical ideas of the scientific direction of Russian cosmism on their transformation into a scientific

and practical plane – the creation of the rocket and space industry, the launch of satellites, rockets, and humans into space. The relevance of the problem considered in the article lies in the fact that space, while remaining the sphere of interests of the leading world powers competing with each other in political, economic, cultural, and military terms, remains a platform for international cooperation, on which factors of national and global security largely depend. In this work, space exploration is considered in the development from philosophical and scientific research of the late 19th – early 20th century to projects of private corporations investing in the exploration of the Moon, colonization of Mars, development of a fleet of interstellar ships for travel to the Alpha Centauri system in our days. Scientific novelty is determined by a comprehensive consideration of the dialectics of the intellectual, creative and pragmatic in matters of space exploration. In a short period of time, under the influence of the philosophical ideas of the scientific direction of cosmism, and their logical continuation in the form of the development of the theory of cosmonautics and rocket science, there was the emergence of a new stratum of society – scientific and technical elite, which brought the country to a new level of technical development, which allows it to remain the world's leading space power to this day.

Keywords: scientific cosmism; monism; K. E. Tsiolkovsky; ethics; rocket science; F. A. Tsander; scientific elite; S. P. Korolev; space exploration

For citation: Ivanova M. V. (2024), “Influence of ideas of Russian cosmism on formation and development of scientific and technical elite of rocket engineering and cosmonautics”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, 10 (2), 145-151, DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-1-3

В научном и художественном смысле начало XX века – Серебряного века русской культуры – часто называют нашей эпохой Возрождения. Расцвет философии, литературы, появление новых художественных стилей в живописи, невероятный всплеск увлечения наукой и техникой рубежа веков уходят корнями ко всемогуществу эпохи Ренессанса, где человек выступает как часть космоса, исследуя его не только с метафизической, но и с прикладной целью. Из художественных, философских, фантастических идей накопленные веками ростки теоретического знания стали основой появления новых отраслей науки и производства, проявляя теснейшую взаимосвязь идей научного космизма и практического освоения космоса. Философы-космисты ставили во главу угла идею космического будущего человечества, его выхода в космос, сопровождаемого активным преобразованием земной природы, самого чело-

века и Вселенной. В их учениях разрабатывались проекты освоения космоса средствами науки и техники и шире – средствами всей культуры в целом. Центральное место среди них занимает фигура «отца русской космонавтики» К.Э. Циолковского.

В философии русского космизма принято выделять несколько течений: религиозно-философское (Н.А. Бердяев, В.С. Соловьев, Е.Н. и С.Н. Трубецкие, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, Н.Ф. Фёдоров), естественно-научное (К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский, Н.А. Умов, Н.Г. Холодный), художественное или поэтическое (М.А. Врубель, К.Н. Филонов, Ф.И. Тютчев, В.Я. Брюсов, В.Ф. Одоевский, А.В. Сухово-Кобылин и др.) и эзотерическое или мистическое (Н.К. Рерих, Е.И. Рерих, Е. П. Блаватская). Основным принцип всех течений космизма заключается в том, что через культуру, фи-

лософию, этику, науку, космическое познание происходит преобразование человека и, постепенно, всего человечества. «Научный космизм можно определить как обоснование и конструирование космической картины мира с помощью методов и материала различных наук. Этика для космистов была не просто областью философского знания, но учением о должном, высшем образе жизни совершенного человечества. Она несла в себе ответ на главный вопрос русской социальной мысли – “что делать?”, как возможно построить жизнь совершенную и освободить людей от страданий, болезней, старения и смерти» (Тумаркина, 2018: 3-4).

В философских трудах К.Э. Циолковского вопросы этики играют главную роль, в его работах материальное тесным образом сопряжено с духовным. «Материя содержит бессмертную сущность. Бессмертный дух, вечно возникающий, никогда не умирающий, распространенный по всей бездне Вселенной» (Циолковский, 1915: 4). В трудах, посвященных будущему устройству человека на Земле и в Космосе, таких, например, как «Будущее земли и человека» (1915), «Вне Земли» (1920) упор делается на усовершенствование жизни с помощью разработки новейших технологий, человек является центром природы, хозяином, он имеет право подчинить себе все богатство окружающего мира. Особое место в философии К.Э. Циолковского отводится достижению гармонии относительно всего, что окружает человека, пусть даже через радикальное переустройство окружающего мира. Например, высказывается идея о необходимости постепенного преобразования океанических и морских просторов в сушу для рационального использования – выращивания продовольствия и другой хозяйственной деятельности. Ученый выступал, как ни странно, за уничтожение большинства представителей животного мира для освобождения их от необходимости выживания в тяжелых условиях, когда сильный пожирает слабого. Кажется, нет области, куда бы не простирался взгляд ученого.

В его книгах можно найти много нетривиальных идей, в том числе и в области этики. В качестве подобного примера исследователи творчества мыслителя называют увлечение евгеникой – учением о путях улучшения генетических свойств человека, идейным вдохновителем которого являлся кузен Ч. Дарвина – Ф. Гальтон. В частности, К.Э. Циолковский выступал за запрет преступникам и «несовершенным» людям иметь детей; по его мнению, будущее поколение должно рождаться только от здоровых, талантливых представителей рода человеческого, лишенных в анамнезе серьезных заболеваний, целью которых будет являться преобразование общества (см.: Циолковский, 1917). Для К.Э. Циолковского общество – один из элементов космического целого. По мнению ученого, человечеству необходимо выйти за пределы Земли, расширить масштабы своего пребывания в космосе. Законы космоса распространяются на человека и шире на общество, космос является первопричиной всего сущего, Богом, Логосом. Придерживаясь идей монизма, представители научного космизма «постулировали наличие единого источника происхождения, существования и развития Вселенной, природы, человека и общества» (Алексеева, 2007: 13-14).

Большое влияние на жизнь и взгляды К.Э. Циолковского оказал основоположник космизма как философского учения – Н.Ф. Фёдоров. Еще во времена юности К.Э. Циолковского, в период его самообразования в Чертковской библиотеке, он познакомился с человеком, о котором позже скажет как о своем учителе. Н.Ф. Фёдоров не только советовал молодому К.Э. Циолковскому необходимую, на его взгляд, литературу, но и помогал бедному юноше деньгами. О нем высоко отзывались Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский, П.А. Флоренский. Покорение космического пространства Н.Ф. Фёдоров мыслил необходимым условием для расселения всех живущих и воскресших после победы жизни над смертью людей. Для реализации этой идеи необходимо изменение сознания

человека на основе православного учения, через всеобщую любовь и братство. В его философии большое значение играет образ Святой Троицы: «Русь, быть может, и не думала, а только чувством постигала, что в Троице неслиянной заключается обличение ислама, а в Троице нераздельной – обличение Запада и его розни» (Фёдоров, 1995: 37). Н.Ф. Фёдоров поддерживал К.Э. Циолковского с его программой покорения космоса. У Н.Ф. Фёдорова теоретической основой для осуществления полетов на другие планеты является синтез православного учения с произведениями научной фантастики, в частности, Жюль Верна, которым очень увлекался и К.Э. Циолковский. «Таким образом, <...> космическая колонизация необходима для поколений прошлого и поколений будущего человечества для решения нравственных и практических задач (перенаселение Земли)» (Лыткин, 2016: 74).

В космической сфере К.Э. Циолковский надеялся реализовать самые фантастические на тот момент идеи: освоение и заселение космического пространства человеком, правда, с оговоркой, что все это события далекого будущего. Интересно, что, по утверждению Циолковского, теория ракетостроения, которая им самим рассматривалась как следствие его философских заключений, вдохновила лучшие инженерные умы на превращение теории в практику и послужила началом космической эры для всего человечества. О том, как главный конструктор ракетных систем С.П. Королёв оценивал влияние идей К.Э. Циолковского на выбор им дальнейшего пути в научно-практической области, рассказывает в первой книге «Отец» его дочь Н.С. Королёва: «...когда мне было всего 17 лет, я мечтал летать на самолетах собственной конструкции. А всего через 7 лет после этого, после встречи с К.Э. Циолковским, беседа с которым, как я уже говорил, произвела на меня огромное воздействие, решил строить только ракеты. Константин Эдуардович потряс нас тогда своей верой в возможность космоплавания. Я ушел от него с одной мыслью – строить ракеты и летать на них»

(Королёва, 2007: 216). В применении теории на практике ученик оказался не менее гениален, чем его учитель. Циолковский полагал, что реализация на практике идей полета в космос возможна не раньше 2017 года (Циолковский, 1920: 65), Королёв осуществил задуманное на 60 лет раньше. В своих произведениях К.Э. Циолковский описал строение ракеты, технические механизмы для осуществления ее запуска, предположил условия проживания и питания людей во время полета, предвидел необходимость выращивания растений для обеспечения кислородом и продуктами, полет на Луну, выход в космос и даже облик первого космонавта: «Я свободно представляю первого человека, преодолевшего земное притяжение и полетевшего в межпланетное пространство. И я могу без труда обрисовать его. Он русский, гражданин Советского Союза, по профессии, скорее всего, летчик. У него отвага умная, лишенная духовного безрассудства. Представляю его открытое русское лицо, голубые глаза сокола» (цит. по: Леонов, 2020: 108). При всей увлеченности мыслями К.Э. Циолковского С.П. Королёв, отдавая должное его выдающемуся уму, «вере в возможность космоплавания», которая определила профессиональный путь будущего главного конструктора, как-то сказал о нем своей матери: «Мамочка, знаешь, – замечательная идея, но он большой фантазер» (Королёва, 2007: 216). Однако для Циолковского фантазия не являлась синонимом легкомыслия или пустой траты времени; в его статье мы можем прочесть: «Фантастические рассказы на темы межпланетных рейсов несут новую мысль в массы. Кто этим занимается, тот делает полезное дело: вызывает интерес, побуждает к деятельности мозг, рождает сочувствующих и будущих работников великих намерений» (Циолковский, 1935).

В первой трети XX века в музыке, литературе, поэзии, философии, науке происходит невероятный расцвет: появляется множество талантливых произведений, происходят невероятные открытия.

Н.П. Крохина в статье о Ренессансной культуре Серебряного века цитирует Д.С. Мережковского: «Рано или поздно дух человеческий вернется на путь, указанный им, Леонардо [да Винчи], от хаоса к гармонии, от раздвоения к единству, от бури к тишине» (Крохина, 2010: 221), и начало XX века явилось миру русских «Леонардо». Среди инженеров, на которых мысли К.Э. Циолковского о ракетостроении оказали решающее влияние при выборе профессии, следует назвать такие имена, как Ф.А. Цандер – первый руководитель Группы изучения реактивного движения (ГИРД), ученый, инженер; Я.И. Перельман – ученый, теоретик межпланетных полетов; М.К. Тихонравов, Ю.А. Победоносцев – доктора технических наук, исследователи ракетно-космической техники. На подъеме заинтересованности авиацией, ракетостроением, межпланетным сообщением в Москве и Ленинграде появлялись различные общества и секции для изучения возможности осуществления заатмосферных полетов, создавались летные, планерные школы, где занимались в пору своей юности будущие конструкторы авиационной и ракетной техники – С.П. Королёв, Б.Е. Черток, С.Н. Люшин, О.К. Антонов, М.К. Тихонравов, П.В. Флеров и другие. К.Э. Циолковский являлся почетным и пожизненным членом Русского общества любителей мироведения в Ленинграде, почетным председателем Общества изучения межпланетных сообщений в Москве. Необходимо отметить, что за короткое время, буквально за 10 лет был пройден путь от секций и обществ по изучению ракетного дела к созданию Группы по изучению реактивных двигателей и ракетного летания, которая затем была преобразована в Реактивный научно-исследовательский институт. Изучая космос, искусство, философию, математику, инженерные науки, мы изучаем разные грани единого целого. Нас поражает гений Леонардо да Винчи, потому что мы смотрим на него с позиции ограниченного сознания нашего времени, где существует

так называемая специализация, однако зачастую изучение одного предмета является ступенью на пути познания другого. Так, например, упоминаемому в философско-религиозном течении космизма концепту «Троичность», «Троица» посвятил свое исследование ближайший сподвижник С.П. Королёва – Б.В. Раушенбах. Примечательно, что доказательство триединства Раушенбах проводит, беря на вооружение логику и математику, поскольку находит тождественный Троице в науке объект – вектор. А работы по изучению им теории перспективы, которые переросли в серьезное изучение изобразительного искусства, начались с необходимости разработки трехмерного изображения для космонавтов при проведении стыковки. Погружение в темы искусства, богословия и философии привели к избранию его председателем научного совета РАН «История мировой культуры». Такие межнаучные пересечения подводят к выводу о широте кругозора ученого, таланте находить логические доказательства своей точки зрения, умении их отстаивать и целостном восприятии картины мира.

К.Э. Циолковский пользовался заслуженным уважением не только в Советском Союзе, но и со стороны своих зарубежных коллег – теоретиков ракетостроения – Германа Оберта, Роберта Годдарда, Макса Валье. Циолковский умел по достоинству оценивать их деятельность: «Все работающие над культурой – мои друзья, в том числе и Оберт с Годдардом» (цит. по: Арлазоров, 1967: 170). В Германии с большим интересом относились к работам русского ученого, идея ракетостроения и освоения космического пространства поддерживалась на правительственном уровне. В 1929 году Герман Оберт в поздравлении К.Э. Циолковскому с днем рождения писал: «Вы зажгли огонь, и мы не дадим ему погаснуть, но постараемся осуществить величайшую мечту человечества» (Арлазоров, 1967: 192). В начале XXI века наиболее успешно идеи, которые развивали К.Э. Циолковский и Ф.А. Цандер, пытается реализовать на

практике американский предприниматель и инженер Илон Маск, вслед за Ф.А. Цандером он мечтает колонизировать красную планету: анонсирует планы строительства ракеты для полета на Марс и берет на вооружение идею выращивания там сельскохозяйственных культур. Стремления И. Маска отвечают словам К.Э. Циолковского: «Человечество не останется вечно на Земле, но в погоне за светом и пространством сначала робко проникнет за пределы атмосферы, а затем завоюет себе все около-солнечное пространство» (цит. по: Воробьев, 1940: 9). Темпы освоения космического пространства в 50–60-е годы XX века по интенсивности давали надежду на скорый успех в исследовании Луны, Венеры, Марса, однако технически сложное и дорогостоящее выполнение подобных программ, вероятнее всего, может быть реализовано путем международной кооперации ведущих космических держав. На данный момент в ближайших планах создание совместной российско-китайской лунной программы.

Освоение космического пространства со времен античности до наших дней являлось сферой интереса философов, ученых, писателей, художников, мыслителей – представителей разных стран и культур. «Золотым веком» космонавтики в плане реализации идей на практике был период с конца 1950-х до середины 1970-х гг., по сей день в эпохальных событиях того времени черпают вдохновение современные ученые, инженеры и космонавты. В этой связи наиболее интересным представляется процесс трансформации элит, рассматривающих освоение космоса с позиций гносеологических, научных, политических, экономических. Воспитанные на философских и научных идеях К.Э. Циолковского, будущие корифеи научно-технической элиты осуществили качественный прорыв в другое измерение, создав новую отрасль с «сверхчеловеками» – космонавтами и астронавтами, которые осуществили мечты миллионов. На фоне противостояния

СССР – США научно-технические специалисты играли и продолжают играть в космической отрасли ключевую роль, поскольку от них во многом зависят факторы национальной и глобальной безопасности. В начале XXI века развитие гражданского космоса проходит в русле международного сотрудничества ведущих космических организаций – российского Роскосмоса, американского NASA, Европейского космического агентства (ESA), Китайского космического агентства (CNSA), Индийской организации космических исследований (ISRO), Японского аэрокосмического агентства (JAXA), Бразильского космического агентства (АЕВ), а также совместимости и взаимодополняемости их космических систем. Свою роль играют и частные бизнесмены, включившиеся в исследование космоса, – Илон Маск, Ричард Брэнсон, Джефф Безос, Юрий Мильнер, которые задействовали в научных разработках ученых с мировым именем: космологов и астрофизиков Стивена Хокинга, Ави Леба и Мартина Риса, нобелевского лауреата, астрофизика Сола Перлмуттера, физика Фримена Дайсона и других. Возможно, самым важным философским вопросом является вопрос, в чьих интересах и с какими целями современные элиты рассматривают дальнейшее освоение космоса.

Литература

- Алексеева, В.И. Циолковский К.Э.: Философия космизма. М.: Самообразование, 2007. 320 с.
- Арлазоров, М.С. Циолковский. М.: Молодая гвардия, 1967. 256 с.
- Воробьев, Б.Н. Циолковский. М.: Молодая гвардия, 1940 [Электронный ресурс]. URL: <https://www.tsiolkovsky.org/ru/kosmicheskaya-filosofiya/tsiolkovskij-zhizn-zamechatelnyh-lyudej-b-n-vorobev/> (дата обращения: 25.04.2024).
- Королёва, Н.С. Отец: В 3 кн. Кн. 1: 1907–1938 годы. М.: Наука, 2007. 360 с.
- Крохина, Н.П. Антропокосмизм, или Ренессансная парадигма культуры Серебряного века // Вестник Нижегородского университета

им. Н.И. Лобачевского. Серия «Социальные науки». 2010. № 4 (20). С. 219-225.

Леонов, А.А. Время первых. Судьба моя – я сам. М.: АСТ, 2020. 352 с.

Лыткин, В.В. Космизм и российская культура // Наука. Искусство. Культура. 2016. Вып. 4 (12). С. 74-81.

Тумаркина, Л.В. Русский космизм и научная картина мира // Философия и культура. № 9. 2018. С. 1-15.

Фёдоров, Н.Ф. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 1. М.: Прогресс, 1995. 308 с.

Циолковский, К.Э. Бог Милосерд. 1915 [Электронный ресурс]. URL: <https://www.tsiolkovsky.org/ru/kosmicheskaya-filosofiya/bog-miloserd/> (дата обращения: 25.04.2024).

Циолковский, К.Э. Вне земли. 1920 [Электронный ресурс]. URL: <https://www.tsiolkovsky.org/ru/kosmicheskaya-filosofiya/vne-zemli/> (дата обращения: 25.04.2024).

Циолковский, К.Э. Идеальный строй жизни. 1917 [Электронный ресурс]. URL: <https://www.tsiolkovsky.org/ru/kosmicheskaya-filosofiya/idealnyj-stroj-zhizni/> (дата обращения: 25.04.2024).

Циолковский, К.Э. Только ли фантазия. 1935 [Электронный ресурс]. URL: <https://www.tsiolkovsky.org/ru/kosmicheskaya-filosofiya/tolko-li-fantaziya/> (дата обращения: 25.04.2024).

References

Alekseeva, V. I. (2007), *Tsiolkovskiy K. E.: Filosofiya kosmizma* [Tsiolkovskiy K. E.: The philosophy of cosmism], Samobrazovanie, Moscow, Russia (in Russ.).

Arlazorov, M. S. (1967), *Tsiolkovskiy, Molodaya gvardiya*, Moscow, Russia (in Russ.).

Fedorov, N. F. (1995), *Sobranie sochineniy: V 4 t. T. 1* [Collected works: In 4 vols, Vol. 1], Progress, Moscow, Russia (in Russ.).

Koroleva, N. S. (2007), *Otets: V 3 kn. Kn. 1: 1907–1938* [Father: In 3 books. Book 1: 1907–1938], Nauka, Moscow, Russia (in Russ.).

Krokhina, N. P. (2010), “Antropocosmism, or Renaissance paradigm of Silver age culture”, *Vestnik of Lobachevsky University of Nizhny Novgorod. Social Sciences*, 4, 219-225 (in Russ.).

Leonov, A. A. (2020), *Vremya pervykh. Sudba moya – ya sam* [The time of the first. My destiny – is myself], AST, Moscow, Russia (in Russ.).

Lytkin, V. V. (2016), “Cosmism and Russian culture”, *Science. Art. Culture*, 4 (12), 74-81 (in Russ.).

Tsiolkovskiy, K. E. (1915), *Bog Miloserd* [God is Merciful] [Online], available at: <https://www.tsiolkovsky.org/ru/kosmicheskaya-filosofiya/bog-miloserd/> (Accessed 25 April 2024) (in Russ.).

Tsiolkovskiy, K. E. (1917). *Idealny stroj zhizni* [The ideal way of life] [Online], available at: <https://www.tsiolkovsky.org/ru/kosmicheskaya-filosofiya/idealnyj-stroj-zhizni/> (Accessed 25 April 2024) (in Russ.).

Tsiolkovskiy, K. E. (1920). *Vne Zemli* [“Off the Earth”] [Online], available at: <https://www.tsiolkovsky.org/ru/kosmicheskaya-filosofiya/vne-zemli/> (Accessed 25 April 2024) (in Russ.).

Tsiolkovskiy, K. E. (1935), *Tolko li fantaziya* [Is it just a fantasy?] [Online], available at: <https://www.tsiolkovsky.org/ru/kosmicheskaya-filosofiya/tolko-li-fantaziya/> (Accessed 25 April 2024) (in Russ.).

Tumarkina, L. V. (2018), “Russian cosmism and the scientific picture of the world”, *Philosophy and culture*, 9, 1-15 (in Russ.).

Vorobyov, B. N. (1940), *Tsiolkovskiy* [Tsiolkovsky] [Online], available at: <https://www.tsiolkovsky.org/ru/kosmicheskaya-filosofiya/tsiolkovskij-zhizn-zamechatelnyh-lyudej-b-n-vorobev/> (Accessed 25 April 2024) (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Иванова Маргарита Владимировна, аспирант по направлению подготовки 51.06.01 Культурология, факультет государственной и культурной политики, Московский государственный институт культуры, ул. Библиотечная, д. 7, г. Химки, 141406, Московская область, Россия; nikrit@inbox.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Margarita V. Ivanova, Postgraduate Student in the Direction of Training 51.06.01 Cultural Studies, Faculty of State and Cultural Policy, Moscow State Institute of Culture, 7 Bibliotchnaya St., Moscow region, Khimki, 141406, Russian Federation; nikrit@inbox.ru

УДК 130.2:640.44(436.1)

DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-1-4

Ваганова Е. Н. | Кофейня как культурный символ Вены

Мордовский государственный университет имени Н. П. Огарева,
ул. Большевистская, д. 68, г. Саранск, 430005, Российская Федерация; waganowa@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается феномен венских кофеен, которыми славится австрийская столица. Проводится краткий экскурс в историю возникновения первых кофеен Вены, рассматривается период зарождения первых кафе, этап их расцвета и кризиса. Предпринята попытка определить роль кофейни в современной городской культуре. В контексте исследования культурных доминант столицы Австрии – Вены выявляются национальные особенности венской кофейной культуры. Обосновывается тезис, что венские кофейни со своей уютной атмосферой и утонченной изысканностью, демократизмом и респектабельностью являются символом европейского города и центром поклонения кофе, символом, в котором находит отражение национальная картина мира, частично объективированная средствами языка.

Ключевые слова: кофе по-венски; кофейня; традиция; национальная картина мира; венская кофейная культура

Для цитирования: Ваганова Е.Н. Кофейня как культурный символ Вены // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2024. Т. 10. № 2. С. 152-164. DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-1-4

E. N. Vaganova | Coffeehouse as a cultural symbol of Vienna

Ogarev Mordoviat State University,
68 Bolshevistskaya St., Saransk, 430005, Russian Federation; waganowa@mail.ru

Abstract. The article examines the phenomenon of Viennese coffee houses, for which the Austrian capital is famous. A brief excursion into the history of the emergence of the first coffee houses in Vienna is given, the period of the birth of the first cafes, the stage of their heyday and crisis is examined. An attempt was made to determine the role of the coffee shop in modern urban culture. In the context of a study of the cultural dominants of the capital of Austria, Vienna, the national characteristics of the Viennese coffee culture are revealed. The thesis is substantiated that Viennese coffee houses, with their cozy atmosphere and refined sophistication, democracy and respectability, are a symbol of a European city and a center of coffee worship, a symbol that reflects the national picture of the world, partially objectified by means of language.

Keywords: viennese coffee; coffee house; tradition; national picture of the world; Viennese coffee culture

For citation: Vaganova E. N. (2024), “Coffeehouse as a cultural symbol of Vienna”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, 10 (2), 152-164, DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-1-4

Искусство, культура, лыжный спорт, кухня и кофе – столпы, на которых стоит Альпийская Австрийская Республика. Венскую кофейню – *Wiener Kaffeehaus* – можно с полным правом назвать одним из символов столицы Австрии. Ни в одной стране или городе мира ни один напиток не значит так много, как кофе в Вене – уверены местные жители. В австрийской столице существует особая культура венских кофеен, которая зародилась еще в XVII веке. Это не просто кофе, это стиль жизни. Традиционные венские кофейни, которыми славится один из самых комфортных городов в мире – особый мир, где царит уютная атмосфера со стильным интерьером, округлыми «венскими» стульями и мраморными столиками с газетами. В них гости не только пьют кофе, но и могут пообщаться и развлечься игрой в бильярд, шахматы, карты, почитать газеты. Атмосфера венской кофейни складывается из обязательных атрибутов, как то: внутреннего убранства, возможности предаваться любимым развлечениям, доверительного отношения между хозяином и гостями, возможности многочасового пребывания за чашкой кофе, непринужденных бесед в спокойной обстановке, разнообразного меню со множеством рецептов кофейного напитка и оригинальных десертов и, безусловно, витающего в воздухе аромата пряного кофе (Ефименко, 2015: 51). Не случайно кофейни во все времена были местом встреч и дискуссий литераторов, ученых и политиков. С. Цвейг описал Венскую кофейню как заведение особого рода, «фактически своего рода демократичный клуб, открытый для всех по цене дешевой чашки кофе, где каждый гость может часами сидеть с этим небольшим угощением, разговаривать, писать, играть в карты, получать почту и, прежде всего, потреблять неограниченное количество газет и журналов» (Цвейг, 2004: 39). В романе «Малое приграничное движение»

Э. Кестнера встречаем следующие строки о том, как погода влияет на заполняемость кофеен: «*Der Nachbar dieses Nachbarn sagte: „Die Fremden kommen, auch wenn es täglich regnet. Ich vermute, es regnet hauptsächlich, damit die Kaffeehäuser voll werden“*. Dann las er weiter in der “*Neuen Wiener Zeitung*“» (Kästner, 1986: 36). Речь идет о дождливой погоде в Зальцбурге во время проведения летнего Зальцбургского фестиваля, сосед делится с собеседником своим предположением: затем и идет дождь, чтобы гости музыкального города больше времени проводили в кофейнях.

Тема австрийских кофеен и кофе нашла отражение в культурологических страноведческих работах О.В. Гудиной и Д.А. Горошиловой (Гудина, 2017; Горошилова, 2017). А.Р. Никонова обращается в своем исследовании к одному из ключевых концептов австрийской культуры “*Geselligkeit*” – общительность, который находит свое воплощение в таких чисто австрийских институтах, как кафе и хойригер. Она пишет, что кофе и кафе являются одной из граней концепта “*Geselligkeit*”, это нечто большее, чем просто заведение, это традиция, история и неповторимый шарм города (Никонова, 2015: 843–844). Л.В. Заболотских посвящает свою статью выявлению и анализу типичных австрийских национальных концептов, среди которых и “*Geselligkeit*” – веселость, жизнерадостность, раскованность, который реализуется в массовых гуляньях в Пратере, многочисленных парках, кафе и винных ресторанчиках в винодельческом районе, где подается молодое вино собственного изготовления (хойригер) (Заболотских, 2010: 30). Для австрийца кафе – это образ мышления и форма существования. Сопоставительным анализом концепта “*Gemütlichkeit*” – уют в австрийской и немецкой лингвокультурах занимаются Т.В. Кирсанова и В.Т. Малыгин. Они подчеркивают, что эта категория

является более объемной в обеих культурах и пронизывает все сферы жизни австрийцев и немцев. Австрийцы ассоциируют с уютом прежде всего Kaffehaus – кафе, кофейню, Neuriger – вино из винограда последнего урожая, винный ресторанчик, Beisel – небольшую закусочную, Wien – Вену, Wiener Walzer – Венский вальс, Wiener Mitzi – жительницу Вены, которая легко и беззаботно порхает по жизни (краткая форма имени *Maria*), lieber Augustin – Милого Августина, легендарного уличного певца, который ходил со своей волынкой по улицам Вены (Кирсанова, Малыгин, 2014: 113).

Цель настоящей статьи заключается в поиске культурных доминант Вены, которые нашли отражение в национальной картине мира и объективированы средствами языка, выявлении национальных особенностей венской кофейной культуры. Наш тезис состоит в том, что венские кофейни со своей уютной атмосферой и утонченной изысканностью, демократизмом и респектабельностью являются символом европейского города и центром настоящего поклонения кофе – в его честь ежегодно, начиная с 1957 года, в феврале устраивается кофейный бал для владельцев кофеен и поставщиков кофе – *Ball der Wiener Kaffeessieder*.

Рассмотрим лексемы словарных статей, связанных с этим бодрящим напитком и акцентирующих внимание на кофепитии как на приеме пищи: *kaffeeln* (= *Kaffee trinken*), *Kaffeehäferl* (= *Kaffeetasse*), *Häferl* (= *Tasse*), *Kaffeelöffel* (= *Teelöffel*), *Kaffeeobers* (= *Kaffeessahne*, *Kondensmilch*), *Kaffeessieder* (= *Kaffeehausbesitzer*), *Obers* (= *Sahne*). В этом ряду встречаются лексические единицы венского диалекта, относящиеся к традициям и бытовой культуре региона. Источниками для выборки послужили словари (Австрия; Ebner, 1969; Gruber, 2018; Sedlaczek, 2011).

Кофе популярен во многих странах и, безусловно, находит выражение в любом языке, но у каждого народа восприятие этого напитка происходит по-разному. В

австрийском языке существуют фразеологизмы с гастрономическим компонентом '*Kaffeehaus*' или '*Kaffee*'. Например, *das ist nicht mein Kaffee* – это не моё дело; *das ist ein anderer Kaffee* – это совсем другое дело; *verfluchtes Kaffeehaus* – чёрт возьми! какая досада! *das ist (k)ein Kaffeehaus für mich* – здесь мне (не) нравится, здесь я себя чувствую (не) хорошо (Малыгин, 1994). При изучении семантики диалектных лексем и устойчивых единиц, зафиксированных в идиоматическом фразеологическом фонде австрийского языка, обнаруживается, что они вносят в общую лингвокультуру особое культурное содержание, смысл которого раскрывается лишь при наличии социокультурного опыта, который является неотъемлемым условием успешного межкультурного взаимодействия и выступает гарантом понимания между представителями различных региональных культур (Блохина, 2018: 119).

Обратимся к анализу этимологии слова '*Kaffee*'. Кофе ('*Kaffeestrauch*' – кофейное дерево) – это и зерна кофейного дерева, и приготовленный из этих зерен бодрящий, ароматный напиток. Западноевропейские формы уходят своими корнями к турецкому слову '*kahve*', которое происходит от арабского языка '*qahwa*'. Об арабско-турецких истоках *chaube*, *cahwe* свидетельствуют ранние документы немецких путевых заметок XVI-XVII вв., задолго до появления кофе в 1670 г. Арабское обозначение, вероятно, происходит от названия абиссинской провинции Каффа, родины кофейного дерева (DWDS).

Согласно этимологическому словарю немецкого языка Ф. Клуге, арабское слово кофе '*qahwa*' первоначально означало «вино». Значение слова изменилось на «кофе» в связи с введением запрета Мухаммедом на употребление этого напитка. В Европу слово приходит в 1688 г. из турецкого *gahvé* (наличие -f- в турецком языке) через французские заимствования *café*, *café* и английское *coffee*. В композите *Kaffeebohne* – кофейное зерно – основное слово опирается на арабское *bunn* 'ягода'.

Поставлялся кофе через маленький йеменский порт Моха (Мокко) *'Mocha'* на побережье Красного моря, что и послужило мотивационной основой названию кофе *'мокко'*, впервые произведенному на арабийской земле (Kluge, 1975: 338).

С появлением первой кофейни в Вене связаны две известные легенды. Первая уносит нас в 1683 год, когда столица Габсбургов была взята в осаду турками. Георг Франц Кольшицкий, поляк по происхождению, владевший иностранными языками, храбростью и хитростью прорвался сквозь кольцо турецкой осады и способствовал прибытию союзников в Вену для нанесения врагам сокрушительного удара. Вена была освобождена, армия Османской империи была разгромлена у ворот метрополии и обращена в бегство. Солдаты армии Габсбургов, находившиеся в Вене, обнаружили несколько оставленных отступающими турками мешков с чем-то внутри, похожим на большие зерна. В знак благодарности фельдмаршал и комендант Вены Штаремберг Эрнст Рюдигер (1638-1701), обеспечивавший оборону города во время турецкого нашествия, подарил Кольшицкому из трофейного турецкого имущества кофейные зерна, а заодно тот получил лицензию на открытие кофейни в 1684 г.

Кольшицкий считается родоначальником венской традиции кофепития. Он основал первую кофейню в Австрии, которая имела успех у венской элиты. Хозяин приветствовал гостей в традиционном турецком костюме и готовил им горячие кофейные напитки, в которые добавлял молоко и сахар, чтобы смягчить насыщенный горьковатый вкус напитка. Так родился «Венский меланж». Согласно легенде, Кольшицкому удалось убедить местного кондитера создать выпечку в форме полумесяца в честь победы над османами, которая позже превратилась во французский круассан. Легенда о Кольшицком появилась в XIX в., когда в Вене кофейная культура достигла пика своего расцвета.

Многие историки считают, однако, что первооснователем венской кофейни

был армянский купец по имени Йоханнес Диодато. Он привозил товары в основном из Османской империи и обладал знаниями о загадочных темных бобах и искусстве приготовления кофейного напитка. Помимо самого Диодато, кофеварами в начале XVIII века, возможно, работали и другие его родственники. Диодато и его первая кофейня стали катализатором венской кофейной культуры, которая оказала большое влияние на всю европейскую культуру кофе.

Первоначально в кофейнях проводили время исключительно мужчины, играя в шахматы и бильярд, заказывая кофе в индивидуальном порядке из предлагаемой цветовой палитры. Экзотический напиток покорила сердца жителей империи Габсбургов, прочно вошел в их быт, став национальной гордостью. Начало XIX в., с 1803 по 1813 гг. ознаменовано первым кризисом венских кофеен, когда Наполеон ввел запрет на ввоз кофе в Западную Европу с целью нанесения вреда английской экономике. Венские кофейни оказались на грани разорения, однако в это время в них впервые разрешили подавать вино и горячую еду. Кофе превратился в элитный напиток, небогатые любители его вынуждены были перейти на ячмень, цикорий, рожь. Лишь после Венского конгресса 1819 года венские кофейни возродились и пережили второй расцвет.

В кофейнях звучала живая музыка, и венцы с удовольствием танцевали, как на балу. Сформировалась традиция выносить столики на улицу, увеличилось время работы кофеен. Позднее мужские компании сменились семейными, с 1856 г. кофейни стали доступны женщинам. Кофейня стала местом транснационального литературного общения, а также сыграла значительную роль в сфере политики. В 1956 г. был создан клуб владельцев венских кофеен в результате слияния традиционных и инновационных кофеен Вены. Одна из важнейших задач – продвижение культурных проектов.



Рис. 1. Кулинарные изыски кофейни «Централь»¹
Fig. 1. Culinary delights of the *Café Central*²

Популярность кофеен с каждым годом стремительно росла, росло и их количество в городе (со 150 в 1819 г. до 600 в 1900 г.). Сегодня столица Австрии насчитывает более тысячи кофеен, не считая современных кафе и кондитерских, среди которых есть известные на весь мир, как «Централь» (рис. 1–3), «Захер» (рис. 9),

«Демель» и другие кафе. Тогда еще не было такого богатого выбора и витиеватых названий напитков, как сегодня, – зерна кофейни обжаривали сами, создавая различные сорта, а в кофе добавляли сахар и молоко в различном соотношении. Кофейни представляли собой комбинацию игровых и курительных салонов.



Рис. 2. Кофейня «Централь»
Fig. 2. *Café Central*

Почти каждая венская кофейня предлагает посетителям огромный ассортимент кофе, сваренного по своим особым рецептам и дополняемого традиционно стаканом воды. Подача кофе на элегантном подносе со стаканом воды и чайной ложечкой – это

особый ритуал. При чередовании глотков кофе и воды происходит очищение вкусовых рецепторов, каждый глоток оказывается таким же ярким, как первый. Вода немного смягчает кофейную горчинку, делая ее более приятной. Ф. Торберг в своем

¹ Все иллюстративные материалы к статье взяты из открытых источников сети Интернет.

² All illustrative materials for the article are taken from open sources on the Internet.

трактате о венской кофейне обращает серьезное внимание на размер кофейной чашки: самая маленькая из трех распространенных

размеров это ‘*Nussschale*’ (die Nuss – орех, die Schale – чашка), средняя ‘*Piccolo*’ и самая большая ‘*Teeschale*’ (Torberg).



Рис. 3. Кофейня «Централь»
Fig. 3. Café Central

Отличительная особенность кофеев Вены – большое разнообразие способов приготовления кофе. В Вене проводятся кофейные экскурсии и мастер-классы, чтобы больше узнать об австрийском кофе, процессе обжарки зерен, выборе сортов и приготовлении напитков, где опытные бариста открывают свои секреты и приемы. Приведем наиболее популярные разновидности этого напитка.

Wiener Melange (Венский меланж) или *Melange* (меланж) – кофе пополам с молоком и молочной пеной (рис. 4). Венский меланж является старейшим кофейным напитком Австрии, как и торт ‘Захер’, традиционные шарики Моцарта, венский шницель и омлет по-императорски, далеко известные за пределами Австрии. Меланж состоит из мокко, разбавленного водой, залитого горячим молоком и украшенного короной из молочной пены. Известный фирменный меланж впервые был продан в австрийской столице в 1830 г. Характерной чертой венского меланжа является молочная пена, которая добавляется в готовый напиток, и боль-

шая чашка, в которой его подают. Чтобы подсластить венский меланж, подают сахар или мед, а меланж украшают корицей, шоколадной посыпкой или какао. Название «меланж» (от фр. *mélange* «смесь») это идеальное сочетание кофе с молоком, сахаром, медом или какао. Меланж завоевал популярность при австрийском дворе благодаря французскому диалекту. Меланж напоминает итальянский капучино, в обоих кофейных напитках молоко смешивается в равных пропорциях с кофе. Однако для капучино используется эспрессо, а для меланжа – мокко, поэтому меланж немного менее крепкий, чем капучино.

Kaisermelange (кофе по-императорски) – чёрный кофе со взбитым яичным желтком, мёдом или сахаром (рис. 5). Кайзермеланж принадлежит к числу сложных по приготовлению напитков, поэтому и является «императорским». Как правило, его подают в праздничные дни. В кофейный напиток добавляют яичный желток, сливки и бренди, что придает ему неповторимый вкус и аромат.



Рис. 4. Венский меланж
Fig. 4. Viennese melange



Рис. 5. Кофе по-императорски
Fig. 5. Imperial coffee

Brauner (коричневый) – кофе с небольшим количеством молока, состоит из одинарного и двойного мокко с небольшим количеством молока или взбитых сливок (рис. 6). Молоко придает черному мокко коричневатый цвет, второй по популярности сорт австрийского кофе после меланжа получил свое название просто из-за своего цвета. Молоко или сливки подаются отдельно, поэтому любители кофе могут сами определить пропорции смешивания.

Kapuziner (капуцин, название по цвету рясы монаха-капуцина) – чёрный кофе с одной каплей сливок. Это мокко с небольшим количеством жидких взбитых сливок – *Schlagobershaube* (das Obers – сливки), чтобы кофейный напиток приобрел коричневый цвет, напоминающий типичную монашескую одежду. Считается, что этот кофейный напиток является прародителем известного итальянского кофейного напитка – капучино.



Рис. 6. Brauner (коричневый)
Fig. 6. Coffee brownie (brown)

Einspänner (кучер одноколки) – кофе со взбитыми сливками (в одном бокале). Напиток состоит из свежесваренного мокко, дополненного взбитыми сливками, и является классическим вариантом среди разновидностей кофе в Австрии. Своим названием он обязан повозкам, запряженным одной лошастью. Кучера конных экипажей очень много пили кофе, держа в одной руке стакан с ручкой, известный как одноконный стакан, а в другой – поводья гужевой повозки. Толстый взбитый верхний слой способствовал тому, что кофе дольше оставался приятным и теплым, не проливался.

Verlängerter («вернер», дословно «удлинённый») – некрепкий чёрный кофе, разбавленный горячей водой после приготовления. Это легкий и популярный кофе, который часто пьют во второй половине дня.

Kaffee mit Schlag – кофе со взбитыми сливками, чисто австрийское название *Schlagobers* – взбитые сливки.

Kaffee weiß или *Kaffee verkehrt* (дословно «кофе наоборот», «перевернутый кофе») – кофе, приготовленный с очень большим количеством молока.

В Вене можно насладиться классическими австрийскими кофейными напитками и открыть новые вкусы. Горячие напитки с добавлением алкоголя – это естественный эволюционный процесс кофейной культуры. Австрийцы использовали

крепкие спиртные напитки, такие как ром или бренди, чтобы придать кофе крепкий вкус. Рассмотрим некоторые из них: *Mozart Kaffee* – большая чашка чёрного кофе с чери бренди и сливками, *Pharisäer* (дословно «фарисей») – популярный вариант кофе с ромом. В его состав входят кофе, немного рома и щедрая порция взбитых сливок, а его сливочный вкус идеально подходит для любителей сладкого. Считается, что его придумали монахи, чтобы незаметно выпить немного рома.

Maria Theresia Kaffee (кофе «Марии Терезии») – традиционный австрийский кофейный напиток. Для этого нежного варианта кофе характерен аромат двойного мокко, дополненный изысканным французским апельсиновым ликером и взбитыми сливками. Апельсиновый ликер придает кофе фруктовую нотку и приятную сладость. В некоторых вариантах рецепта также добавляют бренди, а вместо рафинированного сахара используют сахар-сырец, по желанию шоколадную крошку (предпочтительно горький апельсиновый шоколад). Этот кофейный напиток связан с именем эрцгерцогини Австрии Марии Терезии (1717–1780), одной из самых могущественных правительниц своего времени.

Fiaker Kaffee (кофе «фиакра») – напиток, который состоит наполовину из чёрного кофе сорта мокко и наполовину из взбитых сливок с небольшим количеством алкоголя, с добавлением рома немного

вишневого ликера, а также сахара. Такое сочетание обеспечивает пряный вкус. Подается в большом стакане, название указывает на двойную порцию, так как в фиакр запрягают двух лошадей. В Вене термин «фиакр» имеет французские корни и относится либо к конной повозке, либо к самому кучеру.

Almkaffee или *Gebirgskaffee* – альпийский кофе, или горный кофе. Рецепт альпийского кофе немного сложнее, он представляет собой комбинацию кофе со взбитыми сливками, яичным желтком и австрийским шнапсом. Как правило, он включает в себя еще больше ингредиентов, как то: молоко, корицу, ваниль, желток, взбитые сливки, ром, шнапс и сахар.

Biedermeier (Бидермайер) – большая чашка чёрного кофе с абрикосовым ликёром (*Marillenlikör*) и сливками (*Schlagobers*), в стиле Бидермайер, эпохи XIX в., когда средний класс любил чувствовать себя комфортно дома. Прилагательное “*bieder*” (буквально «простодушно-глуповатый») в сочетании с распространенной немецкой фамилией *Meier* послужили развитию стилевого направления в искусстве и литературе 1815-1848 гг., в котором нашли отражение демократизм, обывательские воззрения и вкусы бюргерской среды.

Кофе используется активно и в гастрономических целях. В Австрии кофе применяют для приготовления соусов для мясных блюд, кофейная нотка присутствует во многих шоколадных десертах. Более того, он отлично сочетается с отдельными видами сыров и фруктов. Вариантов использования кофе в гастрономии множество, и каждый найдет что-то по своему вкусу.

Венские кулинарные шедевры известны не только на территории Австрии, но и за ее пределами. Особенность венской кухни заключается и в том, что в ней сплетены кулинарные традиции стран-соседей: Франции, Венгрии, Италии, Польши. Именно в Вене был изобретен штрудель –

рулет из слоеного, дрожжевого или пресного теста со сладкой, фруктовой, мясной или овощной начинкой и возведен в ранг десерта номер один. Наиболее популярными считаются *Apfelstrudel* и *Mohnstrudel*, тесто для такого рулета не раскатывают, а растягивают – *gezogener Strudel*. Следует напомнить, что раньше в Австрии невест выбирали по тому, насколько они хорошо умели готовить рулет. Если тесто тонкое и прозрачное, не рвется при скручивании рулета, а начинка воздушная, нежная и в меру сладкая, в таком случае невеста будет хорошей женой.

К числу легендарных кофеен, история которых исчисляется столетиями, относятся такие, как: *Landtmann*, *Diglas* или *Bräunerhof*. Они занимают уникальное место в австрийской и мировой культуре, в связи с чем активисты ЮНЕСКО решили защищать их старинный дух, признав в 2011 культуру кофеен Вены нематериальным культурным наследием человечества. В 2001 г. Австрийская ассоциация кофе учредила день кофе. Теперь этот праздник отмечается ежегодно 1 октября и предполагает большое количество мероприятий, посвященных этому ароматному напитку; в день кофе проходят самые разные выставки, организуются фестивали.

Легендарная кофейня «Ландтман» – ‘*Café Landtmann*’ остается важной частью венской кофейной культуры и флагманом развития внутреннего туризма (рис. 7). Она уже 150 лет открывает свои двери и принимает ежегодно почти 600 000 гостей со всего мира. Кафе успешно сочетает современность и традиции. Общий объем продаж меланжа составляет 10 миллионов чашек в год. Кофейню «Ландтман» предпочитали З. Фрейд, Р. Шнайдер и Т. Манн. Художники, деятели искусства, политики, среди которых Г. фон Караян, П. Маккартни, С. Лорен и Х. Клинтон, наслаждались неповторимой атмосферой этой кофейни (рис. 8).



Рис. 7. Кофейня «Ландтман»
Fig. 7. Landtman Coffee House



Рис. 8. Интерьер кофейни «Ландтман»
Fig. 8. The interior of the Landtman coffee shop

Большой популярностью пользуется известный австрийский десерт *Gugelhupf* (гугельхупф) – оригинальный кекс цилиндрической формы, который выпекают в собственной кондитерской. Сдобные, пышные, с ромом и изюмом, цукатами, орехами, лимоном, шоколадом, миндалём или маком кексы выпекают в высокой форме с отверстием посередине. Большие воздушные кексы из нежного дрожжевого теста напоминают короны, маленькие похожи на капкейки. На юго-востоке Австрии, в Штирии

гугельхупф выпекался в виде венца, украшался разноцветными свечами, цветами и служил головным убором подружки невесты. Молодые девушки танцевали с кексом на голове до тех пор, пока не догорала последняя свеча, только потом приступали к угощению гостей. В XIX в., в эпоху венского бидермайера гугельхупф стал набирать популярность и символически подчеркивал высокое положение. Император Франц-Иосиф очень любил этот кекс и ввел на него моду в чайных салонах.



Рис. 9. Интерьер кофейни «Захер»
Fig. 9. The interior of the Sacher coffee house

Mohr im Hemd (мавр в рубашке) – мини-копия гугельхупфа. Появление сладкого десерта обязано постановке «Отелло» в 1888 г. в Венской придворной опере. Зрителям впервые подали этот десерт в «рубашке», вероятно, это был соус и/или сливки. Тесто замешивают из хлебных крошек, шоколада, желтков, миндаля и красного вина, а венчают восхитительное творение шоколадным соусом и взбитыми сливками. В кофейне Централь – ‘Central’ его подают с шариком ванильного мороженого.

Австрийцев с полным правом можно назвать кофейной нацией. Культура кофеен – это не просто кофе, это атмосфера, традиции и образ жизни, которые сохраняются на протяжении столетий и продолжают оставаться неотъемлемой частью венской идентичности. Они удивительным образом смогли соединить в себе домашний уют и утонченную изысканность, демократизм и респектабельность (рис. 9). Поэтому в некоторых уголках можно часто слышать фразу “nur net nudeln” как призыв остановить время, не спешить. Здесь часами можно наслаждаться спокойствием, встречаясь с друзьями, читая газету или подписывая видовые открытки. Как составная часть венской культуры и истории, многие венские кофейни имеют свою собственную историю, легенды, исторические анекдоты. Это настоящий оазис уюта, где высокие окна, удобные стулья, мраморные столики

и газеты со всего света. В традиционных кофейнях всё сохранилось, например, газеты, бильярд и карты (не во всех). Наш век стал электронным, поэтому многие сидят с гаджетами. Только пожилые люди разглядывают газеты и журналы. Местные жители возвели в культ напиток вечной молодости и сделали его национальной достопримечательностью. Сам же культ кофе базируется на богатых национально-культурных традициях страны.

Источники

Австрия. Лингвострановедческий словарь. URL: <http://otpusk-info.ru/journey/dictionary/austria/fc/slovar-72-2.htm#zag-1759> (дата обращения: 24.12.2023).

Малыгин, В.Т. Австрийский фразеологический словарь. СПб.; Владимир: Рос. гос. пед. ун-т; Владимир. гос. пед. ун-т, 1994. 231 с.

Der deutsche Wortschatz von 1600 bis heute = DWDS. URL: <https://www.dwds.de/?q=Kaffee&from=wb> (дата обращения: 26.12.2023).

Ebner, J. Duden-Taschenbücher. Wie sagt man in Österreich? Wörterbuch der österreichischen Besonderheiten. Mannheim. Wien. Zürich: Bibliographisches Institut Dudenverlag. 1969. 1. Aufl. Bd. 8. 276 S.

Kluge, F. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 21., unver. Aufl. Berlin; New York: De Gruyter, 1975. 915 S.

Sedlaczek, R. Wörterbuch der Alltagssprache Österreichs. Innsbruck Wien: Heymon Verlag. 2011. 356 S.

Gruber, S. Wörterbuch Wienerisch Deutsch. Wien: Metroverlag. 2018. 64 S.

Литература

Блохина, Е.Н. Диалектная лексика как транслятор знания о региональной культуре // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2018. № 9 (132). С. 118-125.

Воронцова, Н.К. Языковая ситуация в Австрии // Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Филологические науки. 2016. Т. 2 (68). № 2. Ч. 1. С. 66-71.

Горошилова, Д.А. Кофе в системе кросс-культурного анализа // Синергетика природных, технических и социально-экономических систем. 2017. № 14. С. 293-297.

Гудина, О.В. Австрийская кофейня Kaffeehaus как воплощение национально-культурных традиций страны // Традиционная культура в современном мире. История еды и традиции питания народов мира. Мат-лы III междунар. симпозиума, Москва, 27–29 октября 2016 г. М., 2017. С. 281-287.

Ефименко, Е.А. Австрийцы vs. немцы: истоки определения австрийского национального самосознания // Австрийский журнал гуманитарных и общественных наук. 2015. № 5-6. С. 48-52.

Заболотских, Л.В. Ключевые концепты австрийской культуры // Международный аспирантский Вестник. Русский язык за рубежом. 2010. № 1-2. С. 26-32.

Кирсанова, Т.В., Малыгин, В.Т. Концепт Gemütlichkeit в австрийской лингвокультуре (на материале микрополя Behaglichkeit) // Вестник Новгородского государственного университета. 2014. № 77. С. 112-114.

Никонова, А.Р. Кофе и кафе как объективация концепта «Общительность» в австрийской культуре // Фундаментальные исследования. 2015. № 2-4. С. 842-845.

Цвейг, С. Вчерашний мир: воспоминания европейца. М.: Вагриус, 2004. 346 с.

Kästner, E. Der kleine Grenzverkehr. Hrsg. Ulla Malmlose, Zürich. Verlag: Aschoug, 1986. 96 S.

Torberg, F. Traktat über das Wiener Kaffeehaus. URL: <https://www.oepb.at/allerlei/friedrich-torberg-traktat-ueber-das-wiener-kaffeehaus.html> (дата обращения: 26.12.2023).

Sources

Austria. Linguistic and regional dictionary. available at: <http://otpusk-info.ru/journey/dictionary/austria/fc/slovar-72-2.htm#zag-1759> (Accessed 24 December 2023) (in Russ.).

The German vocabulary from 1600 to today = DWDS. available at: <https://www.dwds.de/?q=Kaffee&from=wb> (Accessed 26 December 2023) (in German).

Ebner, J. (1969), *Duden pocket books. What do you say in Austria? Dictionary of Austrian peculiarities*, Bibliographical Institute Dudenverlag, Mannheim, Vienna, Zurich, 1st ed., vol. 8 (in German).

Gruber, S. (2018), *Dictionary Viennese German*, Metroverlag, Vienna (In Ger.).

Kluge, F. (1975), *Etymological dictionary of the German language*. 21st, current edition, De Gruyter Berlin, New York (in German).

Malygin, V. T. (1994), *Austrian phraseological dictionary*, Publishing house of the Herzen State Pedagogical University, Publishing house of the Vladimir State Pedagogical University, St. Petersburg, Vladimir (in Russian).

Sedlaczek, R. (2011), *Dictionary of everyday language of Austria*, Heymon Verlag, Innsbruck Vienna (in German).

References

Blokhina, E. N. (2018), “Dialectal vocabulary as a translator of knowledge of regional culture”, *Izvestia of the Volgograd State Pedagogical University*, 9, 118-125 (in Russ.).

Efimenko, E. A. (2015), “The Austrians vs. Germans: the cradle of the Austrians’ national self-consciousness”, *Austrian Journal of Humanities and Social Sciences*, 5-6, 48-52 (in Russ.).

Goroshilova, D. A. (2017), “Coffee in the system of cross-cultural analysis”, *Sinergetika prirodnykh, tekhnicheskikh i sotsial’no-ekonomicheskikh system*, 14, 293-297 (in Russ.).

Gudina, O. V. (2017), “Austrian coffee house Kaffeehaus as an embodiment of the country’s national and cultural traditions”, *Traditsionnaya kul’tura v sovremennom mire. Istoriya yedy i traditsii pitaniya narodov mira* [Traditional culture in the modern world. The history of food and eating preferences of the peoples of the world], Center for the Study of Interaction of Cultures, Moscow, Russia, 281-287 (in Russ.).

Kästner, E. (1986), *Small border traffic*, Ulla Malmrose (ed.), Verlag Aschehoug, Zurich, Switzerland (in German).

Kirsanova, T. V., Malygin, V. T. (2014), "The concept Gemütlichkeit in the Austrian linguistic culture", *Vestnik of Yaroslav the Wise Novgorod State University*, 77, 112-114 (in Russ.).

Nikonova, A. R. (2015), "Concepts coffee and caffeehouse as verbalisation of the concept 'Geselligkeit' in the Austrian linguoculture", *Fundamental research*, 2-4, 842-845 (in Russ.).

Torberg, F. (2023), *Traktat über das Wiener Kaffeehaus* [Treatise on the Viennese Coffee House] available at: <https://www.oepb.at/allerlei/friedrich-torberg-traktat-ueber-das-wiener-kaffeehaus.html> (Accessed 26 December 2023). (in German).

Zweig, S. (2004), *Vchershniy mir: vospominaniya yevropeytsa* [Yesterday's world: memories of a European (Die Welt von gestern)], Vagrius, Moscow (in Russ.).

Vorontsova, N. K. (2016), "Language Situation in Austria", *Scientific Notes of V.I. Vernadsky Crimean Federal University. Philological sciences*, 2 (2-1), 66-71 (in Russ.).

Zabolotskikh, L. V. (2010), "Key concepts of Austrian culture", *Mezhdunarodnyy aspirantskiy Vestnik. Russkiy yazyk za rubezhom*, 1-2, 26-32 (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Ваганова Елена Николаевна, доцент кафедры немецкой филологии, факультет иностранных языков, Мордовский государственный университет имени Н. П. Огарева, ул. Большевистская, д. 68, г. Саранск, 430005, Российская Федерация; waganowa@mail.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Elena N. Vaganova, Associate Professor, Department of German Philology, Faculty of Foreign Languages, Ogarev Mordovian State University, 68 Bolshevistskaya St., Saransk, 430005, Russian Federation; waganowa@mail.ru