

**РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ**



**XXV научно-практическая конференция**  
**MODERNITY:**  
**ЧЕЛОВЕК И КУЛЬТУРА**  
**21–24 декабря 2022 года**

ОРГКОМИТЕТ ЧТЕНИЙ

В. А. Егоров, К. В. Преображенская

РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ  
ИМ. Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

**СБОРНИК ДОКЛАДОВ  
XXV НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ**

**MODERNITY:  
ЧЕЛОВЕК И КУЛЬТУРА**

**21–24 ДЕКАБРЯ 2022 ГОДА**

Издательство

Русской христианской гуманитарной академии

им. Ф. М. Достоевского

Санкт-Петербург

2023

Представлено к печати оргкомитетом  
XXV научно-практической конференции

MODERNITY:  
ЧЕЛОВЕК И КУЛЬТУРА  
21–24 декабря 2022 года

Сборник материалов XXV научно-практической конференции «Modernity: человек и культура», 21–24 декабря 2022 года / Отв. ред. В. А. Егоров — СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского, 2023. — 306 с.

ISBN 978-5-907505-94-0

Современный мир открывает перед человеком перспективы новых возможностей: технологических, интеллектуальных, аксиологических, одновременно ставя его в ситуацию бесконечности вариантов выбора личной судьбы и профессиональных траекторий, напряженности требований успешности, давления информационных и социальных рисков.

Многоуровневость и многоаспектность ситуации современности позволяет расширить границы традиционных научных дискурсов, обосновать методологию междисциплинарности, создать базу для новых ракурсов гуманитарного знания.

В рамках научно-практической конференции «Modernity: человек и культура» прошло широкое обсуждение философских, психологических, социокультурных и духовно-нравственных аспектов современности.

Конференция сохраняет организационную и концептуальную преемственность с конференцией «Бог. Человек. Мир», проводившейся в РХГА в течение более 20 лет, в том числе внимание к проблематике феномена религии в условиях постсекулярного общества.

© Коллектив авторов, 2023  
© Издательство РХГА, 2023

## СОДЕРЖАНИЕ

---

### ВОПРОСЫ АКСИОЛОГИИ И БИОЭТИКИ

<i>Грезова Е. Д.</i> ПРАКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ С МИРОМ КАРТЕЗИАНСКОГО СУБЪЕКТА В ФИЛОСОФИИ ХАННЫ АРЕНДТ.....	9
<i>Евлампиев И. И.</i> ЧЕЛОВЕК ВЕЧНЫЙ ПРОТИВ ЧЕЛОВЕКА СОВРЕМЕННОГО: ОТ РАЗРЫВА С ПРОШЛЫМ К СИНТЕЗУ НАСТОЯЩЕГО, ПРОШЛОГО И БУДУЩЕГО .....	16
<i>Жукова Е. А.</i> АНТРОПОТЕХНИКИ В ПОЛЕ ВЛАСТИ.....	28
<i>Ивлев Я. С.</i> АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЧЕЛОВЕКА В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ .....	35
<i>Шилина Г. А.</i> И. КАНТ И Л. ТОРНСТАМ О ПРОБЛЕМЕ СВОБОДЫ В СТАРОСТИ .....	46
<i>Шишлянников И. И.</i> СКЕПТИЧЕСКИЙ ФИКЦИОНАЛИЗМ КАК ТЕРАПЕВТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ.....	58

### ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ И АНТРОПОЛОГИИ

<i>Ващенко А. Н., Сальников В. П., иеромонах Филарет</i> ИДЕЯ АБСОЛЮТНОГО ДОБРА В УЧЕНИИ О ЧЕЛОВЕКЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО .....	66
<i>Грезова Е. Д.</i> СМЕРТЬ СУБЪЕКТА МОДЕРНА .....	71
<i>Сурков А. Г.</i> ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ИНФОРМАЦИЮ И ИНФОРМАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ.....	78
<i>Стригин М. Б.</i> ПРИНЦИП НЕОПРЕДЕЛЁННОСТИ ЛОГИКИ, ИЛИ КВАНТОВАНИЕ СЕМАНТИКИ.....	84

## ВОПРОСЫ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ. РЕЛИГИЯ И МИРЪ

<i>Бурмакин А. А.</i>	
ПОСТРОЕНИЕ ГЛОБАЛЬНОЙ ПРОЦВЕТАЮЩЕЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ: ПРЕДПОСЫЛКИ И ВЫЗОВЫ .....	96
<i>Гаевская Н. З.</i>	
МОТИВ ОДЕЯНИЯ И КОСТЮМ В ТОПИКЕ ЮРОДИВЫХ .....	105
<i>Иерей Д. Д.</i>	
ПОНЯТИЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ В ЗАПАДНОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ XX ВЕКА .....	112
<i>Кочергина С. А.</i>	
ФИЛЬМ ЛАРСА ФОН ТРИЕРА «МЕЛАНХОЛИЯ» КАК ПУТЕШЕСТВИЕ ДУШИ .....	123
<i>Монкевич М. А.</i>	
ВЛАДИМИР МАРЦИНКОВСКИЙ. ИЗ ИСТОРИИ ЕВАНГЕЛЬСКОГО САНКТ-ПЕТЕРБУРГА .....	131

## ВОПРОСЫ ТЕОЛОГИИ

<i>Андреев А. В.</i>	
СОБОРНость И ПЕРВЕНСТВО В 3, 4 И 5 КАНОНАХ САРДИКИЙСКОГО СОБОРА (343 г.). ИХ ЗНАЧЕНИЕ В ПРАВОСЛАВНО-КАТОЛИЧЕСКОМ БОГОСЛОВСКОМ ДИАЛОГЕ .....	139
<i>Архимандрит Иосиф (Еременко)</i>	
ПРЕПОДОБНЫЙ ИОСИФ ВОЛОЦКИЙ О ДУХОВНОЙ СУЩНОСТИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ В РОССИИ ЭПОХИ РАННЕГО МОДЕРНА .....	149
<i>Буцукина М. В.</i>	
ВЕРА «СИЛОЙ АБСУРДА»: ПАРАДОКСАЛЬНОСТЬ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ СЕРЕНА КЪРКЕГОРА .....	155
<i>Зекунова Л. А.</i>	
ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ КАК ВАЖНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ТЕРАПИИ ПРИ «ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ЗАПУЩЕННОСТИ» ДОШКОЛЬНИКОВ В ВОСКРЕСНОЙ ШКОЛЕ .....	161
<i>Каптен Г. Ю.</i>	
КОНФЛИКТ МЕЖДУ ПРАВОМ И СПРАВЕДЛИВОСТЬЮ НА ВОЙНЕ .....	167

<i>Комаров А. С.</i>	ПРОБЛЕМА РЕЛИГИОЗНОЙ СВОБОДЫ В ТЕОЛОГИИ РПЦ МП (ПО ОФИЦИАЛЬНЫМ ДОКУМЕНТАМ) .....	175
<i>Курбатов А. Г.</i>	УЧЕНИЕ АНДРЕАСА ОЗИАНДЕРА ОБ ОПРАВДАНИИ .....	183
<i>Монахиня Афанасия (Ерохина И. В.)</i>	ЦАРСТВО НЕБЕСНОЕ КАК ПРЕДМЕТ СВОБОДНОГО ВЫБОРА В ГИМНОГРАФИИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ .....	190
<i>Селецкая В. М.</i>	АДАМИЧЕСКИЙ ЯЗЫК: КАКОЙ ОН? ЛИНГВО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ .....	199

## **ВОПРОСЫ ОБРАЗОВАНИЯ И ПЕДАГОГИКИ**

<i>Демидова С. Г.</i>	КОМПЛЕКСНЫЙ ПОДХОД В ЦЕЛЯХ ПОВЫШЕНИЯ КОММУНИКАТИВНОГО ПОТЕНЦИАЛА ЛЮДЕЙ С ОГРАНИЧЕННЫМИ ВОЗМОЖНОСТЯМИ ЗДОРОВЬЯ, НУЖДАЮЩИХСЯ В СФЕРЕ СОЦИАЛЬНОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ .....	219
<i>Калинина А. А.</i>	ХАРАКТЕР ЧЕЛОВЕКА И ВЫБОР СОЦИАЛЬНОЙ РОЛИ (В КОЛЛЕКТИВЕ, ОРГАНИЗОВАННОМ ПО А. С. МАКАРЕНКО — И. П. ИВАНОВУ).....	226
<i>Конофальская М.-Е. Б.</i>	СТРЕСС И ЭМОЦИОНАЛЬНОЕ ВЫГОРАНИЕ В УСЛОВИЯХ РАБОТЫ В РЕЛИГИОЗНЫХ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНЫХ СОЦИАЛЬНЫХ ПРОЕКТАХ.....	234
<i>Цибикова О. А.</i>	АПРОБАЦИЯ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ПРОГРАММЫ «ШКОЛА ДЛЯ РОДИТЕЛЕЙ ДОШКОЛЬНИКОВ» В ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ОРГАНИЗАЦИЯХ ОМСКОЙ ОБЛАСТИ.....	244

## **ПСИХОЛОГИЯ: МНОГООБРАЗИЕ ОПЫТА**

<i>Анджелкович Б.</i>	РАБОТА С ПРАВОСЛАВНЫМИ КЛИЕНТАМИ В МАЛЫХ АНАЛИТИЧЕСКИХ ГРУППАХ.....	251
<i>Латина И. Э.</i>	НЕСПЕЦИФИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ ЛЕЧЕБНОГО ВОЗДЕЙСТВИЯ ПСИХОТЕРАПИИ .....	260

*Семёнова Л. Б.*  
ОСОБЕННОСТИ ПОСТРОЕНИЯ АРТ-ТЕРАПЕВТИЧЕСКОЙ  
ПРОГРАММЫ В ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ РАБОТЕ С ПОДОПЕЧНЫМИ  
ДОМА МИЛОСЕРДИЯ «БОГАДЕЛЬНЯ» .....269

*Федорова Ю. А.*  
ЭВОЛЮЦИОННЫЕ АСПЕКТЫ АЛЬТРУИЗМА.....275

**СФЕРЫ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ:  
ДИНАМИКА ГРАНИЦ**

*Петрошенко А. С.*  
СОЗДАНИЕ ИНСТИТУТА ГРАДОСТРОИТЕЛЬСТВА  
В ЭПОХУ ПЕТРА I КАК ОПРЕДЕЛЯЮЩИЙ ФАКТОР  
РАЗВИТИЯ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА  
В XVII–XVIII ВЕКАХ.....279

*Савельева С. В.*  
ФИЛЬМ КАК КАРТИНА.  
ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КИНЕМАТОГРАФА И ЖИВОПИСИ  
В ФИЛЬМАХ «ПИРОСМАНИ» (1969) ГЕОРГИЯ ШЕНГЕЛЯ  
И «КАРАВАДЖО» (1986) ДЕРЕКА ДЖАРМЕНА.....287

*Захлевная С. А., Хацкевич Т. М.*  
«ДЕГУМАНИЗАЦИЯ» В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ.....293

*Хашковский А. В.*  
ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В РЕКЛАМНЫХ ПЛАКАТАХ  
(КОНЕЦ XIX — ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XX ВВ.) .....300



УДК 141.319.8

*Грезова Екатерина Дмитриевна,*  
преподаватель Витебской духовной семинарии,  
аспирант Русской христианской гуманитарной академии,  
dzh-gr@mail.ru

## **ПРАКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ С МИРОМ КАРТЕЗИАНСКОГО СУБЪЕКТА В ФИЛОСОФИИ ХАННЫ АРЕНДТ**

Статья посвящена проблематике трансформации представлений о степени и характере зависимости человеческой праксиологической субъектности от субъектности Бога с переходом от эпохи преמודерна к модерну. Представлена взаимосвязь этой трансформации с описанным Ханной Арендт отчуждением человека от Земли и мира после картезианского переворота. Объявляя самостоятельность собственной субъектности и тем самым сепарируя от себя Личность Бога, человек теряет Его и как основание своих отношений с миром, что приводит к изменению и ослаблению этих отношений.

**Ключевые слова:** праксиологический субъект, картезианский субъект, отчуждение от мира, Арендт, преמודерн, модерн.

*Grezoza E. D.*

### *PRAXIOLOGICAL RELATIONS WITH THE WORLD OF THE CARTESIAN SUBJECT IN THE PHILOSOPHY OF HANNAH ARENDT*

The article dwells into transformation of ideas about dependence of praxeological subjectivity on the subjectivity of God, the intensity and nature of said dependence throughout the transition from premodern to modern era. Furthermore, the article discloses interrelation of this transformation with the alienation of man from the Earth and the world, described by Hannah Arendt after the Cartesian revolution. Declaring the independence of their own subjectivity and thereby separating the Personality of God from themselves, a person loses God as the basis of their relations with the world, which leads to the alterations and weakening of aforementioned relations.

**Keywords:** praxeological subject, Cartesian subject, alienation from the world, Arendt, premodern, modern.

Праксиологическая субъектность человека преמודерна находила свое основание в религиозном мировоззрении. Мир, в котором существует и действует человек преמודерна — круговорот иерофаний, проявлений сакрального. Бог — сакральное — причина и источник не только человеческой субъектности, но и мира. Потому всё, чем занимается человек в мире, в чем он проявляется как субъект деятельности, имеет религиозный смысл. Мирча Элиаде пишет, как миф о сотворении мира в самых разных религиозных обществах моделирует и оправ-

дывает деятельность человека в этом мире: «Космогония (...) служит моделью везде, где встает вопрос о том, чтобы *сотворить нечто*». Т. е. любая творческая деятельность, любое создание нового в мире осмыслились как подражание Творцу, Создателю мира. Причем, речь может идти о рождении нового человека, совершении этического поступка, строительстве дома, земледелии, т. е. о любой деятельности, входящей в понятие Ханна Арендт *vita activa* (у Арендт *vita activa* состоит из работы, создания и поступка) — Элиаде их в своем ракурсе практически уравнивает.

В деятельности, в возделывании мира человек премодерна осуществляется и как деятельный субъект в отношениях с инобытием — в пространстве сакрального:

«земледелец входит в сферу абсолютной святости и становится ее частью, а его труды имеют космические последствия, ибо они совершаются в рамках космического цикла, а также потому, что год, времена года (...) представляют собой целостные формы, каждая из которых обладает своей собственной, автономной онтологической значимостью» [5, с. 306].

Отношения человека с миром в христианской парадигме определены самим Богом в Ветхом Завете. Сотворив людей, Он благословляет их, и говорит: «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими [и над зверями,] и над птицами небесными, [и над всяким скотом, и над всею землею,] и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» [Быт. 1:28]. Т. е. земля — это хозяйство, сотворенное Богом для людей, поле их владения и созидательного творчества. Тварный мир задуман и дан как праксиологический объект человека-субъекта.

Это характерно не только для христианской культуры. Например, в исламе, в отношении человека с сотворенным миром, божественная субъектность прямо делегируется человеку, он может и должен созидать, хозяйствовать, совершать поступки как праксиологический субъект — выполняя при этом божественную волю. Именно человеку Аллах передал ответственность за сотворенный мир: «Мы предложили небесам, земле и горам взять на себя ответственность, но они отказались нести ее и испугались этого, а человек взялся нести ее» [Коран 33:72].

Отдельно следует оговорить ситуацию древнегреческой культуры. Согласно Арендт, частное пространство человеческой деятельности в Древней Греции полностью закрыто от посторонних глаз, и все, что в нем происходит, призвано обслуживать телесные нужды человека. Причем, если крестьяне и рабы для обеспечения членов семьи пищей, теплом и комфортом в домохозяйстве занимаются презренным трудом (физический труд в древнегреческом обществе презренен, т. к. не позволяет человеку участвовать в политической жизни), то и репродуктивный труд женщины расценивается не как создание нового человека, а как телесное удовлетворение потребностей рода.

Несколько иначе обстоит дело с созданием: ремесленники «вольно передвигались в публичной сфере» [1, с. 103], но это не делало их занятие более уважаемыми, т. к. активность ремесленника в публичных делах все равно исключалась.

Презренность вида той или иной деятельности прямо пропорциональна необходимому для ее осуществления физическим усилиям человека и совершенно не зависит от результата этих усилий. Именно поэтому, как пишет Арендт, Аристотель был готов видеть гражданами полиса пастухов и художников, но не земледельцев и скульпторов [1, с. 104].

Для Древней Греции, колыбели всей европейской христианской цивилизации, вообще было свойственно противопоставлять телесное — возвышенному. Греческая религиозная культура — возможно, одна из самых пессимистичных культур древности в антропологическом и частно-эсхатологическом ракурсах. С переходом в царство Аида человек теряет тело (σῶμα), и также он теряет разум, волю (θυμός). Бессмертной остается лишь душа (Ψυχή) — в загробном мире она становилась «безумной, сохраняла некую тень личности», превращалась в идолона, образ [4]. Правильным поведением в земном мире можно улучшить свою земную участь, можно не ухудшить участь посмертную (как произошло, к примеру, с Сизифом и Танталом), но претендовать на посмертное нахождение на Олимпе или в Элизии, не имея сверхординарных заслуг и кровного родства с богами, человеку нельзя [5].

Предположим следующее. Тело для древнего грека — то, за что следует максимально держаться, что следует более всего ценить, т. к. с потерей тела он теряет разум и станет тенью человека, никаких других альтернатив у него нет. Чтобы справиться с этой унижительной перспективой, необходимо, во-первых, низвергнуть аксиологическую значимость того, что заточает человека в этом положении — низвергнуть все телесное, привязывающее к земле, к материи. Не надеясь на онтологическое бессмертие, древний грек более других ищет бессмертия в культуре, в мысли. Во-вторых, следует понимать, что физический труд в древнем мире особенно сильно (в сравнении с интеллектуальной, публичной, политической деятельностью) изнашивает тело, т. е. приближает к потере тимо-са, потере своего сознания и субъектности. Эта тонкая ситуация — пренебрежение телесным, но забота о сохранении тела — не должна казаться противоречивой. Тело здесь выступает двойственно: как потребитель (мирского: пищи, тепла) и обеспечитель (политического: жизни и деятельности разума, личности), и ценится только за второе свое свойство.

Ввиду двух этих причин гражданин греческого полиса мыслится и ценится в первую очередь как субъект политической, публичной сферы — именно там проявляется его праксиологическая субъектность, т. к. только там он действует свободно, не вынужденно. А материальный мир в свою очередь — не радость, не подарок от высших сил как праксиологическое пространство, но в то же время удивительное, «подарочное» гносеологическое пространство. Человеку интересно его познавать — пытаться обнаружить законы мироздания, космические законы — и древние греки значительно преуспели в этом. Но возделывать — не так интересно.

Так, праксиологическая субъектность человека премодерна разным образом зависима от божественной субъектности, подчинена ей, но в то же время гарантирована ею. При этом актуализация праксиологической субъектности

в мире, т. е. созидание мира, имеет двойное значение: это деятельные отношения не только с самим миром, но и с Богом/инобытием сразу по нескольким причинам. Во-первых, человек исполняет то, чего ожидает от него Бог, давший ему мир как поле для деятельности. Во-вторых, создавая что-либо, он подражает Творцу, примеряет на себя Его роль. В-третьих, как пишет Мирча Элиаде, в некоторых культурах деятельность на земле означает участие в делах «космического цикла», т. е. вхождение этой деятельности в инобытие [7]. И в-четвертых, деятельность человека, как правило, предполагает совершение этического выбора и, следовательно, имеет какую-либо этическую окраску, что делает ее религиозной, направленной, как послание о себе, в инобытие, и влияющей на посмертную участь человека. В том же случае, если в религиозно-мировоззренческой системе нет представления о Высшем Субъекте, являющимся непреложным источником и мира, в котором человек обитает и осуществляет свою деятельность, и человеческой субъектности этой деятельности, ситуация не меняется принципиально. Деятельность человека в мире, пусть и не всякая, имеет свою ценность в самом мире, заменяя инобытийное бессмертие бытийным, мирским, культурным.

Однако в эпоху Нового времени все меняется: человек пересматривает свои отношения с Богом, пересматривает прямую зависимость от Него своей субъектности, в т. ч. праксиологической, а также Его роль в отношениях человека с миром. Этот пересмотр приводит к появлению картезианской концепции субстанциального, самотождественного субъекта, чье существование выводится из его сомнения, его мышления — т. е. из него самого, а не из Абсолютного Субъекта.

Однако Бог для Декарта все равно необходим — Он, во-первых, посредник — в некотором смысле даже средство — в акте миропознания человека. Декарт берется доказать существование Бога, потому что это необходимо человеку как гарантия достоверности чувственного мира, в котором обитает человек. Во-вторых, размышляя о Боге, подвергая сомнению Бога, Декарт (опять же, опосредованно) обнаруживает определенность собственного существования как *res cogitans* [3].

Естественно, что, собираясь поставить под сомнение вообще всё, Декарт «проверяет» сомнением и Бога. Однако эта естественность не избавляет нас от последствий «проверок» — некоторого разделения, ослабления связи человека и Бога. Ханна Арендт пишет, что «через Декартову философию бродят привидениями два кошмара с ужасом», которые «совершенно неизбежно должны были всплывать при всяком прояснении импликаций новейшей европейской картины мира»: это, во-первых, сомнение в действительности человеческого восприятия себя и мира, во-вторых — сомнение в понимании человеком своего существования, в результате чего

«кажется действительно гораздо более правдоподобным, что какой-то злой дух, бог-обманщик (...) намеренно и зловредно забавляется вождением человека за нос, чем что Бог есть творец и царь мира» [1, с. 344–345].

Хотя мир всё ещё может считаться сотворенным Богом для человека, прагматическая субъектность, как и субъектность вообще, больше не делегируется человеку божественной, не зависит от нее, не основывается на ней. Мир — уже не подарок от Бога, который человек разворачивает, раскрывает для себя, обращая свой восторг к Создателю-дарителю. Это объект его самостоятельной деятельности. Человек когда-то действительно получил мир в подарок от Бога — но теперь это его вещь, он ею полноправно обладает. На этом этапе важны вопросы о том, как обладать, как владеть, а не откуда взялось владение. Интересен уже сам подарок, а не его Даритель.

И с этого момента в отношениях человека с миром начинают происходить некоторые метаморфозы, о которых пишет Ханна Арендт. Во-первых, Новое время у нее — начало «сморщивания» мира для человека. Благодаря первооткрывателям и путешественникам все уголки Земли стали известны человеку, и это неизбежно привело к их измерению и нанесению на карту: «измерительная способность человеческого рассудка может произвольно посредством чисел, символов и моделей уменьшать любую физическую данность в масштабе, пока то, что чувством воспринимается как бесконечно большое, не сожмется до величины, доступной для человеческого оперирования в рамках его телесных и чувственных масштабов», и, т. к. наблюдать всегда удобнее на расстоянии, со стороны, это в конечном итоге приводит к «решительному отчуждению человека от его непосредственного земного жилья» [1, с. 315–316].

Во-вторых, параллельно отчуждению от Земли, уже благодаря Реформации, человек отчуждается от мира — здесь Арендт ссылается на «Протестантскую этику и дух капитализма» Макса Вебера и даже выборочно на Маркса. Собственность (по Арендт, «феномен мира», «та часть общего нам мира, которая нам приватно принадлежит») сменяется владением — и «общий нам мир» отчуждается от человека [1, с. 318]. Прогресс производства в Новом времени отнимал у отдельный слоев населения их место в мире, а

«рабочий класс, живший буквально только что заработанным куском хлеба, не только находился непосредственно под давлением жизненных нужд с их абсолютной настоятельностью, он был также, причем именно благодаря этой вынужденности, избавлен от всех забот и усилий, не вытекавших автоматически из процесса жизни; иными словами, он был избавлен от заботы о мире» [1, p. 320].

Начинается стремительное развитие производства и экономики, Земля и мир ценятся в первую очередь как ресурс для обогащения, обогащение вселяет жажду еще большего обогащения, в результате чего, подытоживает Арендт,

«процесс роста социального богатства (...) возникая из жизненного процесса с тем чтобы подталкивать этот жизненный процесс далее, возможен лишь когда в жертву ему приносится мир и принадлежность людей к миру» [1, с. 321].

Выходит, что, присваивая мир себе, человек отчуждает мир от себя? Проблема в том, что мир теперь не является собственностью (домом) — мир становится владением (имуществом), а функции и возможности владельца имеют некоторые ограничения. Собственность не только дает ощущение «места в мире» («места за общим столом»), твердой земли под ногами, она сообщает человеку многое о нем самом, о его праксиологической субъектности, очерчивая круг его обязательств, ответственности в отношении мира (*его* мира), обеспечивая стремлением созидать *свой* мир. А созидание в свою очередь, как мы помним, в традиционном обществе основывалось на подражании божественному акту творения мира. Владение же, напротив, предполагает, скорее, использование, употребление.

Разница — в результате, на который и ориентируется праксиологический субъект. Результат созидания мира-собственности, заботы о мире-собственности проявляется в самом мире, в объекте активности. Т.к. субъект не отчужден от мира, он не отчужден и от результата своей деятельности: там, где он делает для мира, он делает для себя.

Владелец же, напротив, забирает результат своей деятельности у мира — себе. То, что принадлежит миру-объекту, еще не принадлежит владельцу-субъекту — присвоение происходит через отобрание, а сам акт отобрания у мира необходимо является актом и свидетельством отчуждения отбирающего от мира.

Когда же, согласно Марксу, у наемного рабочего отчуждается нанимателем продукт его труда, отчуждается процесс труда, «родовая сущность человека» [6, с. 832–840] — всё это является частными случаями глобального процесса отчуждения мира.

Третья важная для нас метаморфоза, описанная Арендт, касается более не праксиологических отношений человека с миром, а его отношений с миром вообще — и это снова вытекает из картезианского переворота. По ее словам, для Декарта рождающееся в «структуре рассудка и сознания» человека сомнение «играло роль Архимедовой точки» — той, «отталкиваясь от которой, можно снять мир с петель и воссоздать его заново» [1, с. 353]. Изобретение телескопа показало — не объяснило, а именно наглядно показало — что наши чувства действительно могут нас обманывать, что мир не таков, каким нам кажется.

Мы можем предположить, что это накладывает на человека ту ответственность, которая сложно сочетается с его новым положением на Земле и в мире. Если прежде Земля и мир были домом, то теперь — отчужденный, отдаленный мир воспринимается как обуза, чувство власти над ним вызывает соблазн злоупотреблять этой властью. Свидетеля и Судьи отношений человека с миром (и действий человека в мире) более тоже нет в прежнем смысле, потому что в это же время человек сепарируется от Него, и — отчуждает Его Личность от себя.

Возможно, эта свежобретенная самостоятельность субъекта неосуществима без отчуждения как Бога, так и мира — в том смысле, что, не случись отчуждения, человек не смог бы заметить, определить, распробовать одиночество и тяжесть самостоятельного положения и самостоятельного выбора в положении

*среди* мира, при котором единственное, что теперь не представляется человеку доступным — это его положение в мире, как было прежде.

Так, первым проявлением самостоятельности индивидуума становится несоответствие претензий и возможностей, меры ответственности и готовности нести эту ответственность: и Бог, и мир в некотором роде понимаются человеком как средства, употребляемые для каких-то целей (гносеологических, праксиологических, экономических или др.). Мы говорим «первым проявлением», предполагая, что это лишь этап становления человеческой субъектности, т. к. этим этапом история человека как праксиологического субъекта, разумеется, не заканчивается.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Арендт Х. *Vita Activa, или О деятельной жизни* / Ханна Арендт; пер. с нем. И англ. В. В. Бибихина. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. — 416 с.
2. Вебер М. *Протестантская этика и дух капитализма*. — М., 2003. — 335 с.
3. Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Соч.: В 2 т. — М.: Мысль, 1994. Т. 2. — С. 3–72.
4. Зубов А. Б. История религиозных идей. Лекция 76. Проблема зла в греческой религии. Состав и судьба человека. [Электронный ресурс]. — URL: [https://abzubov.com/new\\_course/lecture\\_076](https://abzubov.com/new_course/lecture_076) (дата обращения: 11.01.2023).
5. Зубов А. Б. История религиозных идей. Лекция 77. Загробный мир и культ героя в Древней Греции. [Электронный ресурс]. — URL: [https://abzubov.com/new\\_course/lecture\\_077](https://abzubov.com/new_course/lecture_077) (дата обращения: 11.01.2023).
6. Маркс К. *Капитал: критика политической экономии*. Т. 1. — М.: Эксмо, 2011. — 1200 с.
7. Элиаде М. *Очерки сравнительного религиоведения*. — М.: Ладомир, 1999. — 488 с.

*Евlampиев Игорь Иванович,*  
доктор философских наук,  
профессор Института философии  
Санкт-Петербургского государственного университета,  
yevlampiev@mail.ru

**ЧЕЛОВЕК ВЕЧНЫЙ ПРОТИВ ЧЕЛОВЕКА СОВРЕМЕННОГО:  
ОТ РАЗРЫВА С ПРОШЛЫМ  
К СИНТЕЗУ НАСТОЯЩЕГО, ПРОШЛОГО И БУДУЩЕГО\***

В статье доказывается, что требование «быть современным» является выражением негативной тенденции исторического развития, порожденной эпохой Просвещения и культом научного разума. Оно означает замыкание человека в моменте настоящего, что влечет к искажению его сущности и, как следствие, к деградации культуры. В немецкой философии XIX века и в русской религиозной философии была выработано противоположное понимание времени и отношения человека ко времени: время связано с объемлющей его вечностью, человек должен уметь жить не только во времени, в моменте настоящего, но и вне времени, в вечности. Только такое представление правильно выражает сущность человека и позволяет правильно понять цели и смысл истории.

**Ключевые слова:** современность, постмодернизм, эпоха Просвещения, русская религиозная философия, жизнь в вечности, истинное христианство.

*Evlampiev I. I.*

*ETERNAL MAN VS MODERN MAN: FROM A BREAK WITH THE PAST TO  
A SYNTHESIS OF THE PRESENT, PAST AND FUTURE*

The article proves that the requirement «to be modern» is an expression of the negative trend of historical development, generated by the Enlightenment and the cult of scientific reason. It means the closure of a person in the moment of the present, which leads to a distortion of his essence and, as a result, to the degradation of culture. In the German philosophy of the 19th century and in Russian religious philosophy, an opposite understanding

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 21-011-41005 «Палестина — место, где человек слышит Бога: концепты пророчества, мессианизма и эсхатологии в религиозных текстах поздней античности (II век до н. э. — V век н. э.) и их реминисценции в русской мысли XIX–XX веков».



of time and the relationship of man to time was developed: time is connected with eternity embracing it, a person must be able to live not only in time, in the moment of the present, but also outside of time, in eternity. Only such a representation correctly expresses the essence of man and allows us to correctly understand the goals and meaning of history.

**Keywords:** modernity, postmodernism, Enlightenment, Russian religious philosophy, life in eternity, true Christianity.

В наши дни развитость человека и его соответствие господствующему мировоззрению во многом определяется требованием «быть современным». Его смысл не столь очевиден, как кажется, поскольку под «современностью» мы в разных контекстах понимаем очень разное — от сиюминутной «злости дня», до всей нашей эпохи, простирающейся на полтора века в прошлое. Не претендуя на полное решение этой проблемы, мы обратим внимание на тот факт, что указанное требование связано с совершенно определенной идеологической тенденцией, возникшей в эпоху Просвещения и представляющей ныне главную опасность для всей европейской цивилизации. Задача по-настоящему мыслящей философии должна заключаться в решительном противодействии этой тенденции и в демонстрации плодотворной альтернативы тому отношению к времени, которая задана указанным модным лозунгом.

Вплоть до эпохи Возрождения европейский человек не мог представить себе возможности свободного определения своих отношений со временем, но в эту эпоху появляется желание подчинить себе время. Это связано с тем, что человек осознает себя «Богом на земле», пытается найти в себе хотя бы долю божественного всемогущества, ведущего к господству над миром. Но способность властвовать над всем существующим не может быть сколько-нибудь значимой, если одновременно мы не научимся властвовать над временем. Необходимость, заложенная в ходе времени, в смене одних моментов другими, кажется еще более жестокой и неумолимой, чем необходимость, которую определяют законы природы, предписывающие явлениям их однозначный ход. И вот, человек Возрождения признает для себя возможным выход из времени в вечность — причем не в вечность, противостоящую времени, а *в вечность самого времени*, обнимающую время и придающую ему целостность. Такая вечность не лишает отдельные моменты смысла и ценности, наоборот, она может и должна являться нам во всей своей полноте *именно через отдельный момент*, который тем самым становится абсолютным центром бытия, воплощающим в себе все бесконечное движение времени. Именно такие моменты, явленные в слитности с вечностью, охватывающей всё время, пытались запечатлеть на своих полотнах живописцы той эпохи, и некоторым это удавалось, так что на их картинах нам с жизненной конкретностью представлен синтез мгновенного и вечного — представлено мгновенное, перенесенное в вечность и ставшее божественным и абсолютным.

Эпоха Возрождения сама стала всего лишь мгновением истории, хотя и явившая в себе абсолютное и вечное, но прошедшая и замещенная эпохой, попытавшейся уничтожить ее главные достижения. Впервые А. И. Герцен заметил, что XVII век, пришедший на смену Возрождению, вернул мировоззрение Евро-

пы к Средневековью, к средневековому противопоставлению слабого, греховного человека, целиком погруженного в эмпирическое время, и трансцендентного Бога, пребывающего в вечном и бесконечном бытии, недосягаемом для всего земного [5]. Католическая церковь, пережив глубокий кризис в XII–XV века и дойдя почти до полного краха в эпоху Возрождения, поняла, как опасно давать человеку почувствовать свою божественную силу, как трудно вернуть к подчинению тех, кто почувствовал свое неразрывное единство с Богом. Поэтому она сделала все возможное, чтобы уничтожить ростки нового мировоззрения, обосновывающего такое единство, и внедрила в умы людей убеждение, что они конечные и относительные существа, ни при каких условиях не способные получить божественное содержание. Очень хорошо смысл этого процесса, ставшего причиной всех последующих проблем европейской цивилизации, описал В. В. Библихин:

«Христианская церковь стоит у истоков всего исторического зла современного нигилизма, хотя она и не единственный виновник. Главная ошибка церкви в том, что она отодвинула Бога в слишком трансцендентную даль. <...> Трансценденция эвакуировала Бога из мира и тем релятивизировала всё здесь. Раз всё одинаково далеко от его бесконечности, всё одинаково ничтожно» [2, с. 219–220].

Философы французского Просвещения в своем атеизме и материализме дали естественное завершение тому процессу, который инициировали деятели католической Контрреформации (в последнем термине есть очевидная неточность: целью этих деятелей было не столько противодействие Реформации, сколько уничтожение мировоззренческих основ Возрождения). Если Бог бесконечно удален от мира и никак не влияет на ход земных дел, «гипотезу» о его существовании можно исключить из набора принципов, на которых должна основываться наша жизнь. Главным занятием для человека становится наука, не знающая ничего абсолютного, но дающая надежную опору для деятельности в отношении конечных и относительных явлений земной действительности. Время также начинает пониматься только так, как его предписывает понимать наука. Для науки же действительным существованием обладает только момент настоящего, ни прошлому, ни будущему нельзя приписать такой же реальности, как настоящему. Сущность и поступки человека целиком определены, как и все земные явления, законами природы, поэтому он не может претендовать ни на какие цели, кроме одной: наиболее точно «вписаться», «встроиться» в ситуацию, в которой он оказался в момент настоящего, и наиболее полно воспользоваться имеющимися у него возможностями для получения материальных благ от окружающего мира. Это и стало самым общим основанием для возникшего позже требования «быть современным». Впрочем, между строго научным утверждением о том, что реально только настоящее, и философской концепцией «современности» все-таки есть различие, и далеко не сразу научная концепция сиюминутности нашего бытия получила полное преобладание. Для историка и гуманитария трудно принять моментальность существующего без укоренен-

ности в традиции. Одной из первых теоретических попыток определить смысл понятия «современность» принадлежала Ш. Бодлеру. В статье «Поэт современной жизни» (1864), требуя от художника и поэта искать не только вечную красоту и вечные смыслы в мире, но и уметь отражать «дух современности», под которым он понимает преходящее, временное, связанное с моментом настоящего и характеризующее этот момент, Бодлер тем не менее не предполагает разделения вечного и «современного», он уверен, что настоящий художник может и должен «выделить в изменчивом лике повседневности скрытую в нем поэзию, старается извлечь из преходящего элементы вечного» [3, с. 290].

Однако эта диалектическая позиция, не могла удовлетворить научный разум, он ясно осознал свою силу в эпоху Просвещения и не желал довольствоваться второстепенной ролью. В XX веке он осуществил решительное наступление на сохранявшиеся в гуманитарном и художественном сознании элементы уважения к вечному и абсолютному и в конце концов под именем «постмодернизма» восторжествовал и в этой сфере. Западное гуманитарное сознание окончательно потеряло уважение к классической европейской философии и признало понятие «современности» в качестве своеобразного неабсолютного абсолюта: требование «быть современным» теперь означало полное отрицание значения прошлого, полный разрыв с ним ради бытия в настоящем и господства над ним. Это неизбежно привело к радикальному искажению сущности человека, ведь она не мыслима вне связи с духовным Абсолютом. Тем не менее научный разум с помощью различных материалистических и позитивистских теорий к концу XX века добился своего: за сущность человека ныне выдается система материальных отношений внутри человеческой телесности или даже только одного органа — мозга. Заставив принять за истину этот образ, научный разум постепенно деформировал человека в соответствии с этой карикатурой на себя самого, и это стало главной причиной стремительной духовной деградации западного общества: если человек не видит существенной разницы между собой и животным, существующим только в моменте настоящего и не имеющего выхода к вечному, то он постепенно и превращается в животное.

В конце XX века Россия, к сожалению, также встала на этот путь, приняв без достаточной критической оценки все «достижения» современной западной псевдофилософии. Однако, к счастью, эта тенденция в новой российской философии оказалась не единственной и не господствующей, одновременно произошло возвращение к традициям русской дореволюционной философии, в которой можно найти совершенно иное понимание времени и отношения человека ко времени, близкое к той модели, которая возникла в эпоху Возрождения. Если говорить более точно, эту модель вернула к жизни немецкая идеалистическая философия конца XVIII — начала XIX века (Фихте, Шеллинг, Гегель), и уже от нее она перешла в русскую философию XIX — начала XX века.

В немецкой философии идея неразрывной слитности времени и вечности является особенно характерной для позднего религиозно-философского учения Фихте. Комментируя в работе «Наставление к блаженной жизни» слова Иисуса Христа из Евангелия от Иоанна «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня,

если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек» (Ин. 11: 25–26), Фихте пишет (как бы от имени Иисуса):

«Соединение со Мной дает соединение с вечным Богом и его жизнью и уверенность в ней, так что в каждое мгновение мы обладаем всею вечностью и имеем ее и совершенно не верим обманчивым феноменам рождения и смерти во времени, а потому не нуждаемся более и в каком-либо пробуждении как спасении от смерти, в которую мы не верим» [10, с. 87].

Фихте понимает единство времени и объемлющей его вечности в сугубо религиозном смысле, как выражение неортодоксальной интерпретации идеи бессмертия человека — бессмертия *непосредственно внутри земной реальности и в эмпирическом времени*. Фихте ясно противопоставляет церковную веру в достижимость вечности и блаженства только в особом бытии «за гробом» (в Царствии Небесном) и свою собственную концепцию бессмертия, согласно которой бессмертие реализуется непосредственно в земном бытии и включает два измерения: обретение новой жизни в том же земном мире после эмпирической смерти (которая тем самым есть разрыв, а не конец земной жизни) и возможность выхода в вечность непосредственно из каждого момента земной жизни. Второе измерение бессмертия является более важным, чем первое: если человек сумеет осуществить выход в вечность хотя бы в отдельные моменты своей жизни, то он получит такое совершенство, которое сделает и его следующую жизнь гораздо более совершенной, чем нынешняя. Насмехаясь над церковными христианами, которые верят в обретение вечности и блаженства «за гробом» без всяких усилий со своей стороны, Фихте пишет:

«Хотя блаженство, совершенно бесспорно, находится и за гробом — для того, для кого оно началось уже по эту сторону могилы, и не в каком ином роде и образе, чем в каком может начаться оно здесь, во всякое мгновение, — но одним тем, что мы умрем и нас похоронят, блаженства мы не достигнем. И столь же напрасно станут они искать блаженства также и в будущей жизни и в бесконечном ряду будущих жизней, как напрасно искали они его в настоящей жизни, если они ищут его в чем-нибудь ином, а не в том, что уже здесь столь близко окружает их со всех сторон, что во всю бесконечность невозможно более приблизить его к ним, а именно — в вечном» [10, с. 15].

Скорее всего именно из позднего религиозного учения Фихте русские мыслители заимствовали представление о неразрывном единстве времени и вечности, в развернутом виде мы впервые находим такое представление в философии П. Я. Чаадаева. В третьем «Философическом письме» Чаадаев утверждает, что каждый человек способен добиться совершенства своей жизни и это прежде всего связано с преодолением эмпирических форм пространства и времени, которые разделяют жизнь на отдельные элементы и моменты. Совершенство — это слитное единство всех моментов жизни, поэтому оно требует выхода из эмпирического времени в некое сверхэмпирическое, где нет разделенности и противопоставленности прошлого, настоящего и будущего.

«Мы строим образы прошлого точно так же, как и образы будущего. Что же мешает мне отбросить призрак прошлого, неподвижно стоящий позади меня, подобно тому, как я могу по желанию уничтожить колеблющееся видение будущего, парящее впереди, и выйти из того промежуточного момента, называемого настоящим, момента столь краткого, что его уже нет в то самое мгновение, когда я произношу выражающее его слово? Все времена мы создаем себе сами, в этом нет сомнения; Бог времени не создал; он позволил его создать человеку. Но в таком случае, куда делось бы время, эта пагубная мысль, обступающая и гнетущая меня отовсюду? Не исчезнет ли оно совершенно из моего сознания, не рассеется ли без остатка мнимая его реальность, столь жестко меня подавляющая? Моему существованию нет более предела; нет преград видению безграничного; мой взор погружается в вечность; земной горизонт исчез; небесный свод не опирается в землю на краях безграничной равнины, стелющейся перед моими глазами; я вижу себя в беспредельном пребывании, не разделенном на дни, на часы, на мимолетные мгновения, но в пребывании вечно едином, без движения и без перемен, где все отдельные существа исчезли друг в друге, словом, где всё пребывает вечно. Всякий раз, как дух наш успевает сбросить с себя оковы, которые он сам же себе и выковал, ему доступен этот род времени, точно так, как и тот, в котором он ныне пребывает» [13, с. 362].

Только тот человек, который научится хотя бы изредка выходить из эмпирического времени в «вечное» и цельное время, позволяющее получить опыт абсолютного бытия, отвечает званию человека и по-настоящему реализует свою глубинную человеческую сущность, становясь при этом существом божественным. Эта радикальная религиозная и мистическая концепция отношения человека ко времени оказалась удивительно популярной в русской философии. Вслед за Чаадаевым ее развивали самые значимые русские мыслители, особенно интересно ее присутствие в философском мировоззрении Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого.

Достоевский наиболее явно выражает эту концепцию через одного из главных своих героев-идеологов Кириллова. В беседе со Ставрогиным, в романе «Бесы», Кириллов так выражает свою важнейшую философскую идею:

- «— <...> Жизнь есть, а смерти нет совсем.  
— Вы стали верить в будущую вечную жизнь?  
— Нет, не в будущую вечную, а в здешнюю вечную. Есть минуты, вы доходите до минут, и время вдруг останавливается и будет вечно.  
— Вы надеетесь дойти до такой минуты?  
— Да.  
— Это вряд ли в наше время возможно, — тоже без всякой иронии отозвался Николай Всеволодович, медленно и как бы задумчиво. — В Апокалипсисе ангел клянется, что времени больше не будет.  
— Знаю. Это очень там верно; отчетливо и точно. Когда весь человек счастья достигнет, то времени больше не будет, потому что не надо. Очень верная мысль.

- Куда ж его спрячут?
- Никуда не спрячут. Время не предмет, а идея. Погаснет в уме» [4, с. 188].

Может показаться, что здесь речь идет о полном отрицании времени при переходе в «вечность», однако в другом месте романа, в беседе с Шатовым, Кириллов еще раз описывает испытываемые им мистические состояния, и оказывается, что в них он не столько выходит за пределы земной реальности, сколько *охватывает ее как целое*, переходит в некое всеединое состояние слияния со всем существующим.

«Есть секунды, их всего зараз приходит пять или шесть, и вы вдруг почувствуете присутствие вечной гармонии, совершенно достигнутой. Это не земное; я не про то, что оно небесное, а про то, что человек в земном виде не может перенести. Надо перемениться физически или умереть. Это чувство ясное и неоспоримое. Как будто вдруг ощущаете всю природу и вдруг говорите: да, это правда. <...> Если более пяти секунд — то душа не выдержит и должна исчезнуть. В эти пять секунд я проживаю жизнь и за них отдаю всю мою жизнь, потому что стоит. Чтобы выдержать десять секунд, надо перемениться физически» [4, с. 450].

Кириллов отрицает, что эти мистические секунды являются «небесными», тем самым он отвергает концепцию особого «райского» бытия, противостоящего земному миру: совершенство есть преображенное состояние природы, а не нечто противопоставленное ей. Но оно одновременно и «не земное», в том смысле, что все-таки является радикальным преобразованием земной реальности к слитному, всеединому существованию. Такое преобразование должны прежде всего претерпеть главные характеристики мира — пространство и время; по отношению ко времени это выражается в том, что за пять секунд Кириллов проживает всю свою жизнь, т. е. охватывает своим бытием всё доступное ему время. Утверждение Кириллова о том, что нужно «перемениться физически или умереть», чтобы выдержать состояние совершенства более пяти секунд, можно понять, если снова обратиться к вероятному источнику концепции Достоевского — к учению Фихте. Как мы видели, у Фихте представление о возможности выхода из времени в вечность является одним из слагаемых идеи бессмертия, вторым слагаемым которой является продолжение эмпирического существования после смерти (новая земная жизнь); при этом степень совершенства новой земной жизни как-то определяется степенью достигнутого человеком в предшествующей жизни синтеза времени и вечности. Достоевский устами Кириллова пытается уточнить эту связь двух измерений идеи бессмертия: новая жизнь, наступающая после смерти, должна быть сверхчеловеческой, человек должен обрести радикально иной телесный облик («перемениться физически»), стать каким-то космическим существом, чтобы в этой новой жизни более полно (на «десять секунд») слиться со всей природой и с вечностью.

Аналогичную концепцию одновременного существования личности и во времени, и в вечности, охватывающей время, можно найти и в мировоззре-

нии Толстого — прежде всего в его поздних дневниковых записях. В религиозном учении Толстого сущность человека тождественна сущности Бога (этот же принцип является основанием религиозного учения Фихте); он утверждает: «Сознание разумное есть сознание Бога» [8, с. 20]. Из этого можно вывести, что сознание само по себе «есть нечто неизменное, вневременное и внепространственное» [8, с. 141]. Но в человеке божественное начало оказывается ограниченным его телесной формой, в сфере сознания это приводит к подчинению сознания форме эмпирического времени, сознание развертывается в последовательность отдельных состояний, которая и представляются нам временем:

«времени нет. Это только ограничение. <...> Нам кажется, что есть время, и оно наполняется последовательностью сознания существ[в]; в действительности же есть только последовательность сознания, к[оторая] представляет[ся] нам временем» [8, с. 170–171].

Эта мысль ведет к выводу, который точно повторяет размышления Чаадаева, приведенные выше: если время полностью сводится к акту разделения сознания на отдельные состояния, то у сознания (как божественного начала) должна быть способность восстановить свою цельность и, значит, преодолеть время. Такой способностью является память:

«Когда я говорю, что всё, что я вижу во времени, в последовательности, уже есть, я как будто говорю, что всё, что будет, уже есть, но я только не могу этого видеть. Но такое представление есть представление все-таки во времени. Понимать же существование вне времени нужно так, как я понимаю себя в том, что я называю воспоминанием: я понимаю себя и 5 лет, и 10 лет, и 15, и 20, и 21, и всех времен в одном. Я — всё, что мне казалось, б[ыло] во времени, и, когда умру, буду всё то, что я был во всей моей жизни. Я соединю всё своей жизнью» [9, с. 14].

По Толстому, память соединяет все события жизни не в идеальном пространстве нашего воображения, а в самой реальности, она буквально возвращает личность из эмпирического времени в вечность, в целостное бытие, к которому мы причастны благодаря своей божественной сущности. Подобно тому как Фихте призывал научиться выходить из момента нашей жизни в вечность, а Кириллов осуществлял этот выход на протяжении «пяти секунд», так и Толстой считал, что подлинно религиозный человек правильно живет только тогда, когда он живет «вне времени», причем это означает не отрешение от времени, а скорее обратное — принятие всего времени в его целостности и в полноте свершения в нем *всех* событий. В дневниковой записи от 22 апреля 1904 года, Толстой пишет:

«Если понимаешь себя как Бесконечное Начало, проявляющееся в ограниченных пределах, то цель, смысл, деятельность жизни одна: делать то, чего хочет Бог, что свойственно Богу, проявившемуся во мне. При таком понимании жизни уничтожается весь интерес к тому, что случается, интерес



только в том, что мне делать, т. е. в настоящем, в момент вне времени. <...> В том-то и истинная жизнь и свобода, что можешь жить только в настоящем — вне времени» [9, с. 28].

Странное понятие «настоящего вне времени» нужно Толстому, чтобы описать то особое время-вечность, в котором должен жить религиозный человек и которое нужно понимать как синтез времени и вечности, как целостную вечность, которая тем не менее не лишена динамики, движения, жизни, характерных для нашего эмпирического времени.

В философии начала XX века рассматриваемые представления о времени и об отношении человека ко времени можно найти практически у всех мыслителей религиозно-идеалистического направления, особенно подробно их разрабатывали С. Л. Франк, Н. А. Бердяев и Л. П. Карсавин. Причем в их трудах традиционное влияние немецкой философии начала XIX века соединилось с влиянием идей А. Бергсона, который через концепцию «длительности», противопоставленной эмпирическому времени и составляющей сущность человека (ее реализует наша память), дал свою версию идеи единства времени и вечности.

Франк уже в своей ранней книге «Предмет знания» (1915) утверждает, что эмпирическое время как таковое вообще не может быть познано, оно обретает смысл и допускает познание только в слитности с вечностью: «Иметь <время> интуитивно именно и значит иметь на почве сверхвременного единства, т. е. иметь время в <...> его единстве с вечностью» [11, с. 307]. Если даже при решении гносеологических проблем Франк обнаруживает связь времени и вечности, то тем более в рамках религиозной проблематики он предполагает безусловную возможность для любого человека жить одновременно во времени и в вечности:

«Бытие и вечность, вечная жизнь есть просто *одно и то же*; вечность есть не что иное, как целокупная, всеобъемлющая, сразу данная полнота бытия; и эта вечность есть наше исконное достояние, она всегда как бы готова нас принять в свое лоно, и только от нас, от нашей духовной энергии и готовности к самоуглублению зависит — пойти ли навстречу ей или бежать от нее на ту умаленную периферию, в ту «тьму крошечную», в которой все течет и ничего не прочно» [12, с. 189–190].

Точно такое же сочетание вечности и времени в каждом моменте жизни человека находит Карсавин:

«Вечность сразу всё время содержит в себе; она больше его и полнее <...>. Время — бледный отсвет, ущербленность ее. Каждый миг твоей жизни и есть сама вечность. И не в нем ты живешь — вечно в вечности ты <...>» [7, с. 146].

Согласно философии Карсавина, мы в равной степени существуем и во времени и в вечности, но обращаем внимание только на первое измерение своего бытия и сами не даем проявиться в нем вечности.



Очень похожее представление присутствует в философии Бердяева. Наше обыденное сознание погружено в эмпирическое, разделенное время и не знает, что одновременно оно причастно вечности и полноте времени; только отдельные пророческие личности, согласно Бердяеву, открывают это измерение своего бытия и для них оказывается открытыми прошлое и будущее:

«Есть люди прошлого, люди будущего, люди вечного. Большинство людей живет в тех или иных разорванных частях времени, и лишь немногие прорываются к вечности, т. е. преодолевают болезнь времени. Пророки обращены к будущему, но они прозревают его только потому, что они в духе преодолевают время, судят о времени из вечности. В духе меняется измерение времени, время угасает и наступает вечность» [1, с. 286].

Вновь может показаться, что Бердяев понимает вечность как полное отрицание («угасание») времени, однако дальше в той же работе он детально разъясняет не только необходимость вечности для времени, но и необходимость разделенного, низшего времени для полноты самой вечности:

«Время нужно для вечности <...> в перспективе углубления времени внутрь вечности. Это углубление и происходит в мгновении, которое не есть уже отрезок времени и не может быть заменено следующим мгновением, т. е. качественно своеобразно и неразложимо.<...> это есть мгновение, в котором переживается особенная полнота, в котором не забвение изолирует часть целого жизни, а память освещает целое жизни, которое обладает полноценностью» [1, с. 292–293].

Таким образом, для русских мыслителей, начиная с Чаадаева и заканчивая философами XX века, наша принадлежность не только времени, но и вечности, включающей в себе все время, выступала в качестве незабываемой религиозной аксиомы, из которой следовало, что правильное отношение ко времени должно сочетать внимание к настоящему с интуитивным проникновением в полноту времени, в сферу абсолютных вечных ценностей. Это требование — требование быть *вечным человеком* — прямо противоположно требованию быть «современным человеком», о котором шла речь вначале. Современная западная псевдофилософия, которая выдвигает последнее требование, утверждает, что его смысл направлен против всех метафизических и религиозных установок прошлого — ради освобождения человека от всех форм властного господства. В реальности всё наоборот: только из связи человека с Абсолютом происходит полнота нашего бытия и наша истинная внутренняя свобода. Как писал об этом Шеллинг,

«спасти человека и его свободу, поскольку его свобода немислима в противоположности со всемогуществом Бога, можно, только вводя человека и его свободу в само божественное существо, утверждая, что человек есть не все Бога, а в Боге и что сама его деятельность входит в жизнь Бога» [14, с. 91].

Устраняя указанную связь с Абсолютом (Богом) и предполагая, что человек всецело подчинен законам природы, философия Просвещения и все ее разновидности вплоть до «постмодернизма» превращают его в раба этих законов, имеющего только видимость свободы, сводящейся к выбору между заранее predetermined вариантами внешних действий. Стремление западной «современной философии» избавиться от метафизических и религиозных установок на деле приводит к принятию самых примитивных и нелепых предпосылок. Как уже было сказано выше, философия Просвещения является прямой наследницей ложной версии христианства, постулирующей абсолютную разделенность Бога и земного мира; в своем историческом генезисе именно эта форма христианства породила самую примитивную метафизику — механистический материализм, который не в состоянии объяснить человека в его духовной сущности.

В противоположность этому, немецкая и русская религиозная философия сознательно развивала прямо противоположную версию христианства, которая исходит из неразрывного единства Бога и мира и тождества Бога и человека; эта пантеистическая форма христианства на деле является его единственной истинной версией, в то время как возникшее только во II веке ортодоксальное, церковное христианство является ее грубым искажением. Современные библеисты, свободные от конфессиональной предвзятости, также находят все больше аргументов в пользу того, что подлинное учение Иисуса Христа соответствует той традиции христианской мысли, которую церковь позже объявила «гностической ересью», а церковное учение — это искажение благовестия Христа, возвращающее это новаторское учение в религиозную парадигму иудаизма [15; 6]. Немецкие мыслители начала XIX века, а затем и их русские преемники, очень хорошо уловили эту трагическую истину и все свои усилия направили на восстановление и развитие истинного христианства. Историческое банкротство западной цивилизации наглядно доказывает ложность того религиозного основания, на котором она строилась на протяжении двух тысячелетий; если после неизбежного краха Запада еще возможно возрождение христианской цивилизации, оно должно произойти в результате радикального религиозного обновления европейского человечества: религия снова должна стать главным фактором личной и общественной жизни людей, но это должно быть не ложное учение церкви, а истинное христианство, сохранившееся в истории только в форме философии и главным образом благодаря русской философии XIX — начала XX века.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994. — С. 230–317.
2. Библихин В. В. Новый ренессанс. — М.: Наука, 1998.
3. Бодлер Ш. Поэт современной жизни // Бодлер Ш. Об искусстве. — М.: Искусство, 1986. — С. 283–315.

4. Достоевский Ф. М. Бесы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. — Л.: Наука, 1972–1991. — Т. 10.
5. Евлампиев И. И. А. Герцен и «неклассическая» концепция европейской истории // *Философские науки*. — 2013. — № 2. — С. 35–45.
6. Евлампиев И. И. Неискаженное христианство и его первоисточники // *Соловьевские исследования*. — 2016. — Вып. 4(52). — С. 66–134.
7. Карсавин Л. П. *Noctes Petropolitanae* // Карсавин А. П. *Малые сочинения*. — СПб.: Алетейя, 1994. — С. 99–203.
8. Толстой Л. Н. *Дневник, записные книжки и отдельные записи 1900–1903 годов* // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. В 90 т. — М.: Художественная литература, 1928–1958. — Т. 54.
9. Толстой Л. Н. *Дневники и записные книжки 1904–1906 годов* // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. В 90 т. — М.: Художественная литература, 1928–1958. — Т. 55.
10. Фихте И. Г. *Наставление к блаженной жизни*. — М.: Канон, 1998.
11. Франк С. Л. *Предмет знания* // Франк С. Л. *Предмет знания. Душа человека*. — СПб.: Наука, 1995. С. 37–418.
12. Франк С. Л. *Смысл жизни* // Франк С. Л. *Духовные основы общества*. — М.: Республика, 1992. — С. 147–216.
13. Чаадаев П. Я. *Философические письма* // Чаадаев П. Я. *Полное собрание сочинений и избранные письма*. В 2 т. — М.: Наука, 1991. Т. 1. — С. 320–440.
14. Шеллинг Ф. В. Й. *Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах* // Шеллинг Ф. В. Й. *Соч.* В 2 т. — М., 1989. Т. 2. — С. 86–158.
15. Ehrman B. D. *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effects of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. — New York: Oxford University Press, 1993.

*Жукова Екатерина Алексеевна,*  
магистр философии, аспирант 2 курса направления  
«Философская антропология, философия культуры»  
Русской христианской гуманитарной академии  
им. Ф. М. Достоевского,  
k-philosopher@mail.ru

### **АНТРОПОТЕХНИКИ В ПОЛЕ ВЛАСТИ**

В статье рассматривается взаимообусловленный процесс взаимодействия человека и власти. Предпринимается попытка продемонстрировать ряд антропотехник, с помощью которых поле власти поддерживает свою собственную жизнеспособность, а также способы существования, трансформации в этих пространствах человека и его антропотехнический анализ над самим собой. Анализ власти совмещает в себе синтез практик дисциплинарного общества Мишеля Фуко и общества контроля Жюльена Делёза, которые, по мнению автора, можно наблюдать в современном обществе.

**Ключевые слова:** антропотехника, дисциплина, субъект, власть.

*Zhukova E. A.*

#### *ANTHROPOTECHNICS IN THE AUTHORITY SPHERE*

The article deals with the interdependent process of interaction between the authority and a subject. The term «authority» does not only cover the political sphere, but also means the authority broadly speaking. The author demonstrates a number of anthropotechnics that affect a person and how human beings behave under the influence of these anthropotechnical conditions. An attempt is made to shed light on how the following two issues combine: practices of Michel Foucault's disciplinary society and Gilles Deleuze's society of control. Instances of the former and the latter alike can be observed in modernity.

**Keywords:** anthropotechnic, discipline, subject, authority.

Известно, что термин «антропотехника» был введён Петером Слотердайком в значении «сам себя формирующий». В это понятие он включает все виды практик и работ человека над его жизненной формой. Нынешние психофизическая и социальная конституции человека существенным образом основаны на аутогенных (возникающих в самом организме) эффектах. Слотердайк подчеркивает,

что именно в развитых цивилизациях человеческое существо формирует самоё себя в своё собственное домашнее животное. В противовес эволюционистскому акценту на адаптации к естественной среде, domestикация означает адаптацию к искусственному [5]. Таким образом, говоря об антропотехниках в поле власти, важно подчеркнуть, что речь идёт о технологиях влияния диспозитивов власти на человека и о внутренней динамике самого человека, находящегося в поле принудительных и добровольных дисциплин.

Надо сказать, что в основе механизма антропотехники лежит Гегелевская концепция господина и раба: противоборство сил двух субъектов, один из которых повелевает, а другой подчиняется. Гегелевский господин являет собой ничто без раба, именно раб делает господина господином [2, с. 101–104]. То есть, без признания субъектом властных структур таковыми, без признания за ними соответствующих функций и полномочий, жизнеспособность властных пространств оказалась бы под угрозой. Мы видим взаимообусловленный процесс: человек в поле власти подвергается воздействию и формированию извне, но, что важно, операции кого-то-надо-мною отсылают назад к само-операциям, выполняющую функцию антропотехник, само-воспитания.

«Власть — это старое каменное здание, построенное на века», — говорит главный герой сериала «Карточный Домик», конгрессмен Фрэнсис Андервуд. Однако, власть противоречива: она создаёт и разрушает, ведь имеет прерогативу на насилие; она предоставляет свободу и подчиняет своей воле; власть — это то, от чего пытаются ускользнуть, но что неизбежно наступает. По сему,

«не хватит ни Маркса, ни Фрейда, чтобы помочь нам познать эту столь загадочную вещь, одновременно и видимую, и невидимую, присутствующую и скрытую, инвестированную повсюду, которую мы называем властью» [7, с. 75].

Согласитесь, что с властными отношениями человек сталкивается уже в детстве. В процессе взросления ребенка, его поведение корректируется непосредственно взрослыми. Каким образом? Введением регламента в жизнедеятельность ребенка, то есть, его активность упорядочивается, структурируется режимом, распорядком дня. Не без помощи взрослых и сверстников ребёнок осваивает первые фонемы и слова-предложения, которые подчинены требованиям и нормам. Телесные практики также играют немаловажную роль в процессе воспитания, о теле, правда, вспоминается зачастую только в моменты наказания. Одним словом, родовой человек уже имеет в себе набор первичных антропотехник. Несколько видоизмененные, но подобные антропотехники мы можем экстраполировать на целое общество, в котором в роли родителя/взрослого выступают властные структуры. Эти властные структуры выполняют роль Другого, и он деперсонализирован, в отличие от микроуровня отдельно взятой семьи, где функция Другого для ребенка выполняют конкретные взрослые.

В повседневном представлении власть непосредственно связана с политической сферой, где властью обладает отдельно взятый субъект. У него наличествуют ресурсы, возможности и желание властвовать — этакий Гоббсовский

Левиафан, соединяющий в себе всю силу и все права общества. Государство словно представляет собой искусственную вещь, репрезентированную волей одного лица. Опираясь на методологию Фуко отметим всё-таки, что политическая власть есть лишь одна из форм власти, осуществление которой было бы невозможно без таких организаций как медицинские заведения, психиатрические клиники, пенитенциарные и образовательные учреждения, которые, на первый взгляд, с властью ничего общего не имеют, однако, это ошибочное представление. Фуко определяет власть не институтом, не структурой и не определенной силой, которой кто-либо наделён, но именем, которое дают сложной стратегической ситуации в данном обществе.

«Никто не является её обладателем, но тем не менее она осуществляет-ся всегда в определенном направлении, когда одни находятся по одну сторону, а другие — по другую, и мы не знаем у кого она есть, но мы знаем, у кого её нет» [7, с. 76].

Делёз констатирует всеобщий кризис всех пространств изоляции: тюрьмы, больницы, завода, школы, семьи, однако, не будем спешить списывать со счетов порядки дисциплинарного общества, элементы которого по прежнему наличествуют в современности. Антропотехники власти формализуя и упорядочивая одновременно пытаются «воспитывать» человека, воздействуя на три его составляющие: тело, порядок существования и речь.

В сравнении с более ранними этапами в истории и их варварскими представлениями о наказании, в XX и XXI веке тело человека более не является целью для власти, оно скорее превращается в посредника между ней и тем, что Бахтин называл «внутренним телом». Речь идет не просто о теле, которое не имеет под собой субъектности и духовности, но о конфигурации этих компонентов, которые образуют телесность. Например, физическое страдание (единовременное) более не считается важным элементом наказания, наказание превращается в сложную социальную функцию, которая призвана исправлять и вразумлять (долгосрочная перспектива). В учреждениях исправительного толка на тело если и воздействуют принудительным трудом, так только лишь затем, чтобы лишить индивида свободы, которая является базовой потребностью человека, его правом и собственностью, что не может сказаться на самоощущении человека. Он лишается свободы не мгновенно, попадая в места лишения свободы, а постепенно. Лишение свободы — это процесс. Здесь привычная речевая коммуникация частично подменяется жестикуляцией и невербальными средствами, а впоследствии осужденный механически, без напоминания, выполняет необходимые телодвижения, так работает антропотехника. Вспомним известный эпизод из фильма «Джентльмены удачи», где трое главных героев после побега из тюрьмы автоматически выстроившись в колонну шагают по гостинице с руками за спиной.

«Дисциплинарный контроль заключается не только в обучении ряду конкретных жестов или их навязывании. Он насаждает наилучшее соотно-

шение между жестом и общим положением тела, которое является условием его эффективности и быстроты» [8, с. 185].

Телесные антропотехники мы можем наблюдать не только в тюремной практике, хотя там они наиболее показательные и ярко выраженные, но и в других учреждениях. Например, построения детей на уроках физкультуры в шеренгу или в колонну, расчёт детей на «первый-второй», учитель объясняет школьникам, какой должна быть их осанка, следит за их оптимальным положением. Всё это имеет под собой целью упорядочивание, а главное, удобство управления. Дисциплинированное тело — подставка для эффективного жеста [8, с. 186]. Эти телесные конфигурации становятся привычными, вырастая и видя похожую ситуацию, например, очередь в магазине, человек уже знает, как управлять своим телом в данной ситуации.

Порядок жизни человека тоже подвергается формированию извне. Слово «расписание» знакомо нам с детства, со школы, где начало первого урока, перемены и обеденные перерывы изо дня в день подчинены часовой стрелке. Эти унифицирующие порядки жизнедеятельности исключают любое проявление индивидуальности, статус человека в организациях напоминает статус заключённого. Данная антропотехника приводит в движение механизм «само», то есть, отчаянно сопротивляясь дисциплине в детстве, сегодняшний человек обнаруживает себя само-дисциплинирующим, совершающим над собой действия по оптимизации. Контрольные точки после выпускного перестали вселять ужас и вгонять в тревогу, теперь они заменены модным и ставшим уже привычным словом «дедлайн», который задает галлюцинаторный порядок существования. Без этого и других понятий, таких как «режим», «график» жизнь в современном обществе, пронизанном системой микровластей, представляется невозможной.

Вхождение в поле символического всегда болезненно. Лейбниц подчеркивает специфику человеческих звуков: «Только человек способен пользоваться этими звуками как знаками внутренних мыслей, чтобы таким образом они могли делаться известными другим» [4, с. 4]. Говоря о «природе» современного человека, мы так или иначе, придем к констатации его абсолютной анти-природности и к парадоксальной неестественности «естественного» языка. Универсальность субъекта связана с базовой структурой повседневной коммуникации, но, несмотря на унифицирующие свойства лингвистики, мы имеем дело с тем, что Фуко назвал пространствами дискурса. Человек, даже находясь в своей языковой среде, неизбежно сталкивается с необходимостью снова и снова выбирать дискурс необходимой формы для каждого из пространств производства власти (академический дискурс, медицинский дискурс и так далее). Ролан Барт отметил: «Слова никогда не бывают безумны, безумен синтаксис». Не значит ли это, что для вхождения в то или иное дискурсивное поле, человек должен иметь при себе форму необходимого безумия?

Говоря о современности, наиболее логичным видится возвращение к Делёзу, провозвестнику общества контроля, которое уже «стучит в двери», идёт на смену дисциплинарному обществу. Для общества контроля в первую очередь

характерна власть корпораций, а социальный контроль осуществляется через моментальные рыночные операции. И если до этого мы говорили скорее об эксплицитном характере антропотехник, то сейчас поговорим об имплицитном, ведь невидимая рука тянется не просто к телу, но к самому человеческому сознанию, а если быть точнее, то к его бессознательному. Обратимся здесь к идее капитализации бессознательного Делёза и Гваттари. Здесь авторы обрушивают критику на психоанализ, который колонизирует субъекта [3, с. 418]. Во-первых, за рассмотрение института семьи как места установления капиталистической системы отношений, а во-вторых, за культивирование воспроизводства эдипова комплекса на социальном уровне. Эдипальная конструкция является проводником капиталистической системы отношений как в социальных отношениях (семья), так и на бессознательном уровне. Капитализация бессознательной жизни субъекта формирует феномен микро-фашизма, когда желание хочет своего собственного подавления, на первое место выходит желание Другого (желание Господина), а желающее производство самого субъекта уничтожается. Психоанализ в данном случае также играет по правилам экономических законов и выполняет функцию вытеснения и подавления желания, поскольку на желание сразу накладывается интерпретационная рамка [3, с.184]. Основной вопрос теперь звучит не «что я хочу?», а «кто мной хочет?». Антропотехническая работа над собой в условиях власти корпораций предполагает устранение не-своего-собственного, изъятие себя из комплекса совместных ситуаций и попытку разглядеть своё истинное желание.

Надо сказать, что Слотердайк в понятие антропотехники вкладывает возможность высвобождения человека из-под власти, переход от статуса объекта в статус субъекта, то есть, его трансформацию. Она в первую очередь связана с тем, в какой позиции обнаруживает себя человек находящийся в поле власти. В качестве примера позвольте напомнить историю главного героя фильма «Побег из Шоушенка», который сумел устроить жизнь вне жизни: не утрачивая человеческого достоинства, главный герой преобразовывает и пространство вокруг себя, а мы видим Дюфрейн демонстрирует, что даже в, казалось бы, безвыходном положении, образ жизни человека может не сводиться только лишь к правилам инструментального или стратегического поведения. С одной стороны, поле власти безлично, устроено против воли его участников, а с другой полностью пластично и детерминировано их желанием. На наш взгляд следует рассматривать власть как антропологический вызов, принимая который, в равной степени можно жить и действовать в активном модусе, а возможно, не преодолев испытание властью, обрести бессилие перед её лицом и измениться до неузнаваемости.

Примером раболепного агента власти служит Адольф Эйхман, процесс которого «запротоколировала» Ханна Арендт. Адольф Эйхман был признан психиатрами «человеком одержимым опасной и неутолимой тягой к убийству», «извращенным садистом», что наверняка характерно для гестаповца и подполковника СС. Однако, кого же наблюдает в качестве обвиняемого Ханна Арендт? Лысеющий, близорукий, субтильного телосложения и маленького роста чело-



век, лицо которого подрагивало в нервном тике, а духу не хватало, чтобы обернуться лицом к аудитории [1, с. 11]. Вспомним, с какой настойчивостью Эйхман убеждал суд, что спасал евреев. «Я не испытываю безумной ненависти к евреям, я не фанатичный антисемит или приверженец какой-то доктрины. Я «лично» ничего против евреев никогда не имел и имел массу «личных причин» не быть евреененавистником», — заявлял Эйхман [1, с. 37]. Того, кого пытались представить сверхчудовищем одурманенным идеологией, оказался всего лишь «нелепым бюрократам, озабоченным личной карьерой». Ханна Арендт утверждает: «На скамье подсудимых исторический антисемитизм» [1, с. 34]. Израиль похищает Эйхмана, евреи вершат суд над ним, а эта показательная расправа демонстрирует то, что при учете любых обстоятельств Эйхман с самого начала виновен по всем пунктам. Суд Эйхмана — это дело, которое велось на стыке разума и эмоций и пропагандировало сионистские взгляды. Похищение Эйхмана, без попытки экстрадиции в Германию, являлось полностью политическим решением, которое свершалось в интересах Израиля. Только в политическом поле Израиля было допустимо подобное судилище, в котором правовая сфера играла далеко не главную роль.

Слотердаjk пишет:

«Тот, кто наблюдает за властью в момент, когда она исполняет условные наказания, узнает при этом кое-что о её сущности и о своей собственной тоже, о насилии как ядре власти и о своей собственной позиции по отношению к этому» [6, с. 357].

Главный герой фильма «Список Шиндлера», который безусловно является таким же, как и Эйхман, свидетелем событий, дьявольской жестокости, обнаруживая себя частью этой системы, остаётся неудовлетворённым ею. Сознание становится для-себя-бытием. Раб трудится, а господин удовлетворяет свое вожделение и потребляет вещи, которые обрабатывает раб, изменяет их, придает им новую форму. В труде раб образует себя, развивает свое самосознание и приходит к для-себя-бытию, приходит к осознанию себя как самости, как самостоятельного «я». Самосознание господина становится потребительским и зависимым, самосознание раба — образующим и самостоятельным, становится для-себя-бытием.

«Господство показало, что его сущность есть обратное тому, чем оно хочет быть, так, пожалуй, и рабство в своем существовании становится скорее противоположностью тому, что оно есть непосредственно» [2, с. 101–104].

Слотердаjk в «Критике цинического разума» скажет о том, что Раб в совершенстве осваивает язык Раба, который позволяет ему впоследствии сохранять свою жизнь.

В условиях властных пространств, к сожалению, не всегда получается осуществить выбор в пользу жизни в активном статусе. Однако, власть не равно «принуждение», поскольку у того, кто подвергается принуждению, возможно-

сти выбора исчезают, власть же в свою очередь предоставляет альтернативные привлекательные для субъекта варианты. Но, допуская существование альтернатив, власть тяготеет к тому, чтобы добиваться признания собственных решений и становиться могущественнее. У власти нет интенций и целей, они есть у тех, кто занимает определённые позиции в этом поле. Эти позиции в поле власти представляют собой шанс для консолидации ресурсов. А то, что для постороннего глаза кажется бессмысленным и безнадежным, с точки зрения участника власти является видоизменением пространства борьбы.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Арендт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме/ Пер. с англ. С. Ка-стальского, Н. Рудницкой. — М.: Европа, 2008. — 424 с.
2. Гегель Георг Вильгельм Фридрих. Феноменология Духа. — М.: Наука, 2000. — 495 с. (Серия «Памятники философской мысли»).
3. Делёз Ж, Гваттари Ф. Анти-Эдип. — Екатеринбург: У-Фактория, 2007. — 670 с.
4. Лейбниц Г. В. О словах. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. — 96 с.
5. Слотердаик П. Правила для человеческого зоопарка. [Электронный ресурс]. — URL: <http://antropolog.ru/c/library/zoo/peter> (дата обращения: 20.12.2022).
6. Слотердаик П. Критика цинического разума / пер. с нем. А. В. Перцева. — Изд. 3-е, испр. — СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2021. — 800 с.
7. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с франц. С. Ч. Офертаса под общей ред. В. П. Визгина и Б. М. Скурагова. — М.: Праксис, 2002. — 384 с.
8. Фуко М. Надзирать и Наказывать: Рождение тюрьмы. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. — 416 с.

УДК 304.2

*Ивлев Ярослав Сергеевич,*  
магистр философии, аспирант факультета философии,  
богословия и религиоведения  
Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского,  
mongeneralis83@mail.ru

## **АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЧЕЛОВЕКА В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ**

Статья описывает и раскрывает существенные характеристики и ценности современного человека в эпоху информационного общества. Рассматриваются парадигмы и концепции постиндустриального времени философов и социологов, таких как Белл, Маклюэн, Тоффлер, Турен. Анализируется значение информации для человека и общества XXI века, а также отслеживаются позитивные и негативные изменения, связанные с этим явлением. Делается вывод, что информационная эпоха значительно изменила бытие человека. Информация как источник знания становится главным ценностным ресурсом, поскольку обладающие ей интеллектуальные элиты составляют сегодня центральное ядро общества. Индивиду предъявляются более высокие творческие и интеллектуальные требования в историческом разрезе. Вместе с тем XXI век дает большие, чем когда-либо раньше условия самореализации. Мир постепенно становится единой глобальной сетью. Современные технологические возможности способны создать комфортную среду для жизни человека, но могут стать оружием и быть направлены против него. Перед обществом стоит задача использовать современный потенциал во благо себе.

**Ключевые слова:** Белл, Маклюэн, Тоффлер, Турен, аксиология, информация, современное общество, глобализация.

*Ivlev Y. S.*

### *AXIOLOGICAL FOUNDATIONS OF A HUMAN IN THE INFORMATION SOCIETY*

The article describes and reveals the essential characteristics and values of modern man in the era of the information society. The paradigms and concepts of the post-industrial time of philosophers and sociologists such as Bell, McLuhan, Toffler, Touraine are considered. The importance of information for a person and society of the 21st century is analyzed and positive and negative changes associated with this phenomenon are monitored. It is concluded that the information age has significantly changed the life of man. Information as a source

of knowledge is becoming the main value resource, since the intellectual elites possessing it constitute the central core of society today. The individual is subject to higher creative and intellectual demands in the historical context. At the same time, the 21st century provides greater conditions for self-realization than ever before. The world is gradually becoming a single global network. Modern technological capabilities are able to create a comfortable environment for human life, but can become a weapon and be directed against it. Society is faced with the task of using modern potential for its own benefit.

**Keywords:** Bell, McLuhan, Toffler, Touraine, axiology, information, modern society, globalization.

Ценностные ориентиры человека и общества в целом имеют как базовую или неизменяемую, так и переменную основы. Ценность возникает через факт оценивания, а затем через принятие нового явления в качестве одобряемого и пригодного для применения фактора. Отдельный человек способен при взаимодействии с обществом создать новые для общества ценности или разрушить прежние. Общественная ценность закреплена в индивидуумах в виде субъективных оценок на основе базовых потребностей, создается и воспроизводится в активном эмоционально-мотивационном опыте. К базовым ценностям человека относятся потребности в собственной сохранности, в получении удовольствия и избегании страдания, в контроле над окружающей средой, а также в позитивных социальных отношениях. Ценности могут быть в качестве цели (любовь, мудрость, познание, счастье) и средства (ответственность, рационализм, самоконтроль). Удовлетворенность жизнью человеком во многом зависит от того, насколько мы наполняем её тем, что для нас важно. Для этого нужно знать свои ценности и действовать в соответствии с ними. Базовые потребности для человека не зависят от эпохи и общественного строя, однако ценности более высокого порядка, такие как образование, самореализация и духовные устремления, могут претерпевать различные изменения.

Современное человечество накопило за историю существования огромный объем информации, который невозможно освоить в течение жизни целого поколения. Одновременное развитие техники и технологий способствует тому, что все большее количество решений передается машине или искусственному интеллекту. Такое качественное изменение в жизненном укладе людей сопряжено с изменением их мировоззренческих ориентиров. На передний план выступает информация как аксиологический базис, технической основой которого являются средства коммуникации и компьютерные технологии.

Социальные сети, новостные ленты, переизбыток количества рекламы, а также телевизионный и радиоэфир способствуют развитию «клипового» (неглубокого отрывочного) мышления у человека. Маркетологи и рекламодатели во взаимодействии со средствами массовой информации стремятся максимально уплотнить эфирное пространство, предназначенное для потребителя. Никогда прежде человек не был так близок к сращиванию бытия или реальности с искусственно созданным самим человеком виртуальным машинным миром. К концу XX века наступило новое время: информации, компьютерных технологий и искусственного интеллекта. Информационное общество как термин

возникло со 2-й половины 60-х годов XX века одновременно в США (Ф. Махлуп) и Японии (Т. Умесано) в связи с развитием кибернетики и информатики [7]. Возникла так называемая «информационная культура», в которой чётко прослеживается тенденция к переработке большого количества информации, потребности в её поиске, оценке и эффективном использовании для своих ценностных ориентиров.

Информационное общество является следствием эпохи постмодерна, которая возникла в наиболее развитых странах мира примерно от времени окончания Первой мировой войны и ознаменовалась завершением основного периода колониализма. Современный социально-экономический уклад общества, основанный на технологиях и информации значительно более многослойный, чем предыдущие уклады, такие как капитализм, феодализм, рабовладельческий строй и тем более первобытнообщинный. Доиндустриальный технологический уклад общества был трудоёмким и капиталоемким, где основным производственным ресурсом было сырьё. В промышленный век основой функционирования общества стала энергия, сегодня, в наше время, это информационные ресурсы и наукоемкие технологии. Огромное количество накопленных предыдущими поколениями знаний, а также более совершенные технологии, создали возможность появления информационного общества, которое основывается прежде всего на индустриальной базе предшествующего общества. При этом, новый уклад общества не обязательно отменяет предыдущий. Так, современные технологии нуждаются как в энергии, так и в сырьё. Технологический уклад информационного общества даже больше, чем индустриальный, нуждается в электрической энергии для многочисленных гаджетов, техники и компьютеров. Информационное общество — это общество «электрической розетки», без которой оно не способно функционировать. Данная зависимость — максимальная в истории человечества — и говорит о его уязвимости, сомнительной устойчивости. В условиях высокой трудовой занятости людей персональные компьютеры, смартфоны, интернет стали связующими звеньями в создании и функционировании информационного общества.

Одним из символов новой информационной эпохи стал клип режиссера Р. Скотта по заказу главы компании «Apple Macintosh» Стива Джобса, создавшего в 1984 году первый в истории массовый персональный компьютер. За основу сюжета взята идея антиутопии Д. Оруэлла «1984». Скотт переиграл идею антиутопии, сделав ее окончание ярким и вселяющим надежду на светлое будущее. Согласно сюжету огромный экран, с которого диктатор вещал людям об одинаковых общих мыслях «Сада Совершенной Идеологии», был разбит девушкой, резко отличавшейся внешностью от остальных зрителей, что символизирует переломный момент в истории человечества. Идея клипа основана на мысли, что новые технологии изменят мир, в котором не будет больше диктаторов и системы тоталитаризма, подавляющей уникальность человеческой личности, и будет, наконец, покончено с обезличиванием и унификацией человека. Однако время показало, что именно новые технологии в первую очередь приводят к нивелированию личности под заданные властью параметры.

Помимо объективной причины для смены экономического уклада общества, идейными вдохновителями информационного общества считаются теории таких мыслителей как Ф. Бэкон, Д. Белл, Д. Дидро, М. Маклюэн. Так, Френсис Бэкон, английский философ и мыслитель эпохи Нового времени, рассматривал идеи о создании единой науки о человеке с целью ее применения в практическом опыте для преобразования мира. Бэкон считал, что знание — это сила, которая побуждает человека к действию и желанию управлять. В своем произведении в жанре утопии «Новая Атлантида» Бэкон реализует мечты гуманистов эпохи Просвещения. Он размышляет о том, как могло бы функционировать общество, основанное на технократических и рациональных принципах под властью ученых. Перед обществом стояли бы задачи познания причин всего сущего и максимального увеличения человеческой власти над природой.

«Целью нашего общества является познание причин и скрытых сил всех вещей и расширение власти человека над природою, покада все не станет для него возможным» [2, с. 19].

В таком обществе рациональные и интеллектуальные усилия каждого из его членов позволили бы создать уникальный комфортный социальный мир с собственным оптимальным климатом, высокими урожаями и долгой продолжительностью жизни. Однако Бэкон предвидел, что помимо несомненного блага, которое способно дать информационное общество его членам, знание как сила может стать грозным оружием в руках неумелого и невежественного человека. У знания, как считал Бэкон, лицо и голос женщины, поскольку оно красиво, имеет крылья, так как распространяется очень быстро по свету; имеет цепкие и острые когти, потому что глубоко проникает в сознание людей. Неправильно воспринятое знание, как писал Бэкон, приносит беспокойство и мучения и в итоге разрывает сознание на куски.

Во 2-й половине XVIII века французские мыслители Ж. Д'Аламбер и Д. Дидро выпустили «Энциклопедию», в которой собрали различные знания из опыта ученых и философов. Был создан систематизированный свод знаний, открытый для всех желающих.

Американский социолог Дэниел Белл представил историю развития общества в виде 3-х стадий: первая стадия — доиндустриальная (основа в виде сельского хозяйства, церкви, армии, сословного общества); вторая — индустриальная (основа в виде промышленности, корпораций и бизнеса); третья стадия основывается на теоретическом знании, где ключевую роль играют университет, ученые, обладатели и представители интеллектуальных технологий, творческая элита.

Американский философ и социолог Элвин Тоффлер создал «волновую концепцию», основанную на этапах развития мировой экономики, согласно которой технологический уровень влияет на культуру общества. На стыке меняющихся технологических укладов, люди часто бывают дезориентированы и расстроены. Тоффлер назвал такие настроения общества «культурным шоком» или «шоком будущего».

«Мы должны искать совершенно новые способы закрепиться, поскольку все старые корни — религия, нация, сообщество, семья или профессия — сейчас сотрясаются под ураганным воздействием ускоряющего толчка» [6].

Человечество согласно Тоффлеру развивается графически волнообразными социально-экономическими изменениями. Всего за историю насчитывается три волны развития общества. Первая волна — это сельскохозяйственная цивилизации отдельных стран, таких как Китай, Индия, Греция, Рим, где формируется основа традиционных патриархальных отношений. Вторая волна началась с конца XVII века в виде промышленной революции. Зародилось индустриальное общество с корпоративными отношениями и сложившейся системой образования в Европе. Третья волна развития общества — это «информационный взрыв», начавшийся примерно с 60-х годов XX века и продолжающийся до наших дней. Данный тип развития человечества характеризуется высоким уровнем потребления информационных ресурсов и появлением максимально возможного количества культур и стилей жизни. Тоффлер считал, что информация кардинально изменит взаимоотношения между людьми и основу их бытия, став для них «шоком будущего».

Канадский ученый М. Маклюэн разработал коммуникативную концепцию, основывающуюся на мысли что изменение способа коммуникации между людьми тесно связано с изменениями технологического и экономического укладов общества, то есть тип общественного устройства определяется типом коммуникации. Мир благодаря современным социальным коммуникациям с наступлением информационной эпохи сжался до одной большой «глобальной деревни», которая: «абсолютно обеспечивает максимально возможное несогласие по всем вопросам» [9, с. 272].

Электричество и интернет стирают и искажают понятие линейности времени и пространства, в связи с чем, коммуникация между людьми становится одинаково легкой и доступной. Люди всё сильнее «проникают» в жизнь друг друга, что приводит к их отчуждению.

В середине XX века «эпоха Гутенберга», где основным источником получения знаний было книгопечатание, завершилась. На ее смену пришла электрическая эпоха с распространением визуальных технологий, таких как кино и телевидение, которые кардинально изменили быт и привычки людей. Сегодня общество функционирует в парадигме потребления интернет-ресурсов, без которых уже невозможно представить социальную коммуникацию человека XXI века. Г. Хакен рассматривал синергетические или самоорганизующиеся системы общества, в которых информация упорядочивает их и препятствует их разрушению. Согласно Хакену развитие общества и рост количества знаний, а также усложнение социальных связей в обществе приведет к возникновению нового типа общества, основанного на «коллективном разуме».

Философы Бодрийяр и Джеймсон вывели постмодернистскую парадигму, в которой информационное общество представляет собой реконструкцию традиционного общества, что приводит к децентрализации социальных структур, разрушению иерархической системы ценностей и социальных связей. Инфор-

мация здесь играет роль разрушительной субстанции, разрушающей социум и, становится симулякром реального объекта или события. Это приводит к потере связи современного человека с реальным миром и способности различить настоящее и искусственное.

В. А. Кутырев разработал текстурную (лат. *tegere*-покрывать) парадигму, в которой рассматривает информационное общество как явление поглощения естественного искусственным. При этом происходит отчуждение человека и дегуманизация общественных отношений. Возникает феномен «постчеловека», среда существования которого в значительной степени лишена физической предметности, почти полностью вытесненная виртуальной средой мониторов и бесплотных знаков виртуальной субстанции.

Мануэль Кастельс рассматривал современное общество как систему сетей, которой соединены все индивиды общества. В такой системе люди не привязаны традиционным способом к одному месту жительства или работе, так как в этом теряется необходимость. Общество по мнению Кастельса переходит к системе «сетевого индивидуализма», где индивид — это часть глобальных сетевых структур. Сетевое общество достаточно динамично по своей сути. Оно постоянно меняет: «культурное производство в гиперсвязанном мире» [5].

Также Кастельс связывал сетевое или информационное общество с глобализацией и, для обозначения этого процесса, ввел новый термин «пространство потоков», который означает высвобождение вещей от физических координат, а также зависимость частей системы от электронных сигналов.

Помимо этого, он вводит понятие «бесконечного времени», имея в виду отход от линейной фиксации последовательности событий и означающее совокупность информации, и мгновенную перестройку ее массива и конфигурации в зависимости от задачи. Техническим средством для осуществления мгновенной связи элемента системы с любым другим элементом является «информационная супермагистраль». В значительной степени такой супермагистралью сегодня является интернет.

Французский социолог Ален Турен стал теоретиком постиндустриального общества, которое он рассматривает с позиции социального конфликта. По его мнению, потеря социальной значимости роли рабочего класса в жизни современного общества является центральной проблемой информационной эпохи. Как отмечает Турен: рабочий класс больше не является привилегированным историческим субъектом, поскольку отдельное предприятие больше не является центром экономической системы. Предприятие и его основная движущая сила — рабочий класс в глобальном мире перестает быть стороной конфликта. Основной конфликт современного общества случается не по причине борьбы за собственность, а становится конфликтом индивида и общества в целом. В XXI веке понятие К. Маркса об эксплуатации господствующего класса начинает устаревать, поскольку на первую роль выходит глобальное социальное доминирование.

«понятие постиндустриального общества... — здесь инвестиции делаются в иной уровень, чем в индустриальном обществе, то есть в произ-



водство средств производства. Организация труда затрагивает лишь отношения рабочих между собой, а потому и уровень, на котором действует производство. Постиндустриальное общество действует более глобально на управленческом уровне, то есть в механизме производства в целом... такое общество должно называться программируемым обществом, обозначение, которое ясно указывает на его способность создавать модели управления производством, организацией, распределением и потреблением; поэтому такого рода общество появляется на операциональном уровне не в результате естественных законов или специфических культурных характеристик, а скорее как результат производства, благодаря действию общества само на себя, его собственным системам социального действия». [3, с. 414–415]

В современном обществе тесно переплетены экономическая, социальная и культурная сферы человеческого бытия. Ален Турен считает, что современное общество — это «общество отчуждения», поскольку связь человека с социальной и культурной жизнью определяется практически единственной системой доминирующих отношений, навязанных ему господствующим классом. При этом любая деятельность человека обретает значение для общества только в том случае, если она вписывается в интересы доминирующих групп. Турен отмечает, что современное общество потому является обществом отчуждения, поскольку навязывает человеку конформизм, подкупает, манипулирует им и намеренно создает ему политические ограничения. Социальный конфликт в информационном обществе происходит не между трудом и капиталом, а между центральным сегментом принятия экономических и политических решений и теми, кто вынужден принимать в этом зависимое участие.

Информационное общество — достаточно новое явление в мировой истории, насчитывающее всего несколько десятилетий. Оно стало возможным вследствие роста производительности труда, связанного с использованием все более совершенных и эффективных техники и технологий, а также компьютеризации практически всех сфер деятельности человека. Это приводит к сокращению развитыми странами объема промышленного сектора в структуре экономики и одновременно к значительному росту непромышленных кластеров. Так, непромышленная сфера во внутреннем валовом продукте в странах Запада достигает 70 процентов и выше, то есть большая часть населения занята в области нематериальных благ.

Однако человечество в разных частях мира с точки зрения цивилизационного и технологического уровня развито крайне неравномерно. Если самые развитые страны мира уже более чем полвека продают информацию, идею и технологии, то в отдельных местах Африки, Азии и Океании продолжают существовать первобытнообщинные отношения. Однако информационные общества сегодня существуют не только в странах западного мира, но и почти во всех частях света, начиная от Латинской Америки (Мексика, Бразилия, Чили, Аргентина) до Африки (ЮАР), Европы (все страны, включая Россию) и Азии (Японии, Китай, Малайзия и даже Индия).

Расширению зоны информационных обществ сильно способствует глобализация, при которой наиболее развитые страны втягивают в свою информационную орбиту менее развитые. Например, США прямым или косвенным образом влияет практически на все страны мира. Американская культура, технологии, информационные и финансовые услуги значительно проникают в жизнь обществ, живущих вне территории США.

Также внутри регионов и стран существуют отдельные локации с более высокой концентрацией информационных потоков. Так самые крупные и развитые города более интенсивно воздействуют информационными полями на население, чем меньшие и менее развитые. В России столичные и федеральные города, например, такие как Москва и Санкт-Петербург продуцируют значительно больший информационный объем, чем какие-либо другие в России. Эта разница заметна и в виртуальном «фоне». Так поисковый запрос в интернете вышеназванных городов выдает на один или даже много порядков большее число результатов.

В информационном обществе большинство работающего населения занимается производством, переработкой, хранением и реализацией информации. Знания, интеллект и творческий потенциал, составляющие основу умственного труда, играют исключительно важную роль в экономике современных развитых стран. Социальные коммуникации создают глобальное информационное мировое пространство для взаимодействия людей.

Структуры власти, компании и общественные организации, часто в своих интересах воздействуют на человеческое подсознание позитивно окрашенной психо-эмоциональной риторикой. Человек в информационном веке за свою жизнь часто становится объектом манипулирования многих тысяч организаций, преследующих собственные цели и выгоды. Особенно уязвимыми от информационной среды в морально-психологическом, а также в психо-эмоциональном и материальном аспектах являются дети до 18 лет, люди с нестабильной психикой, слабоумные и пожилые категории людей. Одновременно с этим XXI век дает человеку новые возможности и преимущества. Информационный поток становится проводником глобализационных процессов в мире, где на всех континентах и в любой стране мира можно получать одинаковый доступ к коммуникации, развлечениям, коммерческим операциям, дистанционной трудовой деятельности или получению образования.

С другой стороны наряду с подобной демократизацией равных возможностей происходит процесс унификации культуры, мышления и аксиологических установок. Наиболее развитые страны мира, стоящие в авангарде глобальных изменений, втягивают в орбиту своего информационного влияния менее развитые. В итоге культура передовых стран глубоко проникает во все слои общества развивающихся и часто подменяет собой существующую в них прежде культуру. Таким образом, теряется самобытность и уникальность малых и больших обществ. Подобное может проявляться и на внутригосударственном уровне. Многие крупные компании имеют свою внутреннюю корпоративную идеологию, политику и культуру, нацеленную на собственное развитие и продвижение

на рынке. Внутрикорпоративные ценности и стандарты, направленные на собственную устойчивость и безопасность, в ряде случаев ограничивают свободу выбора действий и предпочтений своих сотрудников.

Информация в XXI веке может также являться инструментом или средством влияния в политике, экономике и в криминальном мире. Сформулированный в Новейшее время термин «информационная война» имеет место быть еще с античных времен, когда описывались агитационные кампании, целью которых была деморализация противника или поднятие боевого духа перед сражением.

«Осознание же важности знания и информации, разумеется, гораздо старше, оно является ровесником самого человечества. На протяжении веков ценные идеи обозначались патентами, авторские права защищали эксклюзивные права на продукт творческого труда, а торговые марки обозначали ценность авторства» [1, с. 4–9].

Дезинформация несет в себе функцию информационного оружия для дезориентации противника и ослабления его. В компьютерный век появилась значительная угроза кибернетических атак. Радикальные духовные организации и террористические группировки используют информационные ресурсы для своего влияния. Финансовые пирамиды и мошеннические махинации, действующие методом дезинформации в виде прямого и косвенного обмана, имеют цель обогатиться за счет общества. Киберпреступники, используя программы, основанные на информатике, взламывают интернет-сайты, базы данных, банковские счета и системы коммуникаций.

Канадский исследователь М. Маклюэн отмечал: «Третья мировая война — это партизанская информационная война, где нет различия между военными и гражданскими» [8, с. 66].

Компьютер и интернет сильно изменили выбор человека в способе общения и проведения досуга. Современный человек в значительной степени погружен в виртуальный мир, где он общается, знакомится, играет в виртуальные игры и проводит значительное количество времени. Это сказывается на образе жизни людей. Отсутствие необходимости в физических перемещениях, действиях и вообще усилиях, сказывается на общей активности современного общества. Снижается физическая мобильность населения. Виртуализация способствует отчуждению человека от реального взаимодействия с внешним миром, сублимации реальной деятельности, стиранию грани между виртуальным и настоящим.

Инновационный тип экономик развитых стран ускоряет цикличность развития фаз от одного технологического уклада до следующего. Успешность и благополучие таких государств напрямую зависит от максимально быстрой разработки идеи до ее воплощения в виде готового продукта. Наибольшее количество внедрения новинок или, говоря современным языком «ноу-хау», создает устойчивые точки развития в производственных и непроизводственных кластерах.

Повышение доли умственного труда в структуре вакансий населения предвещает к современному человеку высокие требования к образованию, вынуждает непрерывно обучаться и развивать способности к адаптации в быстроме-

нящихся технологических укладах. Все это не может не вызывать у человека повышенный стресс, чувство неуверенности в своих силах, депрессию.

Быстрый темп жизни в XXI веке заставляет некоторую часть общества изолироваться от него. Одни уезжают в глухие провинции, сознательно отрезая себя от многочисленных современных технологий, другие еще больше погружаются в виртуальный мир. В некоторых странах Азии, таких как Япония, Южная Корея и Китай, существует определенный контингент людей, живущих виртуальной жизнью и не выходящих из дома многие месяцы и даже годы.

Информатизация глубоко затронула практически все сферы человеческой деятельности, как производственные, так и нематериальные. В промышленном производстве большинство современного оборудования сегодня — это станки с числовым программным управлением и роботы. Основную функцию физических действий берет на себя машина, человеку остается только отслеживать процесс. Так некогда обычный мастер, токарь или слесарь, сегодня выполняет больше операторскую или наблюдательскую функцию. Однако техника и технология производства настолько усложнилась, что часто работник способен выполнять только малую часть из цепочки операций. По этой причине знание работника обо всем цикле производства практически исключено. Наряду с большим объемом информации происходит углубление разделения труда, что приводит к фрагментации знания о целом предмете.

Беспрецедентно высокий технологический уровень развития современного общества создал значительный потенциал для благополучия населения и освободил большой процент людей от нужды заниматься физическим трудом и большее, чем ранее количество свободного времени. Образовавшиеся новые условия бытия привели к изменениям в досуге людей. Дистанционная работа и обучение, интернет ресурсы, социальные сети, мобильный сервис и интернет-банкинг дают возможности для экономии времени и освобождению его для интеллектуальной, профессиональной, а также творческой деятельности.

Британский социолог Фрэнк Уэбстер считает, что актуальным предметом обсуждения современности:

«стало лишь то, что несут с собой эти перемены. Для одних они означают становления общества действительно профессионального и заботливого по отношению к своим членам; для других — усиление контроля над гражданами; для третьих они знаменуют появление высокообразованного слоя, притом, что прочих захлестнёт волна пустячных сообщений, сенсаций и сбивающей с толку пропаганды» [4, с. 6].

XXI век — время высоких технологий, компьютерных систем и гигантского объема информации, с которой человек отдельно от машины не способен справиться. Автоматизация технологических процессов привела к тому, что многие профессии для человека исчезли, а некоторые исчезнут в ближайшем будущем. К человеку нового времени предъявляется повышенное требование к образованию, интеллекту и способностям создавать идеи. Ценностная роль информации сегодня становится настолько велика и очевидна, что может быть одновременно

залогом безопасности, успешности, комфорта и благополучия, а также же оружием и орудием манипуляций, являясь средством и целью для человека в обществе. При этом последнее слово в важных решениях остается за homo sapiens, машине отводится исполнительская роль. Машина и компьютер намного быстрее, точнее и производительнее человека. Но, человек, исходя из здравого смысла и испытывая, базовые потребности в безопасности и контроле жизненного пространства, не позволит машине занять свое место в качестве главного творца и актора нашей планеты.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Науменко Т. В. Методологический анализ концепции информационного общества / Т. В. Науменко // Информационное общество. — 2018. — № 2. — С. 4–9.
2. Сирано Де Бержерак — Новая Атлантида (сборник) / «Алисторус», 2014. — (Идеальное общество).
3. Турен А. От обмена к коммуникации: рождение программированного общества // Новая технократическая волна на Западе. — М., 1986. — С. 414–415.
4. Уэбстер Ф. Теории информационного общества. — М., Прогресс, 2004. — 400 с.
5. Хассан Р. СМИ, политика и сетевое общество. Два Пенн Плаза, Нью-Йорк, Нью-Йорк. — Издательство Открытого университета.
6. Элвин Тоффлер, будущий автор «Шока» и «Третьей волны», Новости Сиби-Си. Associated Press. 29 июня 2016 года. Архивировано с оригинала 13 августа 2016 года.
7. Machlup F. The production and Distribution of Knowledge in the United States. Princeton, 1962. — 416 p.
8. McLuhan M..Culture is Our Business. — New York, 1970. — 336 p.
9. McLuhan M. Hot & Cool. — New York: The New American Library. — 272 p.

УДК 1.(091):12:159.9.07

*Шилина Галина Анатольевна,*  
аспирант факультета антропологии  
Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского,  
mr.sulich@mail.ru

## **И. КАНТ И Л. ТОРНСТАМ О ПРОБЛЕМЕ СВОБОДЫ В СТАРОСТИ**

Как возможна свобода в старости? Кант, исследуя механизмы старения земли, пришел к выводу, что старение — это естественный процесс, заложенный в природе. Человек, будучи существом отчасти биологическим, может и должен заботиться о сохранении продуктивной старости, что успешно претворял в жизнь и сам философ. Свободу Кант рассматривал как неотъемлемую принадлежность сознательной личности. Но проблема ослабления ясности сознания в старости и связанный с этим вопрос об утрате личности не рассматривается Кантом в ряду смежных проблем, связанных со свободой. Не включена она и в описание общих биологических процессов старения. Таким образом, Кант не мог или не хотел специально освещать этот вопрос. Говорить о связи философской проблемы свободы со старостью как комплексной биопсихосоциальной проблемой стало возможным в рамках междисциплинарного общения примерно с начала 90-х годов XX века, когда психологом Л. Торнстамом была выдвинута теория геротрансцендентности, в рамках которой освещался в том числе и вопрос о свободе. Эта теория была поддержана рядом других ученых и развилась в целое направление, обобщающее целый спектр естественных и гуманитарных наук. В статье рассматривается также корректность применения Торнстамом термина «геротрансцендентность», связанного с «трансцендентным» суффиксом.

**Ключевые слова:** свобода, старение, личность, геротрансцендентность.

*Shilina G. A.*

### *I. KANT AND L. TORNSTAM ON THE PROBLEM OF FREEDOM IN OLD AGE*

How is freedom possible in old age? Kant, investigating the mechanisms of aging of the earth, came to the conclusion that aging is a natural process inherent in nature. Man, being partly a biological being, can and should take care of maintaining a productive old age, which the philosopher himself successfully implemented. Kant considered freedom as an integral part of a conscious personality. But the problem of the weakening of clarity of consciousness in old age and the related question of the loss of personality is not considered by Kant in

a number of related problems related to freedom. It is not included in the description of the general biological processes of aging. Thus, Kant could not or did not want to specifically cover this issue. It has become possible to talk about the connection of the philosophical problem of freedom with old age as a complex biopsychosocial problem within the framework of interdisciplinary communication since about the beginning of the 90s of the twentieth century, when psychologist L. Thornstam put forward and supported by a number of other scientists the theory of gerotranscendence, in which the question of freedom was also highlighted. The article also discusses the correctness of Thornstam's use of the term «gerotranscendence» associated with the “transcendental” suffix.

**Keywords:** freedom, aging, personality, gerotranscendence.

Философия издавна занимается осмыслением свободы в самых разных ее аспектах: свободой как таковой, свободой трансцендентальной, познаваемой априори и трансцендентной, не-познаваемой, присущей Богу; свободой практической в виде юридических законов; свободой в определенные периоды жизни, и в том числе, в старости. Полисемия дефиниций слова «свобода» ни у кого не вызывает сомнений. Однако вполне возможно, что значение слова «свобода» под давлением науки может кардинально измениться. Сегодня научные эксперименты биологов вплотную подошли к «святая святых» человека: вопросу об автономии его воли, и на основании результатов опытов ученые и уже некоторые философы утверждают, что вопрос о свободе человека должен быть пересмотрен. Дело в том, что данные опытов ученых говорят о наличии в мозге человека некоей активности за значимый отрезок времени до активизации сознания человека в отношении решаемой проблемы, то есть собственное сознание человека обогащено постоянным присутствием «Кого-то» или «чего-то», «диктующего» выбор. Подобные опыты проводились параллельно в рамках исследовательских программ разных стран, поэтому необходимые условия научности подобных опытов были соблюдены и не вызывают сомнения. Однако, возможно ли на основании результатов опытов ставить вопрос об отсутствии у человека автономии выбора и свободы?

В жизни человека есть периоды, когда работа личности скрыта от внешнего мира: перинатальный период, раннее детство, болезнь, старость. Как реализуется свобода, автономия выбора, следование моральному закону в этот период? Объяснение отсутствия внешних признаков свободы естественным старением, организма или, наоборот, недостаточным развитием личности младенца, похоже, не устраивает сегодня даже биологов, поскольку не раскрыты механизмы возникновения и угасания личности. «Чем» или «кем» управляется личность, пока разум спит? Современные ученые: биологи и геронтологи, психологи и нейрофизиологи создали определенный уровень общего знания о предмете, когда рассмотрение вопроса о свободе человека исключительно в философском ключе выглядит неадекватным. Но «споры между факультетами» компатибилистов и инкомпатибилистов, вызванные результатами опытов, не столько поднимают новую волну философских исследований об автономии и свободе, сколько популяризируют науку. Кант писал по подобному случаю:

«Как и во всех подобных попытках <...> здесь легко могут возникнуть неприятности, связанные со спором факультетов о том, кому из них надлежит вынести решение по вопросу, предложенному в том или ином случае университету (как учреждению, являющему собой средоточие всей премудрости). <...> По существу же несогласие факультетов <...> это не более чем заблуждение. Ведь какое значение имеют все наши спекулятивные теории и несогласия, если это наносит ущерб сердечной доброте?» [12, с. 620].

«Ущерб» в данном случае может быть нанесен не столько «сердечной доброте» философов и ученых, сколько всему общественно — социальному устройству. Общепринятой идеей свободы является наличие у человека автономии воли, возможности собственного выбора. Об этом говорили еще древнейшие толкователи Библии при обсуждении вопроса о грехопадении Адама и изгнании его из рая. Можно долго рассуждать на тему: свобода — это «хорошо» или «плохо», но по меткому выражению Канта «<...> из этого однажды испытанного состояния свободы [человеку] <...> невозможно было вновь возвратиться в положение зависимости» [13, с. 47]. Что движет человеком, исполняющим свою собственную волю вопреки «здравому смыслу» — сегодня вопрос далеко не праздный. Но, несомненно, поспешные выводы из опытов американских и русских биологов — когнитивистов подрывают в том числе и основу кантовской парадигмы о свободе. Воля по Канту побуждается разумом. Если побуждающей причиной является «Кто-то», то это исключает и ответственность за совершаемое действие, обесценивая моральный закон. Кроме того, для познания, согласно Канту, требуется единство самосознания, которое может быть искажено, если отсутствует аутентичность восприятия. Разработки ученых из Лаборатории когнитивных исследований под руководством Т. Черниговской из Санкт-Петербурга и многих других, в основном, американских ученых, действительно говорят об отсутствии биологических оснований автономии воли у человека. Но тем не менее обнаружено также, что существует некая «пауза», «зазор» между «подсказкой» решения и его исполнением. И если в этот «зазор» человек может изменить уже принятое «Кем-то» решение, то кто кем в итоге руководит? На этот счет нет единого философского мнения. Например, философов, работающих над темой автономии воли и свободы человека уже можно разделить по нескольким направлениям, связанным с результатами экспериментов ученых. По мнению Волкова Д. Б. «основными фигурами в современной философской дискуссии о свободе воли являются Р. Кейн, Д. Перебум, Д. Деннет и Дж. Фишер» [6, с. 175].

Безусловно, «концепт трансцендентальной философии по сравнению с изначальным планом все более и более расширяется» [14, с. 111], но пока неясно, как это повлияет на философские парадигмы. Допустим, что воля, автономия и выбор существуют и так важны для человека, что «Кто-то» или «что-то» на протяжении существования человечества «внушает» нам их необходимость и авторство их идеи. Но куда это уходит, когда старость или болезнь разума закрывает нам возможность адекватного общения? В чем смысл подмены автономии человека на волю «Кого-то»? Как на волю и свободу человека влияет обратимость старе-



ния, явления, которое последние 30 лет ученые упорно связывают с «трансцендентностью»? Трансцендентальная философия, обсуждая подобные вопросы, представляется, таким образом, «живой философской программой в состоянии разработки» [14, с. 112], и это не менее активный процесс, чем исследования ученых, которые на подобные вопросы ответить и не смогут, это поле по-прежнему принадлежит философам. В подобных исследованиях ученых сейчас

«происходит просто фиксация фактов <...>, но каузальности не выявлено, и непонятно, как это вообще сделать. Потому что не перекидывается мостик между ментальными вещами, между миром идеального и миром материального. Будто щель какая-то остается. Непонятно, как эти два мира связываются друг с другом» [17].

Действительно, практика показала, что время жесткого позитивизма сменилось межпредметным взаимодействием и сотрудничеством ученых и философов. Философы, теологи и ученые нередко говорят об одном и том же, только на разных языках. «На примере настоящих исследований как раз видно, что у нас совершенно разные языки — у классической науки и у буддийской философии», — говорит Т. Черниговская о своих исследованиях в области сознания буддистов [17]. Но в последнее время ученые все чаще используют язык философских терминов в попытке объяснить непонятные явления. Именно несходство профессионального языка философов, теологов и ученых способствует тому, что ученые не всегда знают в полной мере, что, например, следует понимать под терминами «трансцендентность» и «трансцендентальность», и что есть «трансцендентальность», если мы имеем ввиду не философию? Ученые — геронтологи и психологи — уже более трех десятков лет активно используют термин «трансцендентность» в самых разных модификациях: тут и «самореализующаяся трансцендентность» А. Маслоу, и «геротрансцендентность» Л. Торнстама, и «трансцендентность девятого этапа» Д. Эриксона. Слово «трансцендентный» уже привычно ассоциируется с определенной практикой: эзотерикой и буддийской медитацией. В этой связи часто возникающая при междисциплинарном заимствовании терминологическая путаница вызывает определенную обеспокоенность метафилософов: «как» и «о чем» мы философствуем, если термины нередко искажают смысл сказанного, а предмет и природа философских рассуждений становятся зависимыми от эмпирических данных?

Кант связывал свободу с трансцендентальным миром идей, познаваемых априорно, и это стремление к познанию, данному «за пределами» чувственного опыта, существенным образом отличает человека от любого другого биологического существа. Все это говорит о том, что в личности человека есть то, что не может быть изучено и освоено в рамках экспериментальной науки, то есть речь идет о трансцендентальных вещах — в-себе. При этом Кант предупреждает: «<...> мы неизбежно запутываемся в противоречиях при любой попытке сделать хотя бы шаг из чувственного мира в интеллигибельный <...>» [9, с. 285]. Трансцендентальная свобода у Канта — основание существования практической свободной воли, поэтому никакое влияние, никакая немощь или бедствие не мо-

гут лишить человека свободы. Пока он дышит, существует — он остается в цепочке жизненных явлений. Таким образом, возникает внутренняя связь между материальным и трансцендентальным миром, между конечным и бесконечным посредством слияния человека с Богом, с миром трансцендентного. Идеи подобной связи прослеживаются на протяжении всей философии до Канта и от Канта до наших почти современников Хайдеггера, Кьеркегора. По определению Канта «автономия воли есть такое свойство воли, благодаря которому она сама для себя закон <...>» [10, с. 412]. Отсюда прямо истекает отличие понятия причинности как естественной необходимости и причинности как свободы.

«Понятие причинности как естественной необходимости <...> касается лишь существования вещей, поскольку это существование определимо во времени, следовательно, как явлений, в противоположность их причинности как вещей самих по себе» [10, с. 486].

Кант противопоставляет свободу трансцендентальную и свободу психологическую, которую рассматривает как «<...> форму чисто внутреннего сцепления представлений в душе, несущую в себе отпечаток естественной необходимости» [9, с. 489]. При этом Кант не выделяет дисфункцию мозга в качестве отдельной причины отпадения от жизненной цепочки и возникающей при этом утери человеком воли и внешней свободы. Он сводит решение этой задачи к различению способов существования субъекта. Свобода принадлежит целиком к ноуменальному миру, а необходимость — к феноменальному, а это означает, что свобода не может быть для нас эмпирической, и если свобода существует, то она трансцендентальна, и принципиально неважно, имеет ли она в определенный момент внешне воплощение. Кроме того, все, что имеет место как феномен, присуще человеку также и вне познающего их рассудка. Но явления — это лишь представления о ноуменах, а суть их для познающего разума остается неизвестным. Таким образом, описание естественного старения человека, данное Кантом в его ранней работе «Вопрос о том, стареет ли Земля с физической точки зрения?», выглядит как «естественная ступень» жизни и «следствие тех же причин», которые привели к ее образованию [8, с. 95]. То есть человек в старости остается в той же непрерывной жизненной цепочке при данности свободы как морального закона, только в другом, латентном состоянии, подобно естественному состоянию тыльной стороны цепочки-изделия, скрытой от посторонних глаз.

Но если угасание физического здоровья неизбежно сопровождается угасанием сознания и вследствие этого утратой внешней свободы, то чем объяснить то, что теологи называют святостью, «внутренним светом», а современные геронтологи называют состоянием «геротрансцендентности», запускающим процесс старения назад? Последние открытия в области биологии позволяют говорить о возможности «обратимости процесса старения» [7]. Какие изменения со свободой человека происходят в процессе «освящения», омоложения или состояния «геротрансцендентности»? Вполне возможно, что предполагаемая Кантом связь трансцендентальной свободы человека с трансцендентной свобо-

дой Бога приводит к нарушению или значительной трансформации всех естественных законов, позволяя потенциально сохранять автономию воли и высокий моральный уровень в старческом возрасте. Ведь именно «<...> автономия воли есть единственный принцип всех моральных законов и соответствующих им обязанностей <...>» [10, с. 412]. Тогда возникает вопрос о рамках нашей автономии и свободы: если этот «Кто-то» — Бог или Высший Разум, который находится с нами в постоянном одностороннем контакте, можем ли мы по собственной воле выходить с Ним на связь? Или мы ведомы даже в желании молить?

Любой верующий прибегает к молитве или медитации (в буддизме). Но насколько активной и двусторонней является эта связь? Мнения на этот счет разнятся даже у теологов. Наиболее авторитетный источник Библия, рассказывающий о возможности диалога с Богом, не оставляет сомнений относительно границ, отделяющих мир трансцендентного от мира материального. Моисей на горе Синай, интуитивно почувствовав приближение Бога, пал ниц и не смел поднять глаза на Того, кто вещал ему истину: «Человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исход 33:20). Характерной чертой протестантов является представление о безусловном внимании со стороны трансцендентной фигуры Бога к человеку благодаря активным самостоятельным усилиям самого человека: молитве, доброму делу, милосердию. Протестантам в принципе неведомо православное ночное бдение, молитвенное многочасовое стояние у икон в ожидании внимания Бога как чуда милосердия. Протестантский взгляд активен: он фокусируется от человека к Богу и миру, в отличие от православного взгляда, идущего от Бога, как центра мира к ее малой частице — человеку. Отсюда идет и неприятие, отвержение протестантами православных икон: лики Христа, Богородицы, святых всегда обращены от мира божественного к миру земному, от мира скрытого, трансцендентного — к миру практическому, познаваемому, где невозможно возвратное движение по воле человека.

Надо признать, что Кант, оставаясь верующим протестантом, был в скверных отношениях с церковью, хотя несколько раз публично высказывался об «истинности» горячей, подлинной, апостольской веры. По-видимому, Кант отвергал в вере любую формализацию, что неизбежно имеет место при организованной религиозной деятельности. Философ обладал удивительным терпением и способностью к планомерному труду. Этому в немалой степени способствовал взгляд рационалиста — протестанта, аккумулирующем все земное и не-земное в себе самом. Так «кантовский человек» сам выбирает или не выбирает себе путь общения с Богом, проведения морального закона в жизнь, влияя таким образом на мир, в котором он живет. Но путь свободы неразрывно связан именно с исполнением морального закона, данного человеку при рождении. Таким же образом построена и его философия: свобода имеет трансцендентный уровень, как принципиально — непознаваемое Бога, смутно угадываемое человеком; трансцендентальный уровень, как принципиальная идея личности человека, воплощенная в моральном законе, отражающем установления Бога; и практический уровень, воплощающий четко выстроенные отдельные аспекты морального закона в отношениях между людьми.

Но самого Канта, несмотря на то что его весьма занимала как тема свободы, так и забота о сохранении собственного здоровья, идея «красивого» старения вовсе не привлекала, он находил ее противостественной. Кант говорил о стариках, как о людях, потерявших чувство здравого смысла и реальности, идеализирующих собственное время в ущерб представлению о настоящем [8, с. 93]. То есть Канту в этом смысле присущ вовсе не платоно-сократовский взгляд на старость, как достойное время, близкое к геротрансцендентному пониманию, а скорее аристотелевский взгляд, расценивающий старость как болезнь. И хотя его настольной книгой был Цицерон с его знаменитым трактатом «О старости..», который Кант принял как руководство к практическому применению, можно считать насмешкой судьбы, что последние годы своей долгой восьмидесятипятилетней жизни Кант страдал прогрессирующим маразмом, ничего не писал, и воплощением достойной старости в сократовском смысле никак не был, ушел по-аристотелевски жалко и тяжело. Его последними словами были «es ist gut» («это хорошо»). Свободный человек стал пленником, заточенным собственной болезнью в некую капсулу, недоступную здравому смыслу и разуму, и освобождился только в момент смерти.

На первый взгляд, концепции «геротрансцендентной» и «естественной» старости совпадают или очень похожи: кажется, что речь идет об одном и том же. Но можно заметить, что описания старости имеют в целом два направления: те, которые связаны с термином «трансценденция» и те, которые придерживаются формулы «естественного старения». Между ними существенное отличие: описания состояния «трансцендентального» всегда позитивны, наполнены «особым светом», «радостью», подразумевающей четкое сознание при сохранности физического и психического здоровья, и не всегда соотносятся с преклонным возрастом. Как особо отмечает психолог О. Ю. Стрижицкая, «<...> исследования, проводившиеся Л. Торнстамом в Дании и Швеции, демонстрировали устойчивые положительные связи между геротрансцендентностью и показателями психологического благополучия [17, с. 274]. Многие исследователи отмечают, что «геротрансцендентность» «<...> предполагает создание реальности иной, нежели была в средней взрослости, которую геронтологи и профессионалы зачастую проецируют на пожилой возраст» [16, с. 271]. Но это состояние наиболее сложно для описания и исследования, поскольку включает в себя философский компонент, или как пишет Торнстам, «космическое измерение» [16, с. 276].

Во втором случае исследователи более осторожны терминологически:

«Понимание старения во многом созвучно [и] законам геронтогенеза, сформулированным Б. Г. Ананьевым и М. Д. Александровой <...>, а именно наличию «почерка старения» <...> т. е. высокой вариативности и индивидуальности периода старения, роли жизненного опыта, который, вероятно, и приводит к специфическим психологическим изменениям в старших возрастах» [16, с. 272].

При этом ученые сходятся во мнении, что исследования старости таит много сюрпризов и, скорее всего, мы имеем дело с неким феноменом, во мно-

гом не поддающемся логике естественного угасания жизни. Вот что пишет М. Д. Александрова: «Все вышеперечисленные попытки ученых определить перво-причину старения и <...> найти кардинальный способ преодоления оказались столь же безуспешными, как и опыты их средневековых коллег <...>» [1, с. 7].

Поэтому, все больше исследователей старости ищут ответа в философии, но при этом мало обращают внимания на то, что говорят и исследуют философы. Так, психолог Д. Эриксон дополнила восемь стадий теории психосоциального развития своего мужа Эрика Эриксона девятой, которую ученый называет «светом», «божьем благословением», поскольку это связано с приближением к уровню свободы, невозможному в других возрастах. При этом она указывает, что состояние людей в глубокой старости может быть принципиально разным: девятая стадия часто обнаруживает потерю автономии, что делает пожилых людей похожими на несчастных брошенных детей. Человек чувствует себя несвободным, возникает чувство потери собственной личности (ср. Кант: «Старение какого-нибудь существа в ходе его изменения не есть определенная стадия, вызванная внешними и насильственными причинами» [8, с. 95]).

Одним из первых о «трансцендентности», как существенной составляющей психической жизни человека заговорил психолог А. Маслоу. На самой вершине пирамиды «иерархических ценностей человека» — самой маленькой (по объему физических трудозатрат для удовлетворения «среднего» человека), но самой возжеленной, почти недостижимой, он поместил «самореализующуюся трансцендентность», которую отличает способность осознавать свои истинные желания через свои внутренние «голоса-импульсы» [5, с. 99], что выглядит метафорически «визитом личности на небеса, с которых личность затем возвращается на землю» [5, с. 103]. Исследователь А. В. Букурова пишет:

«<...> На основе практической психологии (как «третьей силы») А. Маслоу начинает развивать новое направление трансперсональной психологии (как «четвертой силы»), которая не ограничивается персональным или индивидуальным, а уходит далеко за их пределы. <...> Согласно подходу А. Маслоу поиск своей идентичности, по сути, означает поиск своих собственных, внутренних аутентичных ценностей. Такой поиск может происходить посредством взгляда внутрь себя в поисках своей реальной сущностной природы, то есть самости» [5, с. 99].

Все это напоминает трансформированную кантовскую идею теологов, поэтов и эссеистов XIX века Р. У. Эмерсона, Г. Торо, У. Уитмена и других, которые объединились, чтобы дать начало философии трансцендентализма. Трансценденталисты разделяли идею свободы Канта, существующей априори в нашем сознании в виде выбора в пользу морального закона, идеи спонтанной, автономной, независимой от всех человеческих условностей и тотального утилитаризма. «Красной нитью» эта идея проходит через представление о душе человека, как некоем «прозрачном оке», пробивающим тьму всего навязанного, фальшивого, противного естеству человека. Это очень романтическая трансформация кантовского присутствия в человеке свободы как «вещи-в-себе». Однако у Канта эта идея лежит в плоскости

трансцендентального, хотя и тесно связана с трансцендентным, непознаваемым в принципе, с Богом как ее источником, поэтому говорить о «самореализации трансцендентности» А. Маслоу было бы с точки зрения философа наивно.

В 90-е годы XX века шведский геронтолог и психолог Ларс Торнстам создал теорию о старости и ее феномене, который он назвал «геротрансцендентностью», которая была поддержана рядом ученых, и вскоре определила целое направление в исследовании этого состояния. Одной из существенных характеристик «геротрансцендентности», согласно Л. Торнстаму, является свобода. Ученый особо отмечает этот момент личной свободы, как один из трех компонентов «геротрансцендентности», наряду с «космическим» и «социальным» компонентами. «Социальный» компонент прямо истекает из свободы и характеризуется отвержением навязанных социальных ролей и активным освоением нового образа жизни, подсказанного интуицией. «Космическое», или философское, измерение Торнстама подразумевает изменение глобальных, мировоззренческих установок и связано со способностью влиять на события в мире через моральный закон в себе. Кант писал об этом еще 200 лет назад:

«<...> существует свобода в трансцендентальном смысле, как особый вид причинности, по которой могли бы возникать события в мире, а именно как способность безусловно начинать некоторое состояние, а стало быть, и ряд следствий его» [101, с. 281].

Одно несомненно: свобода, выражаемая через моральный закон, придает человеку статус устроителя своей судьбы и влияет на судьбы других людей и мира, делает его независимым от многих человеческих влияний и естественных законов природы. Старость в состоянии геротрансцендентности не только гарантирует сохранность мыслительных функций вплоть до самой смерти, но и позволяет человеку до конца оставаться личностью.

Как выглядит «геротрансцендентность» (вернее, то, что под этим понимается психологами) со стороны практической свободы? Кант описывает это так: «<...> теперь черед трансцендентального понятия свободы; оно означает абсолютную спонтанность и является самодеятельностью из внутреннего принципа согласно свободному произволению» (с. 204) [3, с. 23]. А вот как описывает Т. Черниговская состояние геротрансцендентности Далай-Ламы:

«Что касается Его Святейшества, то я вообще не уверена, что он человек. Это невероятная личность, мощнейшая — интеллектуально и эмоционально. Он веселый, я бы даже сказала хулиганистый. Он провоцирует: может подойти и схватить за нос, может начать так хохотать, что едва не падает с кресла. Он себя ведёт как мудрец, который разрешил себе быть маленьким ребёнком, но при этом от него исходит невероятная сила и энергия» [17].

У Торнстама есть определение «геротрансцендентности» как «заключительной стадии возможного «естественного продвижения к созреванию и мудрости» [2, с. 30]. Подразумевается не сколько «созревание» физическое, а «созревание» духа, когда возникает «чувство космической связи с духом вселенной» [2, с. 30].

Но механизмы этого явления непонятны, и это до сих пор остается одной из самых сложных загадок. Кант бы добавил, что эта загадка никогда не будет разгадана, потому что «трансцендентальная свобода, в отличие от практической, не может быть «постигнута» (begriffen) или «усмотрена» (eingesehen), хотя и является необходимым условием первой» [3, с. 23].

Насколько уместны попытки соединить несоединимое обсуждается философами не одну сотню лет. Вполне возможно, что было бы значительно проще обсуждать явление, если бы не-философы были осторожнее в употреблении философской терминологии, связанной с «трансцендентным» и «трансцендентальным». «Трансцендентальным» Кант называет «<...> всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько нашим способом познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным a priori» [11, с. 56] (В 25). Обсуждать проблемы с целью познания невозможно на «трансцендентном» уровне, который находится не только за пределами чувственного опыта, но и за пределами априорной возможности познания. Различение смыслов этих понятий ввел И. Кант, и, хотя оба термина концептуально уже были определены до него, именно с Канта различие стало принципиально. Канту в этом вопросе предшествует Х. Вольф, который писал еще в 1719 году:

«Поскольку ничто не может одновременно быть и не быть <...> возможно то, что не содержит в себе ничего противоречащего, т. е. <...> только то, что может существовать друг возле друга, как, например, деревянная тарелка. Ведь быть тарелкой и быть деревянным не противоречит друг другу, но то и другое может существовать одновременно» [18, с. 158].

Но при этом Вольф особо выделял:

«Крайне важно обладать отчетливым [знанием] относительно первых и всеобщих понятий, поскольку благодаря этому в нас возжигается свет, который освещает нам [путь] во всяком нашем познании, и мы можем иметь дело как с науками, так и с их использованием в человеческой жизни» [18, с. 152].

Это вовсе не значит, что невозможны изменения, дополнения или междисциплинарные терминологические заимствования «ad usum vitae» (для житейской надобности), но они не должны использоваться так, будто никогда не существовало ни Вольфа, ни Канта, ни вообще какого-либо разделения понятий «трансцендентного» и «трансцендентального». Тем не менее с развитием психологических направлений самыми используемыми терминами в этом смысле оказались именно связанные с «трансцендентным» и «трансцендентальным». Вот что пишет Генрих Риккерт:

«<...> целый ряд ученых, не удовлетворяясь психологией индивидуального «я», требуют еще науки о сверхиндивидуальном субъекте, называя ее тоже психологией, хотя сверхиндивидуальное «я» не представляет собой психической действительности» [15, с. 480].



Таким образом, Риккерт отвергает идею разработки темы трансцендентности психологами, так как они, по его мнению, подменяют психологией теорию познания. По — Риккерт философия познания, исходящая из проблемы трансцендентного, «может быть названа трансцендентальной философией» [15, с. 28]. А проблема трансцендентности была и остается «основной проблемой теории познания» [15, с. 28].

Каким образом осуществляется это слияние противоречивых и даже противоположных вещей? В основном, произвольно, по формальным признакам. Комбинируются морфологически термины, появляются новые слова, возникают устойчивые признаки нового термина — и вот возникает научный новояз, фантом (от фр. *fantôme* «явление; призрак»). Вот что писал в конце 80-х годов XX столетия по поводу образования термина «геротрансцендентность» Ларс Торнстам:

«Я выбрал префикс *Gerо* — как в геронтологии и суффикс трансцендентности, потому что мне казалось, что многое из того, что описывали мои респонденты, касалось трансцендентности границ и барьеров, которые ограничивали их в ранней жизни» [2, с. 30].

Собственно, «*sens*» — черта граница (от лат. «*sensus*» — перепись, оценка с установлением границы) связана с тем, что ограничивает, очерчивает определенную область. Соответственно, «*transcendens*» («переступающий», «превосходящий», «выходящий за пределы») — не совпадает с этим материальным миром. И уж конечно не совпадает с самой границей. Относительно сказанного Торнстамом можно утверждать, что выражение «трансцендентность границ и барьеров» — это результат смещения или наложения понятий, бессмысленной терминологической эквилибристики.

В силу сказанного, определения, касаемые трансцендентальных идей, подобные определению Торнстама:

«<...> геротрансценденция — это сдвиг в мета-перспективе, от материалистического и рационального взгляда на мир к более космическому и трансцендентальному, обычно сопровождаемый увеличением удовлетворенности жизнью» [2, с. 30],

вряд ли станут более «космическими» и «трансцендентальными», если они построены на «удовлетворенности жизнью». Но, по-видимому, соблазн использовать этот термин, обладающий несомненной смысловой притягательностью, слишком велик. По меткому выражению современных психологов: «В трансцендентности определено есть что-то интригующее» [2, с. 28]. Приходится признать, что при высокой интенсивности междисциплинарных связей избежать внедрения чужеродных терминов физически невозможно. Причина такого заимствования — в осознании бедности языка для обозначения того, что лежит за пределами опыта. Однако тупик языковой, терминологической, ведет обязательно к тупику смысловому, обесценивая как философию, так и науку. Поэтому важно учиться языку, на котором говорят, стоя у двери в неведомое.



## ЛИТЕРАТУРА

1. Александрова М. Д. Проблемы социальной и психологической геронтологии. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1974. — 135 с.
2. Аскарова Р. К., Хананян А. А. Теория геротрансцендентности: направления, применение и понимание некоторых ее аспектов // Психология және социология сериясы. — 2020. — № 4 (75). — С. 28–36.
3. Аронсон Д. О. Кант: трансцендентальное обоснование принципов права // канд. дис. — М.: НИУ «ВШЭ», 2015. — 149 с.
4. Библия. Исход 33:20.
5. Букурова А. В. Концепция ценностей А. Маслоу и возможности ее применения // Интеллект. Инновации. Инвестиции. — 2021. — № 1. — С. 97–106.
6. Волков Д. Б. Проблема свободы воли. Обзор ключевых исследований конца XX — начала XXI вв. в аналитической философии // Философский журнал. — 2016. — Т. 9. — № 3. — С. 175–189.
7. Исследователи из Гарвардской медицинской школы наглядно продемонстрировали, что старение обратимо. [Электронный ресурс]. — URL: [https://ria.ru/20230124/omolozhenie-1846860263.html?utm\\_source=uxnews&utm\\_medium=desktop](https://ria.ru/20230124/omolozhenie-1846860263.html?utm_source=uxnews&utm_medium=desktop) (дата обращения: 21.01.2023).
8. Кант И. Вопрос о том, стареет ли Земля с физической точки зрения // Собр. соч. в 8-ми т. — М.: ЧОРО, 1994. — Т. 1. — С. 91–112.
9. Кант И. Конец всего сущего // Трактаты и письма. — М.: Наука, 1980. — С. 279–291.
10. Кант И. Критика практического разума // Собр. соч. в 8-ми т. — М.: ЧОРО, 1994. — Т. 4. — С. 630.
11. Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч. в 8-ми т. — М.: ЧОРО, 1994. — Т. 3. — С. 741.
12. Кант И. Об органе души // Трактаты и письма. — М.: Наука, 1980. — С. 620–623.
13. Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Трактаты и письма. — М.: Наука, 1980. — С. 43–59.
14. Левин М. Р. Трансцендентальная философия как научно-исследовательская программа // Кантовский сборник. — 2021. — Т. 40. — № 3. — С. 93–126.
15. Риккерт Г. Философия жизни. — Киев: Ника-Центр, 1998. — Вып. 6. — 512 с.
16. Стрижицкая О. Ю. Геротрансцендентность: психологическое содержание и теоретические модели // Вестник СПбГУ. — Психология и педагогика. — 2017. — Т. 7. — Вып. 3. — С. 268–280.
17. Черниговская Т.: Буддисты помогут ученым связать мир идей и материю. [Электронный ресурс]. — URL: <https://ria.ru/20201111/buddizm-1584040482.html> (дата обращения: 21.01.2023).
18. Христиан Вольф и философия в России. — СПб.: РХГИ, 2001. — 400 с.

*Шишлянников Иван Игоревич,*  
магистр юриспруденции, аспирант  
Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского,  
jamesbond1997@mail.ru

## **СКЕПТИЧЕСКИЙ ФИКЦИОНАЛИЗМ КАК ТЕРАПЕВТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ**

Пирронов скепсис, представленный в трудах С. Эмпирика, во многом отличается от тех форм скептицизма, которые затрагиваются в трудах современных философов. Два главных отличия можно выделить сразу. Во-первых — практическая ориентация пирроно-делания. Для С. Эмпирика сомнение в суждениях (эпохе) — жизненная установка, ведущая к безмятежному состоянию ума (атараксия), которое скептики отождествляли с благом. Во-вторых — столкновение с возражением, получившим название «апраксия», которое было выдвинуто Д. Юмом против учения Пиррона. Автор статьи стремится не только ответить на возражение Д. Юма, используя параллель с фикционализмом, но и демонстрирует терапевтическую интенцию учения Пиррона.

**Ключевые слова:** Пиррон, Д. Юм, когнитивная терапия, терапевтическая философия, скептицизм, скептический фикционализм, атараксия.

*Shishlyannikov I. I.*

### *SCPTICAL FICTIONALISM AS A THERAPEUTIC PHILOSOPHY*

Pyrrhonian scepticism, as represented in the writings of S. Empiricus, differs in many respects from those forms of scepticism which are addressed in the works of contemporary philosophers. Two main differences can be distinguished at once. The first is the practical orientation of pyrrhic scepticism. For S. Empiricus, doubt in judgment (epohe) is a vital attitude leading to a serene state of mind (ataraxia), which the sceptics identified with the good. Secondly, the confrontation with the objection, dubbed «apraxia», which was put forward by D. Hume against the doctrine of Pyrrhon. The author of the article seeks not only to respond to D. Hume's objection, using a parallel with fictionalism, but also demonstrates the therapeutic intent of Pyrrhon's teaching.

**Keywords:** Pyrrhon, D. Hume, cognitive therapy, therapeutic philosophy, scepticism, sceptical fictionalism, ataraxia.

## I

Статью необходимо начать с введения одного из ключевых терминов. Психосурс — авторский неологизм; понятие психосурса включает в себя эмоциональное, психологическое и социальное самочувствие. Самочувствие индивида влияет на его мышление, ощущения и действия. Также оно помогает определить, как индивид справляется со стрессом, взаимодействует с остальными и принимает решения.

Некоторые специалисты считают, что, исчерпав психосурс, индивид задаётся вопросом: «Как трансформировать собственную жизнь/привычки/реакции?» [13].

1. «Больше нет сил на ежедневную тревогу из-за возможного увольнения с работы. Пора что-то менять».

[Или]

2. «Почему меня раздражает длинная очередь в магазине? Стоит обдумать это».

Порой собственных знаний/усилий оказывается недостаточно, и индивид возвращается к старым паттернам поведения, из-за которых жизнь кажется невыносимой.

## II

Когнитивно-поведенческая терапия помогает разобраться с поставленными вопросами [14].

1. В чём дело? В некорректных верованиях, — они же когниции, они же интерпретации (модели).

2. Что делать? Заменять некорректные верования корректными.

Для наглядности возьмём модель ABC А. Эллиса:

А. Происходит событие. В. Индивид интерпретирует событие, опираясь на вероятельные матрицы. С. Индивид реагирует в соответствии с вероятельной интерпретацией.

Узнав, на какие верования опирается индивид, когнитивный терапевт, применяя сократический метод, знакомит его с более точными когнициями. Уровень жизни индивида меняется в соответствии с обновлёнными верованиями. И А. Эллис и А. Бэк сообщали интервьюерам, что свои идеи они заимствовали из философских доктрин древности [1, с. 93].

Эллис приписывает модель ABC в первую очередь стоической философии и, в частности, статье «Философские основы когнитивно-поведенческой терапии» стоиков, Эпиктета и Марка Аврелия. Согласно Эпиктету [125 г. до н. э.], не то, что происходит с человеком, а скорее то, как человек воспринимает то, что с ним происходит, определяет его аффект. Эпиктет утверждает: «Нас пугают не сами вещи, а наши размышления об этих вещах».

Эллис обобщил свои выводы, заявив, что существует три основных источника когнитивных нарушений, которые он назвал «ИБ» или «иррациональные убеждения», т. е. убеждения, которые заставляют людей дисфункционально реагировать на события в их жизни. Эти три убеждения таковы: 1) «Я должен быть успешным», 2) «Другие должны относиться ко мне хорошо» и 3) «Условия, в которых я живу, должны быть приемлемыми для меня». Во всех примерах подчёркиваются «долженствования», поскольку Эллис считал, что простая забота о себе не приводит к дисфункциональности индивидов.

Убеждение «должен», напротив, приводит к психологическим нарушениям. Из этого следует, что, по мнению Эллиса, одной из главных, если не главной, причиной человеческих страданий является грандиозность, то есть слишком серьезное отношение к себе. Мы видим, что люди проявляют грандиозные тенденции, когда считают себя центром вселенной, когда верят, что должны быть успешными во всех делах, и когда считают, что другие должны им подчиняться [1, с. 102].

Условия вокруг них, по их мнению, также должны удовлетворять их. Отсюда следует, что высшей степенью грандиозности для индивидов является заявленная или не заявленная вера в то, что все зависит только от них, что только они имеют значение, и все, что они делают, и все, что с ними происходит, должно идти по их пути.

### III

Поставленный в п. 1 вопрос интересовал как мудрецов древней Индии, так и мудрецов древней Греции. Вспомним ещё раз слова Эпиктета: «Нас пугают не сами вещи, а наши размышления об этих вещах». Эпиктет, как и другие философы, искал ключ к благой [невозмутимой] жизни. Эпикурейцы, Киренаики, Киники — и они были не прочь этот ключ обрести. Все они так или иначе указывали на некорректные верования, отравляющие жизнь. Все они так или иначе предлагали учения, призванные заменить неверные представления верными [3, с. 13].

И все же, верования в таком случае никуда не деваются. Когниции всё ещё способны отвлекать от благой жизни, так как адепт учения X или Y вынужден считать, что его способ интерпретации реальности лучше, чем, например, у Эпикура или Зенона. Всегда остаётся зазор для тревоги — нежелание терять твёрдую почву учения под ногами.

И потому отдельно от этих школ стоит Пиррон из Элиды, основатель современного скептицизма [6, с. 19].

### IV

Пирронизм (или же пирроно-делание, авторский неологизм) — скептическое течение, начало которому положил Пиррон из Элиды (370–272 до н. э.), воспринимаемый последователями как основатель античного скептицизма (не путать со скептицизмом академиков).

Пиррон, если верить Д. Лаэртию [7], считался мудрецом [философом], не доверяющим конвенциональному знанию (практика эпохэ) и не принимаю-

щим участия в философских дискуссиях. Пиррон предлагал воспринимать явления феноменологически — т. е. без дальнейшего анализа.

Считается, что Пиррон оказал значительное влияние на философскую мысль 17-го века — это стало возможным после переоткрытия трудов С. Эмпирика, античного скептика, составившего книгу «Пирроновых положений» [8].

Пирронист, применяя эпохэ, отказывается верить в учение X или Y ввиду того, что подпись под конкретной доктриной отвлекает от состояния атараксии (невозмутимости). А невозмутимость — один из атрибутов благой жизни, благодаря которому трудности будут рассматриваться вне контекста навязанных интерпретаций, что трансформирует действия и реакции индивида.

Некоторые философы, например Д. Юм, считали, что пирронисту начать философскую практику будет проблематично. Всё из-за возражения, получившего название «апраксия»: «Скептик будет не способен действовать, если откажется от всех верований» [8].

Возразим Д. Юму с помощью введения скептического фикционализма. Но для начала выясним, что такое фикционализм.

## V

Шаг первый — понятие фикционализма.

Фикционализм — позиция в философском дискурсе, суть которой — исследование сущности пропозиций. В контексте фикционализма утверждения рассматриваются следующим образом: дескрипции мира должны восприниматься не в качестве истинных/ложных, а в качестве «полезных фикций» [10].

Фикционализм строится на трёх предпосылках:

1. Утверждения в рамках конкретного дискурса не рассматриваются в качестве истинных/ложных;
2. Утверждения в рамках конкретного дискурса обладают ценностью, не поддающейся редукции;
3. Цель конкретного дискурса — не создание истинных пропозиций, а конструирование пропозиций, обладающих практической ценностью (принцип простоты, объяснительная способность).

Наиболее влиятельные области фикционализма:

1. Модальный — не важно существуют возможные миры или нет; возможные миры — практический инструмент в рамках философии;
2. Математический — важна не природа (онтология) цифр, а их применимость на практике в рамках естественных наук.

Шаг второй — суть против практики.

Большинство герменевтических фикционалистов в отношении какого-то конкретного дискурса считают, что хотя мы обычно произносим предложения в рамках дискурса в переносном смысле, мы можем, и, возможно, иногда так и делаем, использовать эти предложения буквально.

Например, математический фикционалист может считать, что когда мы произносим «существуют простые числа» в обычных контекстах, мы подразумеваем это в переносном смысле, но добавляет, что, когда мы произносим

это предложение в философском смысле, мы иногда намерены говорить буквально.

Но можно представить себе и другой вид герменевтического фикционализма. Возьмем, к примеру, рассуждения о вымышленных персонажах.

Такое имя, как «Губка Боб», сначала вводится для целей рассказа истории и для того, чтобы сделать утверждения, относящиеся к сюжету; например, утверждение, что Губка Боб живет в ананасе под водой.

Однако существуют разногласия по поводу правильного объяснения использования имен вымышленных сущностей во внефиктивных контекстах, не связанных с рассказом, например, в фразе «Губка Боб — лучший пример для подражания, чем Супермен».

Некоторые философы считают, что такое «внефиктивное» использование вымышленных имен показывает, что «Губка Боб» имеет референцию вне вымысла (например, что он относится к абстрактной сущности). Другие считают, что хотя «Губка Боб» может быть использован в таких контекстах со смыслом, тем не менее, в таких контекстах он является просто пустым именем без референции, наряду с «Зевсом» и «Вулканом». Но мы можем представить себе и третью позицию, согласно которой имена вымышленных персонажей имеют смысл только внутри вымысла. Тот, кого привлекает такая точка зрения, должен рассказать какую-то особую историю о кажущихся вымышленными истинах.

Аналогично, возвращаясь к фикционализму, можно представить себе фикционалиста в отношении некоторого дискурса, который отрицает, что соответствующие предложения вообще могут быть осмысленно использованы вне контекста; такой фикционалист считает, что предложения имеют только фиктивное (практическое) использование [10, с. 200].

## VI

Философы эллинистического периода так или иначе пытались достичь благой жизни (евдемонии) — такова и цель пирроно-делания.

Пирронист предполагает, что благой жизни предшествует состоянию безмятежности [атараксии] — состояние, в котором индивид не тревожится из-за содержания своих мыслей. Впрочем, атараксии предшествует психическое состояние, названное эпохэ (воздержание от суждения; «безмятежность») — состояние ума, когда индивид не рассматривает нечто немпирическое с позиций истина/ложь [1, с. 29].

Учение Пиррона — система, связанная с образом жизни индивида, построенная вокруг особых духовных упражнений (философских практик). Пирронист стремится достичь состояния безмятежности [эпохэ], корректируя свои поступки — его решения резонируют со скептическими тропами и с законами того места, где пирронист обитает.

Собственный опыт пирронист рассматривает с феноменологической точки зрения, — явления как они даны, — стараясь найти препятствия для достижения благой жизни (евдемонии).

Для принятия решений индивиду необходим критерий. Догматики утверждают, что критерий должен проистекать из истинных/ложных фактов о реальности (т. е. из догм). Пирронист считает, что позиция догматиков ошибочна.

Критерии не обязательно должны проистекать из догм. Они могут проистекать из феноменов, ощущений, законов социума, а также из руководств, описывающих практические навыки (например, ремесло плотника). Ничто из этого не базируется на догмах.

Первое препятствие для благой жизни — опыт сосуществует с аномалиями. Индивиды сталкиваются с вещами, принимаемыми за факты, однако, они противоречат другим феноменам, которые тоже воспринимаются как факты.

Кажется, что аномалии могут быть устранены путём философского исследования — какие факты правдивы/какие нет. Но это невозможно ввиду бесконечного регресса: одни считают явление X истинным, другие считают его ложным — в конце концов попытка найти ответ приводит к некоторым догмам, т. е. ко второму препятствию для благой жизни.

Жизнь без верований — это экстраполяция принципа фикционализма на все дискурсы [модели].

Дискурс А, В или С воспринимается пирронистом как фикция, к которой применим инструментально-контекстуальный подход: неработающие модели отсеиваются, работающие пополняют арсенал пиррониста.

Медицина, к примеру, позволяет поддерживать здоровье, политика влияет на качество жизни, религия сводит незнакомцев вместе — истинность/ложность модели не имеет практического значения. Как итог, взаимодействие с моделями/интерпретациями оказывается возможным без принятия на веру тех или иных положений.

Пирронист может быть активным членом сообщества, так как он находит некоторые когниции (верования) полезными фикциями, что позволяет ему решать практические вопросы — таково решение проблемы, поставленной Д. Юмом.

## VII

Индивиды, верящие в то, что некоторые события хороши/плохи, истинны/ложны по своей природе (ссылка на объективность), зачастую страдают душевно или физически.

Некоторые, например, испытывают страдание, когда не получают то, что воспринимается ими как благо. И вещи, определяемые ими как «плохие», порой провоцируют стресс или психические расстройства. Их также страшат изменения в их мировоззрении — в психологии это известно как «ригидность мышления».

Терапевтическая интенция пирроно-делания проявляется уже в том, что пирронист начинает отделять конвенции (мнения) от феноменов — «не более то, чем это»; появляется осознание, что вещи ни хороши ни плохи от природы. Тимон, — поэт и последователь Пиррона, — считал, что «вещи хорошими или плохими делают люди, причём только некоторая часть». Такое отношение к кон-

венциям уникально для философии Античности; также это один из способов достичь благой жизни.

Терапевтический потенциал пирроно-делания, воспринятого через призму фикционализма, выражен в следующем:

1. Пирронист, отвечая на вопросы п. 1, приходит к выводу, что источник проблем — верования/когниции/интерпретации.

Устранение верований — устранение проблем.

2. Верования устраняются с помощью практики «эпохэ», — воздержание от суждения, — когда пирронист, используя модель X или Y, не задумывается об её истинности/ложности. Воздержание от суждения — один из ключей к атаксии (невозмутимости).

3. Всё течёт, всё меняется. С одной стороны — пирронист не переживает из-за верований (их у него нет), которые могут быть поставлены под вопрос в процессе эволюции биосферы и ноосферы; с другой стороны — пирронист, заинтересованный в достижении атаксии, обладает психической гибкостью, которая появляется в ходе взаимодействия с различными моделями.

Меняющаяся реальность, конечно, становится вызовом и для пиррониста. Однако, так как пирронист использует различные оптики (модели), ему будет гораздо проще и смирился с переменами, и адаптироваться к новой биосоциальной среде — всё благодаря трезвому состоянию рассудка и арсеналу инструментов, связанных с оптимизацией психосурса.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Богуславский В. М. Скептицизм в философии. — М., 1990. — 472 с.
2. Власик Т. Н. Роль скертицизма в становлении философской критики. — Л., 1991. Рукопись депонирована в ИНИОН РАН № 43897 от 12. 02. 91. — 332 с.
3. Гутлин М. Н. Воззрения школы скептиков на античную религию // Социально-политические и культурные проблемы истории стран Европы от античности до Нового времени. — М., 1989. — 173 с.
4. Джохадзе Д. В. Теория познания античного скептицизма и ее современное значение // Эллинистическая философия (современные проблемы и дискуссии). Сборник научных статей. — М., 1986. — 530 с.
5. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Пер. М. Л. Гаспарова. — М., 1979. — 601 с.
6. Лосев А. Ф. История античной эстетики: Ранний эллинизм. — М., 1979. — 456 с.
7. Лосев А. Ф. Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика// Секст Эмпирик. Сочинения в 2 томах. Т. 1. — М., 1976. — 477 с.
8. Рихтер Р. Скептицизм в философии. Пер. В. Базарова, Б. Столпнера. Т. 1. — СПб., 1910. — 117 с.



9. Сарматин Е. С. Агностицизм в античной философии: теоретический анализ. — Ростов-на-Дону, 1982. Рукопись депонирована в ИНИОН РАН № 10947 от 24. 08. 82. — 154 с.

10. Секст Эмпирик. Против ученых. Пер. А. Ф. Лосева // Секст Эмпирик. Сочинения в 2 томах. — М., 1976. — 340 с.

11. Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений. Пер. Н. В. Брюлловой-Шаскольской // Секст Эмпирик. Сочинения в 2 томах. — М., 1976. Т. 2. — 444 с.

12. Evans-Lacko S, Aguilar-Gaxiola S, Al-Hamzawi A, et al. Socio-economic variations in the mental health treatment gap for people with anxiety, mood, and substance use disorders: results from the WHO World Mental Health (WMH) surveys. — *Psychol Med.* — 2018. — 48(9). — Pp. 1560–1571.

13. Institute of Health Metrics and Evaluation. Global Health Data Exchange (GHDx): results from the WHO World Mental Health (WMH) surveys. — *Psychol Med.* — 2018. — 48(9). — Pp. 1660–1661.

УДК 141.319.8

*Ващенко Альбина Николаевна,*  
старший преподаватель кафедры «Экономика, организация и управление  
производством» Балтийского государственного технического университета  
«ВОЕНМЕХ» им. Д. Ф. Устинова,  
аспирант Русской христианской гуманитарной академии  
им. Ф. М. Достоевского;  
*Сальников Виктор Петрович,*  
советник ректора РХГА им. Ф. М. Достоевского, доктор юридических наук,  
профессор, Заслуженный деятель науки Российской Федерации;  
*иеромонах Филарет (Бердников Илья Владимирович)*

## ИДЕЯ АБСОЛЮТНОГО ДОБРА В УЧЕНИИ О ЧЕЛОВЕКЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

В философии Достоевского человек понимался как высшая ценность, выражавшая сущность и смысл идеи абсолютного добра. Ценность человека, по Достоевскому, невозможно помыслить без содержательного отношения к личности Богочеловека, объединившем в Себе Бога и человека, и тем открывшим перед человеком немислимые ранее возможности и сверхчеловеческую ответственность. Эта связь, однако, мертва без участия в жизни народа-богоносца и его практики живого богообщения. Ценностные определения человека и народа светятся видимостью друг в друге и обретают конкретность через отношение к Богу и через отношение к «почве».

**Ключевые слова:** Достоевский, право, государство, почва, народ, человек, ценность.

*Vashchenko A. N., Salnikov V. P., Hieromonk Filaret (Berdnikov I. V.)  
THE IDEA OF ABSOLUTE GOODNESS IN THE DOCTRINE OF MAN  
BY F. M. DOSTOEVSKY*

In Dostoevsky's philosophy, man was understood as the highest value, expressing the essence and meaning of the idea of absolute goodness. The value of man, according to Dostoevsky, cannot be conceived without a meaningful attitude to the personality of the God-man, who united God and man in Himself, and thus opened before man previously unimaginable possibilities and superhuman responsibility. This connection, however, is dead without participation in the life of the God-bearing people and its practice of living communion with God. The value definitions of a person and a nation shine with visibility in each other and acquire concreteness through an attitude towards God and through an attitude towards the «soil».

**Keywords:** Dostoevsky, law, state, soil, people, person, value.

Вопрос о сущности человеке ставился и решался Ф. М. Достоевским в связи со всеобщим вопросом о бытии. Об этом очень точно сказал Аарон Захарович Штейнберг в своей книге 1923 года «Система свободы Достоевского»:

«Великое преимущество русского народа перед всеми другими современными народами земли заключается по Достоевскому именно в том, что сознание русское наиболее свободно, потому что наименее обременено готовыми ответами на поставленные вопросы. Еще бродит сознание русское около тех врат, у которых стоящие на страже херувимы охраняют путь к дубу жизни; еще не прошел вкус горько-сладкой сочности первого проникновения в тайну познания, еще не найдено ничего, еще ничего не известно. Так, русское сознание может поставить перед собою и вопрос о самом вопросе: быть-ли бытию? Сознать-ли сознанию? Выбирать-ли между свободой выбора и как-бы навязанной сознанию связанностью его?... Быть ли бытию есть в России вопрос однозначный с вопросом — быть ли мне, тебе, России?» [5, с. 96–97].

Вопрос о сущности и смысле всеобщего бытия в философской антропологии Достоевского этике проблематизируется вопросом о том, что значит его единство, его гармония, для каждого единичного человека. В конечном итоге именно этим определяется философская ценность учения Достоевского о человеке, его антропологический принцип. От решения о гармонии бытия зависит то или иное отношение человека к смыслу бытия. Вопросы о сущности бытия и о его смысле имеют для человека высшую ценность, как и сам человек имеет высшую ценность для сотворенного бытия. Эти вопросы относятся к самой жизни человека и только человек, один во всей вселенной может ставить и решать такие вопросы. И без этого он не может стать и быть человеком. Ибо невозможно быть человеком, не зная, что значит вообще: быть. Человек, чтобы ощущать в себе полноту собственно человеческой жизни, должен быть уверен в том, что мир, в котором он живет, исполнен смысла. Без этого человек не может жить, оставаясь самим собой.

Вопрос о сущности и смысле бытия, по Достоевскому, не решается человеком вне отношения к Богу, отношения религиозного и аксиологического одновременно. Следует всегда иметь в виду исключительно личностное отношение Достоевского к Богочеловеку, в котором он видел также воплощение нравственного и эстетического идеала [2, с. 251].

Без понимания этого содержания, формирующегося из «апелляции» Достоевского не к идее Богочеловека, а к Его живой Личности, невозможно адекватно интерпретировать образ мысли русского писателя. Крупнейший интерпретатор философии Достоевского Рейнхард Лаут отмечал, что его философию нельзя понять только как набор философем, без учета художественно-эстетического начала его творчества, стиля и т. п. Но еще менее его можно понять, выведя за скобки собственно религиозное. Лаут, в частности, писал:

«Конечно, можно оспаривать справедливость отождествления исторического Христа с полностью осуществившимся человеческим бытием. Од-

нако нельзя указать никакой другой цели, в которой нашли бы покой все человеческие стремления... В этой связи примечательно, что Достоевский был убежден в том, что стремление воли к осуществлению возможно и что это последнее лежит в Боге» [3, с. 131].

Без Бога Достоевский не видит возможности понять и принять всеобщую гармонию бытия как нравственный порядок души человека. А значит, не видит возможности бытия абсолютной свободы (точнее говоря: бытия как абсолютной свободы): свободы выбора или отвержения мирового порядка. Таков урок его главного произведения «Братья Карамазовы», в котором показана альтернатива ложной дилеммы выбора между отрицанием зла заодно с отрицанием мировой гармонии, это зло допускающей (Иван Карамазов), с одной стороны, и отрицанием свободы, что предлагается как условие преодоления зла (силой власти тайны, чуда и авторитета, предлагаемых Великим инквизитором), с другой стороны. Результат выбора в любом случае один — смерть. В первом случае — бунт против Бога и самоубийство. Во втором расчеловечение человека через лишение его главного — свободы, которая собственно и делает человека человеком.

Отметим, что предложенный Инквизитором проект построения «всемирного муравейника», сам по себе был иллюзией или обманом. Невозможность этого проекта онтологически задается абсолютностью свободы человека: рано или поздно наступает предел насилия или манипуляции, когда чужая воля «упирается» в нерасчленимое ядро абсолютно свободной личности человека.

В связи с проблемой добра и зла Достоевским ставились вопросы глубоко познанной им диалектики человеческой души, того места, «где черт с Богом борется», вопросы всемирного человеческого муравейника и его эсхатологической альтернативы, вопросы общественного единения и преодоления раскола между социальными группами, столь актуальные для современной ему (да, и для современной нам) России. Решение проблемы добра и зла позволяет понять сущность и смысл бытия, без чего человек не может жить. Единство бытия означает тождество бытия и абсолютного добра, тем самым исключая всякую причастность бытию зла. Зло и бытие несовместимы. Зла нет в природе. Оно является лишь как деяние единичного самосознания, деяние человека, одаренного свободой воли.

С истиной Бога, народа и человека для личности связана ее высшая, по Достоевскому, идея — идея бессмертия души, без которой невозможна, в принципе, ответственность перед другими людьми, а значит невозможны ни мораль, ни право. Моральные обязательства имеют надо мной абсолютную власть только в том случае, если я знаю, что они останутся со мной и после земной жизни. С философской точки зрения, невозможно помыслить *непосредственную* причастность человека абсолютным ценностям, абсолютной гармонии, если не приписать каким-нибудь образом конечному идею бесконечного, т. е. идею бессмертия души.

«А высшая идея на земле *лишь одна*, — писал Достоевский, — и именно — идея о бессмертии души человеческой, ибо все остальные «высшие» идеи жизни, которыми может быть жив человек, *лишь из нее одной вытекают*» [1, с. 48].

Или иначе: «Словом, идея о бессмертии — это сама жизнь, живая жизнь, ее окончательная формула и главный источник истины и правильного сознания для человечества» [1, с. 49–50]. В «Дневнике писателя» Достоевский говорит о «необходимости и неизбежности убеждения в бессмертии души человеческой» как об «основной и самой высшей идее человеческого бытия» [1, с. 49]. Он утверждает, что «без веры в свою душу и в ее бессмертие бытие человека неестественно, немыслимо и невыносимо» [1, с. 46].

Не приняв сознанием идею бессмертия души, не поверив искренне в него, человек останется чужд нравственной силы этой идеи, примиряющей конечное и бесконечное, единое и многое. В таком случае отъединенность от других людей будет непреодолима. А она, по мысли Достоевского, породит ненависть и практическое зло. И это — основная идея романа «Преступление и наказание».

Таким образом, мы видим, что гармония всеобщего бытия и индивидуального бытия свободного человека, по Достоевскому осуществляется через опосредование идеей бессмертия души.

Условием этой гармонии является глубокое сознание или интуитивное чувство человеком своей неразрывной внутренней связи со всеми другими людьми, со своим народом и со всем человечеством. Онтологическую проблему античной философии — проблему единого и многого — Отцы Церкви возвели на уровень этической проблемы, проблемы добра и зла. Достоевский именно на этом уровне обращается к проблеме единого и многого, синтезируя ее с проблемой добра и зла. Добро для человека, показывает он, невозможно, если не принять в себя истины единства человека со всеми другим людьми. Без этого, напротив, неизбежным для человека будет зло, зло-действие, как следствие утверждения своей отъединенности от всеобщего народа и человечества.

В философии Достоевского идея народа обретает конкретность через причастность двум идеям: идее «максимума» духовного бытия — идее Бога — и идее «минимума» духовного бытия — идее земли, почвы. Синтез этих двух идей, собственно, и определяет особенность бытия народа. В системе миропонимания Достоевского Бог и земля не имеют противопоставления онтологического характера. Земля, будучи творением Божиим, свята и духовна. Его материальность — это «иное» Бога, но это — Его «иное».

Таким образом, «писатель выходит на уровень поистине философского обобщения: не может быть культуры, общества, государства, основанных на лжи. Утрата стремления к истине как в делах планетарного масштаба, так и в частной сфере, свидетельствует об угасании культуры. Ведь как учили древние авторы — равно языческие и христианские — нет ни лжи, ни преступления, ни зла. И небытия вовсе нет. Соединяясь со всем этим, человек и его государство, сами обрекают себя на гибель. Напротив, в истине своей земли, в благом опыте богообщения, накопленном народом, человек находит ориентиры, ведущие к вечной жизни. Эти ориентиры — нормы права и идеалы морали, ценности, в которых человек видит грани идеи абсолютного добра» [4, с. 185–192].

В круге мышления Достоевского неразрывно связаны между собой Бог, народ, человек. Достоевский показал, что человек, преодолевающий зло и раскры-

вающей свою сущность в проявлении добра, в добрых поступках, совершает эти поступки в практике богообщения и сохраняет память о них в народе, закрепляя в народной традиции формы осуществления добра. Этим определяется значение человека как высшей ценности, раскрытию которой посвящено все творчество великого русского мыслителя.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в тридцати томах / АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом). — Т. 24. Дневник писателя за 1876 год. Ноябрь-декабрь. — Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1982. — 518 с.
2. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в тридцати томах / АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом). — Т. 28, кн. 2. — Письма 1860–1868. — Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1985. — 616 с.
3. Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. — М., Республика, 1996. — 446 с.
4. Сальников В. П., Захарцев С. И., Масленников Д. В., Сальников М. В. Развитие идеи абсолютной свободы в классической русской философии как источник суверенной философии права // Юридическая наука: история и современность. — 2019. — № 12. — С. 185–193.
5. Штейнберг А. З. Система свободы Достоевского. — Париж: YMCA-PRESS, 1980. — 144 с.

УДК 141.319.8

*Грезова Екатерина Дмитриевна,*  
преподаватель Витебской духовной семинарии,  
аспирант Русской христианской гуманитарной академии  
им. Ф. М. Достоевского,  
dzh-gr@mail.ru

## **СМЕРТЬ СУБЪЕКТА МОДЕРНА**

В статье рассматривается зависимость представлений о человеческой субъектности от субъектности Бога/божественного, а также взаимосвязь идеи «смерти Бога» в модерне и «смерти субъекта в постмодерне». Постмодерная «смерть субъекта» происходит именно с картезианским субъектом, и происходит она в результате сепарации от Абсолютного Субъекта. В свою очередь картезианский субъект рассматривается как ситуация или состояние «живого» человека-субъекта.

**Ключевые слова:** смерть субъекта, картезианский субъект, смерть Бога, Фуко, Ницше.

*Grezoza E. D.*  
*DEATH OF THE SUBJECT OF MODERN*

The article discusses the dependence of ideas about human subjectivity on the subjectivity of God/divine, as well as the relationship between the idea of «death of God» in modernity and «death of the subject» in postmodernity. The postmodern «death of the subject» occurs precisely with the Cartesian subject, and it occurs as a result of separation from the Absolute Subject. In turn, the Cartesian subject is considered as a situation or state of a «living» person-subject.

**Keywords:** death of the subject, Cartesian subject, death of God, Foucault, Nietzsche.

В традиционном обществе человек мыслился как продолжение или творение Бога, его субъектность напрямую зависела от божественной субъектности. Это можно проследить на примере разных религиозных систем.

Например, в индуистских категориях атман и Брахман принято находить субъект-объектную пару, субъект-объектные отношения человека с инобытием. Атман в человеке — его духовное, бытийное, познающее основание, его связь

с Брахманом. Но Брахман не может быть объектом действия (т. е. воздействия, как субъект-объектной аналогии субъект-субъектного со-действия), а только объектом познания атмана. Однако Брахман хотя и не личностен, но надличностен, он обладает гносеологической субъектностью, познавая самое себя, и следствием этого познания становится актуализация его субъектности: «Поистине, в начале это было Брахманом. Он узнал себя: «Я емь Брахман». Поэтому он стал всем [сущим]» [7, с. 75]: после того, как он узнал себя, он стал сущим. Хотя человеческая личность иллюзорна, атман человека обладает субъектностью Брахмана в онтологической тождественности с ним:

«Этот Атман есть Брахман, состоящий из познания, из разума, из жизни, из зрения, из слуха, из земли, из воды, из ветра, из пространства, из света и не-света, из желания и нежелания, из гнева и не-гнева, из дхармы и недхармы, из всего» [7, с. 125].

Христианское понимание человека предполагает его субъект-субъектные отношения с Богом, в которых человек-субъект несовершенен, не актуализирован до конца, а находится в процессе созидания, исправления самого себя — поврежденного грехопадением, но все же образа и подобия Бога, т. е. образа и подобия совершенного Субъекта. Этот процесс — со-работничество с Богом, но необходимая, неотъемлемая его часть — свобода воли человека.

В некоторых школах ислама учение о божественном предопределении может умалять степень свободной воли человека, однако никогда не может отменить ее. Человек в отношениях с Богом — субъект, это вытекает из того, что человек сам несет ответственность за свои поступки — предопределение не снимает с него эту ответственность.

В этих религиозно-мировоззренческих системах (примеров может быть больше) мир сакроцентричен, бытие манифестируется как проявления божественного источника, и это положение обеспечивает нерушимую защиту человеческой субъектности: человек есть образ и подобие, тождественная часть, делегат — несомненного, абсолютного Субъекта. Это же ставит ее в положение зависимости от инобытия, подчиненности инобытию: субъектность человека производна от божественной субъектности.

Однако модерн десакрализует («расколдовывает») человеческое бытие, оно теперь перестает быть средством достижения обожения, соединения с инобытием, мерила Абсолюта для него перестают работать. Отныне смысл жизни человек должен находить в самой жизни, нравственно-аксиологические вопросы — решать самостоятельно, выстраивать отношения с миром — исходя из этих решений и новых представлений о собственной субъектности. Но для начала эту субъектность нужно найти — путь поиска неблизкий, и первым шагом здесь становится картезианский переворот.

У Декарта не обладание знанием о Боге есть основная цель, а обладание знанием о себе и мире — т. е. то, чего жаждет сам человек здесь и сейчас. Так, в «Размышлениях о первой философии» Декарт, не заостряя внимание на Боге, постулирует неоспоримость человеческого существования:



«какой бы то ни было Бог мог даровать мне природу, допускающую, чтобы я обманывался даже в тех вещах, кои представляются очевиднейшими. [...] пусть меня обманывает кто угодно, он все равно никогда не добьется моего обращения в ничто, пока я буду считать, что я — нечто; не удастся ему также превратить в истину утверждение, будто я никогда не существовал, поскольку уже установлено, что я существую» [3, с. 30].

Декарт не отказывается от Бога, не отрицает Его, подвергнув сомнению — но утверждает Его с помощью разума. Не отрицает он и сотворенности Им человека, но отношения с Богом здесь иные — это отношения одного субъекта и Другого Субъекта. Бог все еще Отец — по крайней мере, может быть Отцом — но, в отличие от древнего и средневекового мира, Он Отец не немощного младенца, а набравшего силу отрока, нуждающегося самостоятельно мыслить и принимать решения. Он живет и мыслит себя, не оборачиваясь постоянно на Родителя, хотя по необходимости и учитывая Его существование и Его роль в своей жизни.

Насколько же человек после Декарта готов ориентироваться на Бога и коммуницировать с Ним или обходиться без Него? В «Феноменологии духа» Гегель говорит о смерти Бога: «умирает не только сорванная с сущности уже мертвая оболочка, но и абстракция божественной сущности» [2, с. 396]. Умирает «абстракция» для того, чтобы Бог обрел субъектность: «это знание есть одушевление, в силу которого субстанция стала субъектом, ее абстракция и безжизненность умерли, она, следовательно, стала действительной и простым и всеобщим самосознанием» [2, с. 396]. Н. Н. Ростова пишет об этом так:

«Уходя от античной модели человека к иудео-христианской, позволившей говорить о человеке как о свободном индивидуе, Гегель преодолевает и последнюю. Для него дух — это человеческий дух, а не божественный. И именно он обожествляется» [6, с. 227],

и в итоге «смерть Бога совпадает со смертью человека» [6, с. 228]. Гейне в работе «К истории религии и философии в Германии» также пишет о смерти Бога, но он указывает уже на конкретного виновника этого происшествия: немецкую философию.

«Безумный человек» Фридриха Ницше, по сути, подытоживает сложившуюся в немецкой философии Нового времени ситуацию, но он объявляет не просто о смерти Бога, а о Его убийстве. Это важно, поскольку он сразу же указывает на убийцу: человека, людей. Итак, Бог умер, а субъектность человека модерна, его убийцы, еще нет? Жиль Делёз в своей работе «Фуко» пишет: «Последним философом смерти Бога был Фейербах: он показал, что поскольку Бог всегда был всего лишь разглаженной формой человека, то человек должен сгибать и свертывать Бога» [4, с. 168]. Ницше в свою очередь, согласно Делёзу, возвещал о смерти убийцы.

Культурная ситуация постмодерна обернулась для понимания человеческой субъектности интересным образом: в числе прочих объявленных «смер-

тей» или «концов» постмодерна первой среди равных была смерть субъекта. Как мы уже говорили в начале, в традиционном обществе субъектность человека тем или иным образом зависела от субъектности Абсолюта и, как следствие, поддерживалась, обеспечивалась ею. В модерне человек искал субстанциальность собственной субъектности, т. е. искал некоей сепарации от Отца, оснований значимости отдельно самого себя. И к тому моменту, когда эти поиски все чаще и чаще заводили в тупик, «Безумный человек» Ницше напоминает (не сообщает) о пока якобы не замеченном, пока не дошедшем до людей, пока только предстоящем происшествии, состоящем из двух значимых для человека событий. Во-первых, это «смерть Бога», во-вторых — определение людей как «убийц Бога».

Нельзя не заметить связь между поиском человеком модерна независимой ни от Кого идентичности как причиной — и «смертью» Того, Кто прежде был гарантом человеческой идентичности как следствием. Но характер этой связи требует уточнения. Как замечает Н. Е. Вокуев, хотя «постепенное осознание возможности человека создавать самого себя сопровождалось в истории западной культуры «умиранием Бога», нам «не стоит наивно понимать это, как если бы человек поставил себя на место Бога» [1, с. 110]. Человек модерна не пытался стать Богом, он пытался обрести онтологическую и гносеологическую независимость от Бога-Личности. Он попытался «отбросить» идею Бога, оставлял Его за пределами уравнивания миропонимания в надежде, что таким образом это уравнение решится удобнее, эlegantнее. Продолжим использовать метафору детско-родительских отношений, сын как бы говорит: «Отец, смотри, я теперь умею сам!». «Умею сам» — во-первых, знать и созидать свою субъектность, во-вторых, актуализировать ее в гносеологическом, праксиологическом и аксиологическом поле. Но, заигравшись, человек не просто отделяется, он не довольствуется утверждением самостоятельности своей субъектности, а доводит ее до той тотальности, где убивает для себя Бога.

Однако для человека модерна это становится «самоубийством по неосторожности»: прежде чем расправиться с концепцией Бога, следовало удостовериться, что в сердцевине субъектности человека не осталось ничего от инобытийного или необходимо апеллирующего к инобытию. Н. Е. Вокуев пишет: «Вслед за внешним Богом стал умирать и Бог интериоризированный, что проявилось в постструктуралистских концепциях «смерти автора» и «смерти субъекта» [1, с. 111] Мишель Фуко в работе «Слова и вещи» выводит концепт смерти субъекта через «убийство Бога» Ницше:

«обнаруживается, что между смертью бога и концом человека есть связь: разве не последний человек возвещает о том, что он убил бога, помещая тем самым свой язык, свою мысль и свой смех в то пространство, где бога уже нет, и выступая как тот, кто убил бога, обретая в своем существовании свободную решимость на это убийство? <...> Мысль Ницше возвещает не только о смерти бога, но и (как следствие этой смерти и в глубокой связи с ней) о смерти его убийцы» [8, с. 403].

Пьер Клоссовски в книге «Ницше и порочный круг» и вовсе допускает ограничение «смерти Бога» Ницше до смерти исключительно гаранта человеческой субъектности, «а не самого божественного, неотделимого от Хаоса» [9, р. 271].

Т. е. мало того, что человеку так и не удалось развязаться с Богом после многократного повторения заявлений о Его «смерти» — возможно, даже смерть была вовсе не Его...

Согласно Делёзу, у Фуко «всякая форма есть соотношение сил», то же будет касаться и человеческих сил, от которых мы ожидаем составления «формы-Человека», однако, как пишет Делёз,

«Речь идет о том, чтобы узнать, с какими иными силами вступают во взаимодействие силы в человеке при той или иной исторической формации и какая форма получается из этого сочетания сил. Можно уже предвидеть, что силы в человеке не обязательно участвуют в образовании формы-Человека» [4, с. 160].

Возникновение какой-либо формы обеспечивается вступлением в отношения сил, находящихся в человеке, с чем-то внешним. При столкновении с ограничением бесконечности они действительно дадут форму-Человека. Когда же силы, сочетающиеся в человеке, сталкиваются с внешними силами возвышения до бесконечного, образуется «форма-Бог», а вовсе не «форма-Человек». Далее в той же главе Делёз пишет о Ницше:

«что его действительно интересует, так это смерть человека. Пока существует Бог, то есть пока функционирует форма-Бог, человека еще нет. Однако, когда появляется форма-Человек, она появляется уже понимая смерть человека» [4, с. 168].

И здесь нам следует обратить внимание на ситуативность сюжета, его ограниченность рамками эпохи. «Убийство» совершил не «человек вообще», не «вечный человек» Честертона. Оно, как мы помним, совершается в философии Нового времени, философии модерна — его совершает картезианский субъект. Поэтому, когда Фуко говорит о возвещении «смерти убийцы Бога», следует уточнить, какой именно человек-субъект им является. А. В. Дьяков в книге «Мишель Фуко и его время» пишет:

«Когда мы спрашиваем Фуко о том, умер ли человек, он уточняет: какой именно? Тот, что был придуман в XVII веке как *res cogitans*? Да, умер. А кто же тогда жив? — продолжаем настаивать мы. Спросите у Делёза, — отвечает Фуко, — я ведь всего лишь историк. Я никогда не занимался философией.» [5, с. 501].

Несмотря на эту кокетливую отговорку, Фуко, конечно, много занимался проблемой субъекта. Согласно Дьякову, Фуко (как историк) интересуется тем, «как складывался субъект в той или иной детерминированной форме» [5, с. 490]. Т.е. речь не идет о какой-либо субстанциальности — субъектность че-

ловека определяется эпохой, условиями, стечением обстоятельств, она постоянно меняется, это обычное ее свойство. Субъект Фуко раздваивается на производимого и производящего, становление и бытие становления. Производимый субъект — это субъект, попавший в зависимость, в положение объекта контроля со стороны власти, государства, в крайних проявлениях — медицинской и тюремной систем. Однако то, что они, на беглый взгляд, выполняют в его становлении производящую функцию, не становится окончательно объективирующим его фактором, не отменяет его субъектность. Производимый субъект Фуко, как пишет Дьяков, «конституируется благодаря сопротивлению властным воздействиям, каковые, в свою очередь, и складываются благодаря его сопротивлению» [5, с. 491]. Отводимая субъекту в этом взаимодействии роль кажется довольно пассивной, страдательной, однако его деятельная активность имеет необходимое, незаменимое значение. Он здесь остается субъектом — это не объект-субъектные отношения, в которых он объективируется, безжизненно подвергается воздействию власти-субъекта — он сопротивляется. С другой стороны, субъект — это субъект, производящий сам себя, проявляющий «заботу о себе» через практики, находимые им в культуре — бытие становления, «активная сила, бытие которой есть утверждающая воля» [5, с. 492].

Ни становление, ни бытие становления никогда не являются «ставшим», законченным, определенным — в отличие от модели самотождественного картезианского субъекта. Как пишет Делёз, субъект у Фуко — «функция, производная от изначальной или от самого высказывания», он «представляет собой место или позицию, которые сильно меняются в зависимости от типа, от порога высказывания» [4, с. 80–81]. Он скользит по поверхности смысла, всегда находится в движении, всегда находится не там, где его пытаются обнаружить.

Картезианский субъект — «хозяин собственных мыслей и поступков» [5, с. 492]. Он определен, он есть чистая *res cogitans*, идеальный конструкт. Но живой, подлинный субъект — человек — сопротивляется такому своему положению. *Res cogitans* он противопоставляет свою телесность, иррациональность, подверженность чувствам и эмоциям, непрерывную изменчивость. Насильственные меры внешнего мира возвращают его в норму мыслящего картезианского субъекта, он в свою очередь изобретает все новые и новые способы выскользнуть из этой нормы. При этом борьба, которую ведет субъект за право быть иным, не столько направлена вовне, сколько происходит внутри самого субъекта — это борьба не столько с внешними навязываниями, сколько с тем собой, который формируется в результате этих навязываний, т. е. более не с причинами, а со следствием. Дьяков пишет:

«С падением выработанных классической эпохой институций принуждения «умирает» и классический субъект. Оказывается, что существовать он мог лишь до тех пор, пока существовало принуждение, и пока он этому принуждению сопротивлялся» [5, с. 493].

И именно здесь мы, вслед за Фуко, можем обнаружить сущностное свойство субъекта: его неизменное сопротивление своему определению. Последователь-

ный в своем стремлении к свободе, субъект сопротивляется не картезианской норме, а любой норме, не картезианскому определению субъектности, а любому сформулированному определению субъектности.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Вокуев Н. Е. «Смерть бога» и «аватаризация человека»: к вопросу о самопроектируемой личности // Вопросы культурологии. — 2011. — N 4 (апрель). — С. 108–112.
2. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — М.: Наука, 2000. — 495 с.
3. Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Соч.: В 2 т. — М.: Мысль, 1994. Т. 2. — С. 3–72.
4. Делёз Ж. Фуко / Пер. с франц. Е. В. Семиной. Вступит. Статья И. П. Ильина. — М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998 (Французская философия XX века). — 172 с.
5. Дьяков А. В. Мишель Фуко и его время. — СПб.: Алетейя, 2010. — 672 с.
6. Ростова Н. Н. Идея смерти Бога с точки зрения антропологии // Философская антропология. — 2016. — № 1. [Электронный ресурс]. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ideya-smerti-boga-s-tochki-zreniya-antropologii> (дата обращения: 27.11.2022).
7. Упанишады в 3-х книгах. Кн. 1-я / Пер. предисл. и комм. А. Я. Сыркина. — М.: Наука, Ладомир, 1991. — 240 с.
8. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — М.: Прогресс, 1977. — 406 с.
9. Klossowski P. Nietzsche et le cercle vicieux. Mercure de France. — 1969. — 377 p.

УДК 165.23

*Сурков Александр Георгиевич,*  
магистр философии,  
аспирант Русской христианской гуманитарной академии  
им. Ф. М. Достоевского,  
asurkov@mail.ru

## **ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ИНФОРМАЦИЮ И ИНФОРМАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ**

В статье предлагается подход к осмыслению природы информации, основанный на концепции различия, представленного в форме, соответствующей некоторой сопутствующей категории или системе понятий, в модусе единичного. Диахронное рассмотрение различий некоторого идентифицируемого бытийного процесса может быть представлено как информационный процесс. Информационный процесс в социальном контексте может рассматриваться как «социальное действие» в понимании Т. Парсонса. Информационные процессы, понимаемые так, оказываются связующим звеном между человеком (как их субъектом) и реальностью. Цифровизация делает возможным нарастающее предоставление современному человеку информации как количественно («зеттабайты», облачные технологии), так и качественно в виде различных информационных процессов поддержания интерактивных сред, виртуальных реальностей и т. д.

**Ключевые слова:** информация, различие, информационный процесс, социальное действие.

*Surkov A. G.*  
*PHILISOPIC-ANTHROPOLOGICAL VIEW ON THE INFORMATION  
AND INFORMATION PROCESSES*

The article delivers the method of thinking about nature of information based on the difference concept represented with the form of some accompanied category or concept system in the modus of singularity. The diachronic view on the differences of certain identifiable existential process can be thought as an information process. That information process within a social context can be treated as a 'social action' in terms of T. Parsons. Going the way, the information processes are links between the person (as its subject) and reality. Digitalization makes it possible to make increasing information providing to a contemporary

man both quantitatively («zettabytes», cloud technologies) and qualitatively in form of various information processes supporting interactive environments, virtual realities etc.

**Keywords:** information, difference, information process, social action.

Информация — широко обсуждаемое понятие в современном научном дискурсе. В качестве иллюстрации многообразия существующих подходов к ее определению можно воспользоваться обзорами [5; 1; 3]. В первом из них И. Мелик-Гайказян отмечает, что «речь должна идти не о субъективных сложностях, с которыми сталкивались отдельные ученые, а о некоторой принципиальной особенности познавательной ситуации» [5, с. 42] в понимании информации. Особенность этой ситуации заключается в том, что, определяя информацию, мы неправильно позиционируем ее определение: мы пытаемся его дать на методологически неадекватном уровне, заведомо содержащим специфику прикладной научной области, в рамках которой она сформирована, что переводит внимание от сущности информации в плоскость прикладной научной области. В данной работе предлагается подход, свободный от указанного недочета.

Философская категория различия как содержание информации

Во всем многообразии определений информации есть одно общепризнанное общее место. Все они в той или иной форме используют различие как свою основу. Например, «информация есть только там, где существует различие, и отсутствует там, где его нет», утверждает К. Колин во вступительной статье к монографии А. Урсула «О природе информации» [8, с. 8]. И. Мелик-Гайказян отмечает, что «все представленные направления теории информации сходятся практически только в одном, а именно в том, что информация есть результат выбора или отбора» [4, с. 59]. А выбор обусловлен различием.

Основой в предлагаемом подходе к пониманию природы информации будет определение двух категорий (понятий) в контексте единства формы и содержания, где одна категория (например, «отражение») определяет форму, а вторая категория (различия) — содержание. Таким образом природу информации составляет различие как таковое в качестве содержания, восприятие единичных актуализаций которого опосредовано сопутствующим формообразующим понятием. Меняя его, мы получаем различные представления имеющегося различия. Например, рассматривая одну и ту же молекулу ДНК (как различие с «пустым местом») в разных понятийных формах, мы получим различную информацию. Понятие биологического организма приведет нас к геному. Понятие химической молекулы приведет нас к трактовке ДНК как связанного в молекулу набора нуклеотидов. Понятие физической системы приведет к получению информации о «силах», действующих на ДНК в целом и между составляющими ее элементами. Понятие пространства даст нам информацию о ее размере и координатах и т. д.

Необходимость формы для восприятия различия обусловлена спецификой рассудка человека. Различие как таковое, например, в кантианской традиции — чистое понятие (категория) рассудка, для «работы» которого требуется схема, ибо «категории без схем суть лишь функции рассудка» [2, с. 182]. Схематичность основывается на правилах, которые в модусе *всеобщего* дает понятие. В резуль-

тате мы приходим к необходимости наличия некоторого понятия как формы в процессе восприятия различия. Форма может быть как простая (единичное понятие, как упомянутое выше отражение), так и сложная (формообразующая система понятий).

Чтобы определить какое-либо понятие в качестве формы, нужно выделить некоторые его атрибуты как существенные для идентификации этого понятия и его положение в «иерархии представления различий». Про иерархичность применения формообразующих понятий упоминает Т. Парсонс: «то, что подразумевается под «решением» на более низком уровне, при функционировании на более высоком уровне выполняет роль *условия*» [6, с. 710]. У Флориди аналогичная методология называется методом уровней абстракции [9, с 46–79].

В модусе *единичного* различие — явленное, актуальное. Оно нам дается как различие данного единичного от некоторого иного (поскольку различие — бинарное отношение). Проблема здесь состоит в том, что различие также обуславливается предметом, с которым производится сравнение. Допустимым подходом является сравнение в контексте формообразующего понятия, в котором, вообще говоря, содержится описание «эталонного» экземпляра. Таким образом мы получаем контекст *особенной* категории различия, где *особенность* определяется формообразующим понятием как «эталон» для выявления различий с ним, и их представления рассудку.

### ***Семантическая информация как интерпретированное сознанием различие***

Осознанное различие — это отношение, и в этом смысле не материально. Мы не можем его «потрогать» или иным образом чувственно воспринять, как не можем «потрогать», например, бег. Но различие мы можем мыслить. Например, устанавливая мысленные отношения (связи) как различия некоторых понятий, мыслей, событий и т. п., *придавая смысл* (семантику) выявленному таким образом различию в виде семантической информации.

Флориди, например, определяет семантическую информацию (GDI) как «осмысленные истинные данные» [9, с. 104]. Сами данные изначально концептуализируются из *data de re* («неоднородность» окружающего мира) в *data de signo* (из некоторого набора «неоднородностей» *de re* выделяется «сигнал»). Сигнал затем интерпретируется как *data de dicto* (знак) [9, с. 85–86], уже в котором сознание «находит смысл». Поэтому природа семантической информации в конечном счете дуальна. Как различие *de re* она материальна, как означающее *de dicto* — продукт сознания.

Иерархичность (детализация) контекстов возможного осмысления — важная черта использования семантической информации. Л. Флориди определяет детализацию через концепт «уровней абстракции» [9, с. 46–78]. Детализация определяется объемом и локализацией отбора рассматриваемых различий и представляется тем объемом различия в модусе единичного, который человек считает приемлемым для осмысления рассматриваемого феномена в рамках заданного формообразующего понятия.



## Философия процессов

Естественной областью появления различий является бытие объекта как его изменение с течением времени, которое характеризуется как некоторый процесс. Рассмотрение этих изменений как *становление*, «окажется исходным общением, вокруг которого мы должны построить нашу философскую систему», утверждает А. Уайтхед [7, с. 293]. При этом «каждая актуальная сущность сама по себе может быть описана только как органический процесс» [7, с. 303].

Заметим, что если посмотреть на уайтхедовское становление как на процесс порождения различий в той или иной форме, содержащей категорию времени, то мы также усмотрим в нем процесс, представляющий «информацию во времени», *информационный процесс*. В нашем рассмотрении — это процесс оформленного во времени представления различий (становления) некоторого атрибута некоего идентифицируемого предмета наблюдения. Таким образом информационный процесс может рассматриваться как модус восприятия бытийного процесса.

Для того, чтобы говорить о каком-либо информационном процессе, мы должны его идентифицировать. Здесь оказывается полезным тот факт, что информация — *единичный* модус актуализированного различия. В зависимости от формообразующего понятия некоторые значения различного могут быть «зафиксированы» и выступить основой идентификации процесса. Например, рассмотрим информационный процесс, связанный с путешествием человека. Информация представляется как ответ на вопрос, где путешественник находился в определенный момент времени. В разные моменты времени он останавливался в разных гостиницах, но предъявлял в них один и тот же документ при регистрации. Здесь документ — актуальное *единичное* различие, идентифицирующее данный информационный процесс. Наименование и расположение гостиницы, где человек проживает, — *единичное* различие, которое нас интересует. Оно меняется со временем, в совокупности составляя информационный (динамический) процесс. Меняя идентификационные значения и формы, можно выделять в Бытии различные соответствующие им информационные процессы.

Интересным примером данного подхода является «социальное действие» Т. Парсонса [6]. Социальное действие определяется целью, которую активный элемент («актор») должен достичь. Заметим, что цель формируется как «то, чего еще нет». То есть цель здесь выступает как различие между актуальным и желательным, которое должно быть устранено. Получается, что цель может быть представлена информацией о том, *что* требуется изменить.

В свете сказанного разумно разделять информационный процесс и его «воздействие на окружение», которое тоже информационно. Создание информации связано с объектом (понятием), о котором информация создана. Информация несет «отпечаток» этого объекта — в ней есть «информационное представление» его атрибутов и/или фрагментов бытия. Ее дальнейшее «отслеживание» определяется особенностями наблюдения (усвоения) информации и потому преимущественно зависит от характеристик воспринимающего субъекта.

### **Человек как конечное звено информационного процесса**

Человек (как воспринимающий информацию субъект) — «финальный потребитель» информационного процесса. Мы отслеживаем информационные процессы для того, чтобы разобраться *самим* в специфике того или иного предмета / феномена в бытийном или сущностном аспектах. Специфика конкретного феномена — это то, что отличает его от других. А различие, как мы видели, понимается информационно. Исходя из присущей [рационалистической] человеческой культуре научной любознательности, человек будет требовать все больше и больше информации для углубления познания мира. Данная тенденция прослеживается в увеличении «потребления» информации человеком, а значит, увеличением информационных процессов количественно и качественно (чем «современнее» процесс, тем больше информации он предоставляет человеку).

Современное общество характеризуется нарастающим объемом «потребляемой» информации человеком, приближающемся к зеттабайту. Для облегчения усвоения информации человеком и передачи ее внутри социума разрабатываются новые методы (data mining, облачные сервисы и др.), которыми занимаются современные прикладные науки.

### **Заключение и выводы**

Современная научная методология характеризуется системным подходом. Наличие связей и связанных объектов — характерный признак системы. Поэтому мы фактически говорим о различиях в системе, которые могут трактоваться как содержание информации. Формообразующим понятием тут выступает «идея» (схема / модель) как понятие данной системы. При этом получается, что хорошо проработанная информационная модель делает понимание работы физической системы понятнее, чем исследование ее динамики по законам прикладной науки (напр., физики). В этом заключается методологическое преимущество информационных методов, широко применяемое в современной науке (напр. синергетике).

## **ЛИТЕРАТУРА**

1. Воскресенский А. К. Понятие «Информация»: философские аспекты (аналитический обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 Философия: реферативный журнал. — 2012. — № 1. — С. 5–28.
2. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. О. Лосского. — М.: Наука, 1999. — 655 с.
3. Лысак И. В. Информация как общенаучное и философское понятие: основные подходы к определению // Философия информации и проблема искусственного интеллекта. — 2005. — № 2 (20). — С. 9–26.
4. Мелик-Гайказян И. В. «Событие-в-действительности» и «Событие-в-реальности» // Вестник ТГУ. — 2009. — 3(7). — С. 53–67.

5. Мелик-Гайказян И. В. Информационные процессы и реальность. — М.: Наука. Физматлит, 1996. — 192 с.
6. Парсонс Т. О структуре социального действия. — М.: Академический проект, 2002. — 880 с.
7. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии / пер. с англ. И. Т. Красавина — М.: Прогресс, 1990. — 718 с.
8. Урсул А. Д. Природа информации: философский очерк / А. Д. Урсул. — 2-е изд. — Челябинск: Челяб. гос. акад. культуры и искусств, 2010. — 231 с.
9. Floridi L. The Philosophy of Information. — Oxford: University Press, 2011. — 410 p.

УДК 165.17

*Стригин Михаил Борисович,*  
кандидат физико-математических наук,  
доцент кафедры физики наноразмерных систем  
Института естественных и точных наук  
Южно-Уральского государственного университета,  
strigin1969@gmail.com

## **ПРИНЦИП НЕОПРЕДЕЛЁННОСТИ ЛОГИКИ, ИЛИ КВАНТОВАНИЕ СЕМАНТИКИ**

В статье показан эволюционный путь символических форм: от рождения в поэзии через жизнь в науке к дальнейшему сохранению в философии, иначе говоря, от невозможной формы через вероятностную к тавтологии. Если жизнь символической формы, протекает в пространстве социального, то её рождение связано с индивидуальностью. Индивид выступает семантическим аналогом постоянной Планка  $\hbar$ , которая является минимальным уровнем квантового шума. В диалоге с Хинтиккой показано, что любая теория выстраивается в диалектике между аксиомами модели и аксиомами логики, причём аксиомы логики порождают новую аксиому модели и наоборот. В работе предложена графическая модель расширения семантики посредством построения трёх типов суждений: аналитических, синтетических и топологических, которые соединяют категории разной природы.

**Ключевые слова:** логика, модель, истина, гносеология, постоянная Планка, волновая механика, принцип неопределённости.

*Strigin M. B.*

### *THE UNCERTAINTY PRINCIPLE OF LOGIC, OR QUANTIZATION OF SEMANTICS*

This article shows the evolutionary path of symbolic forms: from birth in poetry through life in science to further preservation in philosophy, in other words, from an impossible form through probabilistic to tautology. If the life of a symbolic form takes place in the space of the social, then its birth is associated with individuality. The individual acts as a semantic analogue of Planck's constant  $\hbar$ , which is the minimum level of quantum noise. In the dialogue with Hintikka, it is shown that any theory is built in dialectics between the axioms of the model and the axioms of logic, and the axioms of logic generate a new axiom of the model and vice versa. The paper proposes a graphical model for expanding semantics by

constructing three types of judgments: analytical, synthetic and topological, which connect categories of different nature.

**Keywords:** logic, model, truth, epistemology, Planck's constant, wave mechanics, uncertainty principle.

### *Вместо предисловия*

Данная работа не является развитием одного из разделов логики, а посвящена скорее онтологии мышления, например, невозможности невозможных суждений. Мы часто относим к невозможным суждениям такие, вероятность свершения которых близка к нулю, но не нулевая. Кроме того, часто вероятность является условной, когда при некотором стечении обстоятельств, она резонансно стремиться к единице. Также данная работа раскрывает обнаруженный Хинтиккой эффект, заключающийся в том, что мыслительные процедуры, конституирующие любую научную теорию, производят смешение двух видов суждений: модельных и логических, благодаря чему эксплицируется элемент темпоральности и научная теория бытийствует. Наконец, подобное смешение приводит к появлению третьего вида суждений: *топологических*, отличных от кантовских: аналитических и синтетических.

О том, что кажущиеся бессмысленными невозможные суждения возможны, утверждали многие: от Лейбница с его возможными мирами и «Теодицеей», до группы «чинарей» Александра Введенского: «способ письма и мышления чинарей исходит из допущения возможности бессмысленных миров» [7, с. 176].

Отсутствие возможности на определённом этапе эволюции не означает вечности этого этапа.

Для экспликации заявленных положений мы используем метод диаграмм, который применялся неоднократно, например, Николаем Кузанским, Лейбницем, Гуссерлем и т. д. «Диаграммы, как бы неожиданно это ни звучало, позволяют экспериментировать, что опять же выставляет в новом свете предмет логики» [1, с. 39].

На наш взгляд, диаграммы являются одним из способов эмпирической проверки философских суждений. Можно вспомнить Спинозу, который писал, что он собирается изучать человеческие пороки геометрическим путём. При помощи диаграмм мы попробуем собрать в единый концепт *эволюции априорного* разрозненные представления Кассирера, Хинтикки, Гёделя и Колмогорова. Их применение в нашем случае позволит эксплицировать некоторую онтологию семантического пространства или пространства смыслов, где символы собраны в символические формы, объединение которых и порождает семантическое пространство.

Если семантическими единицами являются, согласно Витгенштейну, простые пропозиции, из которых строятся предложения, то, по аналогии с синтетическими суждениями Канта, можно построить более сложные конструкции синтетических предложений, и, далее, синтетических текстов. Данная работа продолжает тему *эволюции априорного*, начатую в статье [11], в которой высказывается предположение, что синтетические суждения подразделяются на две

категории — собственно синтетические и топологические. Топологические выделены в отдельный класс как суждения, в которых не просто предикат не содержится в субъекте, согласно Канту, но субъект и предикат имеют разную природу. Кроме того, мы показываем, что семантическое пространство подобно не просто трёхмерному евклидовому пространству, но расширенному фазовому (введенному Пуанкаре и Лиувиллем), в котором помимо координат необходимо учитывать импульсы. Тогда аксиомы модели, отвечают за семантическую геометрию, аксиомы логики, отвечают за динамику и являются аналогом обычного импульса. Но, как известно из квантовой механики, в фазовом пространстве имеется минимальная ячейка шума  $\hbar$ , называемая постоянной Планка, и в данной работе показано, что в семантическом пространстве имеется её аналог  $H$ , связанный с субъектом.

### *Рождение, жизнь и вечность символического*

В свое время Хайдеггер в работе «Бытие и время» [8] критиковал существующую философию за её сущностный подход, при котором теряется бытие. Схожие мысли возникли в результате размышлений над «Логико-философским трактатом» Витгенштейна, и цитатой: «тавтология и противоречие не являются картинами реальности. Они не изображают никакой возможной Ситуации, ибо первая позволяет любую возможную Ситуацию, а второе –никакую» [2, с. 114].

В некоторый момент пришло понимание, что Витгенштейн предложил сущностный подход к описанию символических форм и их предельные стационарные значения как предельные значения некоторой темпоральной функции истинности. В результате попытки аппроксимации утверждения Витгенштейна на ось времени родилась эвристическая формула:

$$(1) \quad F \times T = \text{const},$$

где буквы F и T означают false и true. Из этой формулы видно, что в своих крайних значениях она в согласии с Витгенштейном принимает бесконечные значения, становясь либо противоречивой, либо тавтологичной, но существуют и промежуточные состояния символической формы, что изображено на рис. 1 на диаграмме *темпоральности истинности*, имеющей вид гиперболы:

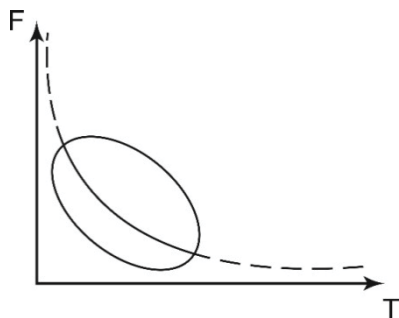


Рис. 1

Данная кривая означает, что любая противоречивая форма приобретает некоторую вероятность актуализации уже в следующий за рождением момент (какова вероятность встретить на улице динозавра?), что автоматически переводит ее в статус научной (наука занимается расчётом вероятности свершения некоторого события), этот этап эволюции символической формы обведён эллипсом. Учёные часто критикуют поэзию за её необязательность и свободу в высказываниях, не замечая, как поэтические символические формы проникают в научный дискурс (изначально романтическая теория струн завоёвывает свою нишу в науке; получается, что весь материальный мир — это музыка). Рикёр очень точно сказал, что поэтическая метафора порождает смысловую эмерджентность, которая далее под действием энтропии рассеивается, как рассеивается индивидуальное во множественном, как рассеивается волна на поверхности водоёма. Необходимо обратить внимание на энтропийный факт превращения индивидуального во множественное, поэтического в философское. Но есть и обратный антиэнтропийный процесс превращения множественного в индивидуальное, на который обратил внимание ещё Гегель. Но тогда в семантическом пространстве, нагруженном имманентным (поскольку одно репрезентирует другое), также должны иметься два встречных процесса: энтропийный процесс распада символических форм, и антиэнтропийный процесс, когда мёртвые философские формы, исчерпавшие свою когнитивность, могут породить поэтические образы, восстанавливающие баланс энтропии.

#### *Диаграмма форм гносеологии*

Для демонстрации обратного антиэнтропийного процесса превращения омертвевших философских форм в новые, максимально когнитивные, поэтические формы используем другую диаграмму, изображённую на рис. 2, где показано как рассудочные суждения, изображённые косой штриховкой, «фокусируются» в разумные, которые, в свою очередь, «фокусируются» в поэтическое умозрение, формирующее новый уровень. Несложно заметить, что подобная метаморфоза всегда связана с изменением априорных форм, что выражается в смене аксиоматики, как некоторого базиса, от которого отталкивается мышление. Следовательно, философия немыслима в отрыве от других наук, и их методы — это методы самой философии. Диаграмма *форм гносеологии* демонстрирует на рис. 2 вновь все три этапа эволюции символической формы, циклично сдвинутых относительно рис. 1.

На диаграмме виден рост абстракции, от первоначальной модели, через научные наблюдения, её верификацию, последующее абстрагирование в философии, к новой модели и так до бесконечности. С другой стороны, эта же диаграмма показывает взаимную эпистемологическую удалённость философии и науки и определяет некоторую разность потенциалов между учёными и философами, задавая гносеологический вектор.

#### *Логика Хинтички*

В начале двадцатого века Курт Гёдель сформулировал две важные теоремы в области математики, в арифметике. Первая о том, что логика первого поряд-

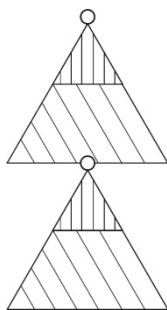


Рис. 2

ка, расширившая логику высказываний, полна и непротиворечива, внутри неё путём логических выводов нельзя доказать  $A$  и  $\neg A$  одновременно. «Теория полна, если следствия  $S$  и  $\neg S$  для каждого предложения  $S$  не могут быть одновременно доказаны (выражены) в этом языке» [9, с. 60].

Вторая теорема, напротив, говорит о том, что в логиках более высокого порядка всегда существуют суждения, которые истинны, но недоказуемы в рамках используемой аксиоматики. И если посмотреть на следующую диаграмму *эпистемологии логики* на рис. 3, то станет понятно, почему недоказуемость приводит к противоречию. Светлой на диаграмме оставлена область суждений, которые доказываются в рамках используемых аксиом, где штриховкой изображена последовательность суждений. Полнота в рамках такой диаграммы означала бы, что все суждения оставляют выводы внутри светлой области, ограниченной тёмным. Тогда недоказуемое суждение по определению оказывается за пределами светлого множества.

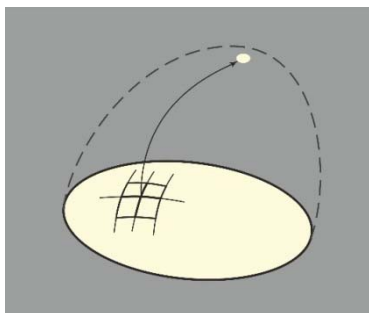


Рис. 3

Но если светлое  $A$ , то тёмное  $\neg A$ , соответственно, недоказуемое суждение оказывается в области  $\neg A$ . Иными словами, Курт Гёдель в теореме о неполноте эксплицировал тот факт, что мышление в столкновении с бесконечностью всегда имеет свои границы ( $\neg A$  содержит в себе трансцендентальную область бесконечности, иными словами, есть  $A$ , есть  $\neg A$  и область  $\infty$ ). Юрий Манин,



российский математик и физик выразил эту мысль так: «смысл теоремы Гёделя можно выразить иначе: для порождения всех истинных высказываний о целых числах нужно бесконечно много новых идей» [6, с. 87].

В рамках нашей диаграммы это можно выразить, выстраивая иерархию моделей: суждение, которое оказалось за пределами светлого множества, добавляется к набору аксиом, и множество суждений расширяется, как показано пунктиром. Но добавление аксиомы — это не гладкое расширение границы, не совсем дедукция, а всегда квантовый скачок появления новой семантической области, и, помимо расширения границы, расширение модели даёт увеличение её размерности, равное количеству аксиом.

Якко Хинтикка писал, что основное творчество математика — это создание более ёмких аксиом, так сказать, расширяющих светлую зону. *Таким образом, могут быть два подхода к смене аксиоматики: качественный, расширяющий уже существующую аксиому и количественный, добавляющий новую.* Второй метод развивал Колмогоров [5], предложивший принимать недоказуемое суждение в качестве новой аксиомы, и, по всей видимости, он является более фундаментальным. Так недоказуемые суждения оказываются внутри новой модели и светлой области. Такое расширение не является простой дедукцией, такое расширение всегда синтез новой модели, которая качественно отличается от предыдущей.

Необходимо сделать важное замечание: суждения, выстраивающие научную теорию (на самом деле — любую символическую форму), состоят из двух видов: модельных суждений и суждений логики. Неполнота возможна как внутри модели, так и внутри логики, применяемой к ней, и это разные природы неполноты. Хинтикка заметил это, анализируя работы Гёделя. Он писал, что внутри мыслительного процесса при построении некоторой теории необходимо разделять модельную и доказательную часть, что он сформулировал как понятия семантической полноты и дедуктивной полноты соответственно. Семантическая полнота определяется иначе, чем логическая, «она означает, что любое истинное в каждой модели утверждение логического языка формально доказуемо» [9, с. 60].

Помимо такого разделения, Хинтикка обнаружил динамический аспект построения теории — поочередность неполноты модельной части аксиоматики и доказательной: «аксиоматическая теория арифметики не может быть дескриптивно полна, если она использует семантически полную логику» [9, с. 62].

И наоборот, если аксиоматика модели полна, то не может быть полна аксиоматика логики.

В построениях мышления всегда имплицитно содержится принцип наименьшего действия, что Гёдель выразил в необходимости некоторого баланса максимальности и минимальности допущений в аксиоматике: «Гёдель высказал догадку, что подходящие допущения максимальности, весьма похожие на аксиомы полноты в геометрии, могут быть как раз тем, что требуется в основаниях теории множеств» [9, с. 79].

Это можно считать аналогом бритвы Оккама в построении аксиоматики моделей бытия и логики. Поэтому, с одной стороны, этот принцип ограничивает

количество аксиом, с другой стороны, предыдущие размышления показывают, что их количество всё равно растёт, причём поочерёдно, то в модельной, то в логической области. Таким образом, эти два пространства оказываются сопряжёнными друг другу, подобно координатам и импульсу в механике.

Последнюю цитату Хинтикки о подобии семантического и геометрического пространств можно выразить иначе: в произвольном  $n$ -мерном пространстве можно найти множество различных векторов, но только пиз них будут независимыми и образуют базис, подобно этому в рамках некоторой модели можно найти  $n$  независимых суждений, образующих базис из аксиом в этой модели. Ортогональность аксиом подразумевает, что проекция смысла одного суждения на другое равна нулю, в реальном языке мысль практически не бывает «прямой» и поэтому добиться ортогональности почти невозможно.

### ***Принцип неопределённости логики***

Мы не случайно использовали метафору мышления как механического движения. В такой конвергенции аксиоматика модели и аксиоматика логики составляют, подобно координатам и импульсам, дополнительные друг к другу пространства, определяющие траекторию мышления. Тогда представление Хинтикки можно развить до образа: *аксиомы модели — это начальные данные нашей траектории мышления, а аксиомы логики — это функция, определяющая формирование траектории мышления.* Но именно благодаря дополнительности импульсного пространства и пространства координат в физике возникает известный принцип неопределённости Гейзенберга

$$(2) \quad \nabla p \times \nabla x \geq \hbar,$$

Где  $p$  — импульс,  $x$  — координата,  $\hbar$  — постоянная Планка — один из важнейших принципов, говорящий о дуальности бытия, в том числе, как будет видно дальше и дуальности мышления. Этот принцип является волновой характеристикой бытия. И он легко демонстрируется уже в классической физике. Онтологичность принципа неопределенности актуализируется и в теории информации. В теории информации известно, что любой сигнал не бывает абсолютно чётким и обладает неким минимальным уровнем шума, уменьшить который невозможно и, соответственно, сигнал, который мы передаем, дробится на минимальные шумовые ячейки и, таким образом, можно сказать, что волны всегда несколько сломаны, иными словами, они всегда квантованы. «Такой основной элемент является мельчайшим из всех возможных; он считается «единицей структурной информации», и Габор назвал его «логоном»» [10, с. 69].

Это можно изобразить на диаграмме *неопределённости сигнала*, где видны квантование сигнала и минимальная ячейка информации, закрашенная чёрным.

Но построение произвольной теории — это один из способов порождения информации посредством суждений, и, соответственно, мышление должно иметь волновую природу, где *логонами* должны являться аксиомы, как минимальный размер суждений.

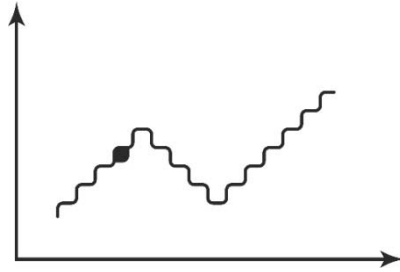


Рис. 4

Еще раньше Гегель обнаружил, что любой вид движения, включая мыслительный — диалектичен: цикличен и спиралевиден. Исходя из вышесказанного, замыкание циклов маловероятно, и должно как минимум отличаться на ячейку шума. Гегель первым эксплицировал принцип неопределенности, представив эволюцию в виде диалектической спирали, что мы изобразили на следующей диаграмме:

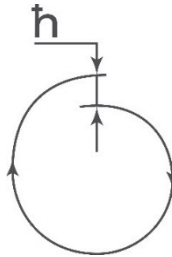


Рис. 5

В качестве заключительного шага для формирования принципа неопределённости логики обратимся к треугольнику Фреге на рис. 6.



Рис. 6

Треугольник репрезентирует неоднозначность построения суждений. Несмотря на его статичность, он демонстрирует в первую очередь динамику речи. Видно, что линейное отношение (вектор интенции) между означаемым и означающим (значением и знаком) расслаивается из одномерного в трёхмерное со-

отношение и, соответственно, каждая дополнительная координата темпорально преобразует отношение по другим двум осям. Это можно изобразить на следующей диаграмме *неопределённости логики*, соединив дуальность Хинтикки и триальность Фреге.

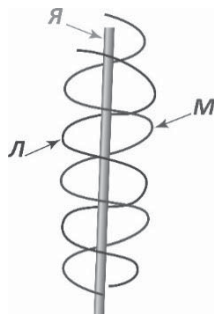


Рис. 7

Здесь Я — это субъект, раскручивающий спираль мышления, Л — логика построения текста и М — модель объекта, о котором говорится в теории. Если вспомнить идею оптимизации баланса максимальности и минимальности аксиоматики, то, исходя из сказанного выше, можно предложить формулу этой оптимизации, по аналогии с принципом неопределённости, в следующем виде:

$$(3) \quad \Delta M \times \Delta L = H,$$

где М — модель теории, а L — используемая логика, H — человек. Таким образом, формулируем следующую лемму: *в движении построения теории квантом символического шума является индивид. Подобный принцип назовём принципом неопределённости символического*. Здесь  $\hbar$  заменено на H, что означает Human. Если разделить всё имманентное на реальное и символическое, то  $\hbar$  характеризует неопределённость в реальном, тогда как H — неопределённость в семантическом пространстве символических форм.

Из диаграммы видно, что построение модели объекта (например, теории гравитации) и построение модели логики (её математический аппарат) всегда отличаются друг от друга минимум на один шаг. «Мнообразие форм духа, демонстрируемых феноменологией, в конечном счёте увенчивается логическим понятием — и в этом завершении оно впервые обретает свою сущность и совершенную истинность» [4, с. 20].

Иными словами, «раскручивание» теории квантовано, и на каждом витке сдвигается минимум на одну аксиому.

Развитие языка происходит синхронно с мышлением. Если моделирование фундируется воображением, то логика отображает символические формы. Правильность подобного представления доказывается всей историей языка, в которой ярко проявляется двуличие словообразования. Лингвисты не могут соотнести рождение слова ни с аффективными проявлениями, ни с некоторой

логикой языка, а связывают это сразу с обоими аспектами. «Результаты действия языковой фантазии оказываются при этом постоянно самым тесным образом связанными с определённой методикой языкового мышления» [4, с. 238].

Подобно тому как  $\hbar$  определяет уровень шума в квантовой системе и не является актуализированной субстанцией, так и  $N$  находится в области воображаемого и еще не артикулировано. Так же, как  $\hbar$  находится на стыке реального мира и вакуума, так и  $N$  соединяет воображаемое и имманентное.

### Эволюция априорного

В работе [11] обосновывалась необходимость введения, помимо кантовских аналитических и синтетических суждений, третьего вида суждений, которые были названы *топологическими* (в топологии многообразия существенно различаются только количеством «дырок», приобретение новой дырки — это сингулярный переход, например, переход от сферы к тору). Их синтез происходит из суммы априорного и *ничто*. В этом месте имеется терминологическое наложение, поскольку указано, что *топологические суждения* тоже синтезируются, но не являются *синтетическими*, поскольку термин *синтетические суждения* был уже занят Кантом. Чистое синтетическое суждение, согласно Канту — это соединение априорных категорий в новое суждение.

«Под синтезом в самом широком смысле я разумею присоединение различных представлений друг к другу и понимание их многообразия в едином акте познания, такой синтез называется чистым, если многообразие дано априори» [3, с. 109].

Вновь обратимся к геометрии и определим суждение как семантический (смысловой) сдвиг, что можно изобразить на рис. 8 как семантический вектор, являющийся суммой векторов субъекта  $a$  и предиката  $b$ . Кант определял аналитические суждения, когда предикат мало добавляет к смыслу субъекта, что можно изобразить на *диаграмме семантического базиса* действием под цифрой 1, где направления предиката  $b$  и субъекта  $a$  практически параллельны и поэтому суммарный вектор суждения почти коллинеарен вектору субъекта  $a$ . Если бы предикат был строго параллелен субъекту высказывания, то треугольник выро-

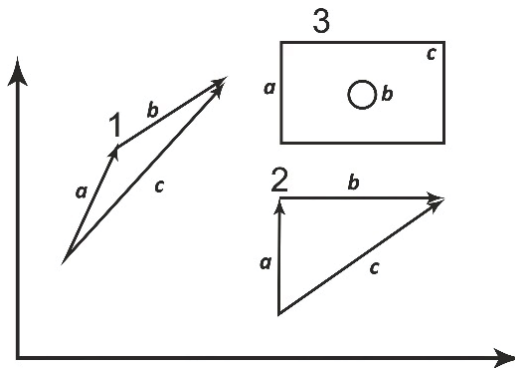


Рис. 8

дился в прямую, и такое суждение превратилось в движение вдоль *прямой* субъекта, что в нашем представлении и в согласии с Кантом не добавляет смысла, поскольку прямая порождает только тавтологию.

Выше указывалось, что аксиомы любой теории должны образовывать ортогональный базис в семантическом пространстве. Тогда синтетические суждения образуются как сумма ортогональных суждений (подобно кантовскому чистому синтезу), такое действие изображено под цифрой 2, где видно, что субъект *a* и предикат *b* ортогональны.

Необходимо заметить, что в случае кантовских суждений природа предиката и субъекта одинакова, например, сам Кант для пояснения синтетических и аналитических суждений использовал суждения: «все тела имеют тяжесть» и «все тела протяжённые», соответственно. Термины *тяжесть* и *протяжённость* заведомо означают качества тел. Также необходимо заметить, что понятия *протяжённость* и *тяжесть* эволюционируют, и в современном контексте уже скорее имеют статус аналитических предикатов.

Любой предикат добавляет смысл субъекту, поскольку два разных слова (субъект и предикат) не могут быть абсолютно параллельны (термин *параллельность* можно заменить на *тавтологичность*), причём уровень тавтологичности меняется со временем, стремясь к максимуму по аналогии с энтропией. Даже синонимы отличаются своими семантическими оттенками (коннотациями) и не бывают строго параллельны друг другу.

В отличие от кантовских синтезов, третий вид суждений синтезируется из предиката и аргумента, имеющих не просто далёкий семантический смысл, но разную природу, что изображено под цифрой 3, как сумма прямоугольника и «дырки». Можно представить все три типа суждений: аналитические, синтетические и топологические на примерах: мягкая вата, искусственная вата и сладкая вата, соответственно. Хотя последнее словосочетание покажется современнику тавтологичным, но демонстрирует пример топологического суждения. Конечно, можно придумать и не столь тривиальный пример: сладкое шило.

Попробуем подытожить вышесказанное. Благодаря диаграммам удалось продемонстрировать темпоральность символических форм и соединить далёкие, казалось бы, области поэзии, науки и философии в единый процесс эволюции знания. Первая и вторая диаграммы продемонстрировали, как благодаря поэзии появляется новый научный базис, который, в свою очередь, развивает философию. Диаграмма на рис. 7 эксплицировала наличие двух сопряжённых каналов: модельного и логического, через которые входят новые аксиомы в текущий дискурс. И, наконец, диаграмма на рис. 8 показала механизм появления новых аксиом как топологических суждений, являющихся суммой *априорного* и *ничто*.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Боброва А. Сальникова Т. Логика и диаграммы. Опыт преподавания // Логико-философские штудии. — 2022. — № 1. — С. 23–41.
2. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. — М.: Канон + РООИ Реабилитация, 2017. — 288 с.
3. Кант И. Критика чистого разума. — М.: Эксмо, 2015. — 736 с.
4. Кассирер Э. Философия символических форм. — Т. 1. Язык. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. — 272 с.
5. Колмогоров А. Н. Избранные труды. — Т. 1: Математика и механика. — М.: Наука, 2005. — 519 с.
6. Манин Ю. И. Математика как метафора. — М.: МЦНМО, 2010. — 424 с.
7. Сысолятин А. «Разговоры» о природе времени в кругу «чинарей»: Леонид Липавский // Логос. — 2021. — Т. 31 № 6. — С. 173–192.
8. Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Академический проект, 2015. — 460 с.
9. Хинтиikka Я. О Гёделе. — М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2014. — 256 с.
10. Черри К. Человек и информация. — М.: Связь, 1972. — 368 с.
11. Strigin M. Evolution of an A Priory or platisity of the matrix of consciousness // Jardcs. — 2020. — Vol 12. — Is 6. — Pp. 2461–2470.

УДК 298.8

*Бурмакин Алексей Анатольевич,*  
директор Отдела внешних связей  
Национального духовного собрания бахаи России, г. Москва,  
alexey.burmakin@gmail.com

## **ПОСТРОЕНИЕ ГЛОБАЛЬНОЙ ПРОЦВЕТАЮЩЕЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ: ПРЕДПОСЫЛКИ И ВЫЗОВЫ**

В статье рассматриваются глобальные вызовы современности и видение общины бахаи по построению глобальной процветающей цивилизации, основанное на принципах религиозного учения.

**Ключевые слова:** бахаи, религия, вера, Бахаулла, глобализация, интеграция, планетизация, единство религий.

*Burmakin A. A.*  
*BUILDING A GLOBAL PROSPEROUS CIVILIZATION:  
BACKGROUND AND CHALLENGES*

The article deals with the global challenges of modernity and the vision of the Baha'i community to build a global prosperous civilization based on the principles of religious teaching.

**Keywords:** baha'i, religion, faith, Bahá'u'lláh, globalization, integration, planetization, oneness of religions.

Исторический опыт таких человеческих сообществ, как племя, класс, государство, а также различных культур и цивилизаций, эволюционно приблизил нас к глобальному вызову — теперь, когда общепризнана взаимозависимость всех живущих на планете и все сильнее тенденции к объединению, начинается история человечества как единого целого. Длительное и медленное совершенствование человеческой природы до сих пор носило весьма случайный и неравномерный характер, что порождало несправедливое по многим параметрам устройство общества. Очевидно, что человечество должно использовать накопленные за столетия опыт и богатство культурного многообразия для сознательного и последовательного построения своего будущего — процветающей глобальной цивилизации.

Несовершенство господствующего в мире порядка проявляется в неспособности государств остановить военные конфликты, предотвратить угрозу круше-



ния мировой экономики и распространение терроризма. Агрессия и конфликты стали настолько характерны для социальных и экономических систем, что многие считают такое поведение присущим самой человеческой природе и, следовательно, неискоренимым.

Такая точка зрения приводит к противоречию, парализующему человеческие отношения. С одной стороны, большинство людей всех стран мира провозглашают не только готовность, но и стремление к миру и гармонии. С другой стороны, многие соглашались с мнением, что человек неисправимо эгоистичен и агрессивен и, следовательно, не способен создать социальную систему, которая одновременно была бы прогрессивной и миролюбивой, при этом предоставляла бы свободу для индивидуальной инициативы и была бы основана на сотрудинчестве и взаимопомощи.

Община бахаи рассматривает смятение и бедственное положение дел в мире как естественную стадию органичного процесса, который в конечном счете ведет к неотвратимому объединению человечества в социальную систему, границами которой станут границы планеты. Человечество прошло через эволюционные стадии, подобные младенчеству и детству в жизни человека, и находится сейчас в кульминационной стадии мятежной юности, приближаясь к долгожданной поро зрелости цивилизации.

### *Несостоятельность материалистического подхода*

В течение более чем ста лет идея построения процветающего общества отождествлялась с экономическим развитием и его способностью мотивировать социальный прогресс. Научный материализм как экстремальная форма такого подхода пытался дать свое толкование каждому аспекту истории и человеческого поведения в своих узких понятиях. Возвышенные гуманитарные идеалы, вдохновлявшие его ранних сторонников, не удержали от возникновения тоталитарных режимов, которые были готовы использовать любые средства принуждения для регулирования жизни несчастных народов, которым довелось жить под их властью. В качестве оправдания для этих жестокостей выдвигалась идея создания процветающего общества нового типа, которое искоренило бы нищету и обеспечило реализацию духовных устремлений. После десятилетий наращивания безумия и зверств, материалистический подход полностью дискредитировал себя, чтобы стать достойным доверия путем к светлому будущему.

Ошибка материализма была не в похвальном стремлении улучшить условия жизни, а в узости мышления и необоснованной самонадеянности. Важность материального процветания и научно-технических достижений — это тема, которая проходит через писания веры Бахаи. Однако, как это с самого начала было неизбежно, усилия, отделяющие материальное благосостояние от духовного и морального развития человечества, закончились потерей доверия тех самых слоев населения, интересам которых материалистическая культура претендовала служить. Бахаулла предупреждает:

«Будь свидетелем того, как на мир каждый день обрушивается новое бедствие... Недуг его скоро станет совсем безнадежным, ибо истинному

Врачевателю не позволяют применить лекарство, тогда как на невежественных знахарей взирают благосклонно и предоставляют им полную свободу действий» [1, XVI].

Поиски справедливости и продвижение дела мира во всем мире ведут к пробуждению нового восприятия предназначения человека и его роли в обществе. Поиски решений для построения благополучного общества постепенно приводят к отказу от уверенности, завещанную миру двадцатым веком, что материальное существование представляет окончательную реальность.

### ***Вызовы глобальной интеграции***

Помимо того, что обещания материализма обернулись разочарованием, преобразующей силой, подрывающей ложные представления о реальности, явилась глобальная интеграция. На самом простом уровне она получает форму развития технологий связи, открывающих широкие возможности взаимодействия между народами. Наряду с облегчением межличностных и межсоциальных обменов, всеобщий доступ к информации превращает знания, накопленные веками и до недавнего времени, в наследие всего человеческого рода. При всей грубой несправедливости, которую глобальная интеграция усугубляет, нельзя не признать, что эти изменения создали стимул для размышлений о реальности. С размышлением приходят вопросы о всех установленных устоях, уже не только религиозных и нравственных, но также и государственных, академических, коммерческих, средств массовой информации и научного мнения.

Помимо технологических факторов, прямое воздействие на мысль оказывают массовые путешествия в международном масштабе. Еще более велики последствия массовых миграций — миллионы беженцев, бежавших от нищеты и преследований, металась по континентам. Среди страданий, которые породила эта суматоха, осознается прогрессивная интеграция рас и культур всего мира, как граждан единой всепланетной родины. В результате люди оказывались под влиянием иных культур и стандартов, о которых их предки знали мало или ничего, что толкало их на поиски смысла, который невозможно было обойти.

Утрата веры в несомненность положений материализма и прогрессирующая глобализация взаимно усиливают вселяемую ими жажду понять цель существования. Основным ценностям брошен вызов, а ограниченные привязанности сдают свои позиции, требования, казавшиеся некогда невероятными, теперь приняты. Это то самое всемирное сотрясение, к которому, как объясняет Бахаулла, священные писания прошлых религий применяли образ «Дня Воскресения»: «Призыв прозвучал, и восстали люди из своих могил и, поднимаясь, озираются вокруг» [1, XVII]. В недрах всего этого хаоса и страданий идет процесс, духовный по своему существу: «Ветер Всемилостивого подул, и оживлены были души в могилах тел своих» [2].

### ***Религия — первичная движущая сила прогресса***

На протяжении всей истории важнейшими факторами духовного развития были мировые религии. Для большинства людей на земле священные писания

каждой из этих систем верований служили источником знания, который полностью охватывает сознание. На протяжении тысячелетий жизни тех, кто откликнулся на веления Всевышнего, вдохновлялись на захватывающие дух достижения в музыке, архитектуре и других искусствах, бесконечно воспроизводя опыт своей души для миллионов своих верующих братьев. Никакая другая сила в мире существования не была способна заставить людей проявлять сопоставимые качества героизма, самопожертвования и самодисциплины. На социальном уровне принципы морали, вытекающие из религии, многократно перекладывались во всеобщие кодексы законов, регулируя и совершенствуя человеческие отношения. При рассмотрении в перспективе становится ясно, что основные религии являются первичными движущими силами процесса развития цивилизации. Утверждать обратное — это значит игнорировать исторические факты.

Естественным образом возникает вопрос — почему же тогда это богатейшее наследие мировых религий не становится центральной платформой для решения сегодняшнего кризиса? Предпринимаются усердные попытки переформулировать учения, давшие начало соответствующим верованиям, в надежде наполнить их новой притягательностью, но большая часть поисков смысла носит рассеянный, индивидуалистический и несвязный характер. Священные писания не изменились, содержащиеся в них нравственные принципы не потеряли своей силы, но, хотя обретенные истины великих религий сохраняют свою силу, ежедневный жизненный опыт человека двадцать первого века невообразимо далек от того опыта, который он мог бы иметь, если бы жил в те эпохи, когда эти руководства были явлены. Демократический путь принятия решений существенно изменил отношение индивидуума к властям. Со все большей уверенностью и успехом женщины справедливо настаивают на своем праве на полное равенство с мужчинами. Всеобщее образование и возникновение новых областей творчества открывают путь взглядам, которые стимулируют социальную подвижность и интеграцию. Множество изменений, затрагивающих каждый аспект человеческой жизни, привели к возникновению целого нового мира каждодневных альтернатив. Единственно что не изменилось — это неизбежная необходимость выбирать из этих альтернатив, чтобы прийти к лучшему или худшему результату. Именно здесь духовная природа современного кризиса более всего обостряется, потому что большинство решений, которые надо принимать, являются не просто практическими, но также и нравственными. Поэтому, в значительной степени, утрата веры в традиционную религию стала неизбежным следствием невозможности найти в ней руководство, необходимое, чтобы жить современной, успешной и уверенной жизнью.

Учение Бахауллы, открыто провозгласившего о Своей миссии в 1863 году, разубаивает этот клубок противоречий и заново формулирует многие истины, которые, явно или неявно, легли в основу всех Божественных откровений прошлого. При этом Бахаулла ясно дает понять, что как бы тщательно мы ни вчитывались в Его намерения, пытаться представить и описать подлинную сущность Бога — значит упражняться в самообмане:

«Для всякого чуткого и просвещенного сердца очевидно, что Бог, непостижимая Сущность, Божественное Существо, превознесен бесконечно выше всякого человеческого свойства, такого, как телесное существование, восхождение и нисхождение, уход и возвращение. Такова слава Его, что человеческим устам не восхвалить Его по достоинству, а человеческому сердцу не постичь Его бездонного таинства» [3, абз. 104].

Инструментом, посредством которого Творец всего сущего взаимодействует с творением, которое Он создал, является появление пророческих Фигур, которые являют свойства недоступной Божественной Сущности:

«Поскольку врата постижения Того, Кто есть Ветхий Днями, закрыты пред лицом всякого существа, Источник бесконечной милости... повелел сим лучезарным Самоцветам Святости выступить из царства духа в благородном обличии человеческого храма и явить Себя всем людям, дабы поведать миру о таинствах неизменного Существа и рассказать о тончайших проявлениях Его нетленной Сущности» [3, абз. 106].

При этом бахаи ни в каком отношении не могут утверждать, что в этот ранний час они уразумели более, чем малую долю истин, принадлежащих откровению, на котором основывается их вера. «Все, что мы можем позволить себе разумно предпринять, — это стараться уловить проблеск первых лучей обещанной зари, которая должна в полноте времен рассеять мрак, окутывающий человечество» [4].

### ***Принципы для достижения всеобщего мира***

Существуют духовные принципы, при помощи которых можно найти решение любой социальной проблемы. Руководствуясь добрыми намерениями, любая группа может разработать общую схему решений проблем, стоящих перед нею. Важное достоинство духовного принципа состоит в том, что он не только дает перспективу, гармонирующую с сущностью человеческой природы, но и создает отношение, динамику, волю, устремления, помогающие разработать и осуществить практические меры. Главам правительств и всем административным властям, прежде чем предпринимать что-либо для решения той или иной проблемы, следовало бы выявить связанные с нею принципы и затем руководствоваться ими.

Каковы же принципы, лежащие в основе построения глобальной процветающей цивилизации? Каким путем современный мир, образец глубоко укоренившихся предрассудков и конфликтов, превратится в мир, в котором будут царить гармония и сотрудничество?

Основные принципы для достижения всеобщего мира и построения процветающей цивилизации, которые мы находим в учении Бахауллы, это:

- самостоятельный поиск истины;
- единство человеческого рода;
- устранение всех форм предрассудков;
- гармония религии и науки;

- равноправие женщин и мужчин;
- введение обязательного образования;
- принятие вспомогательного международного языка;
- устранение крайностей богатства и бедности;
- всемирный трибунал для разрешения споров между странами;
- справедливость как главенствующий принцип в делах человечества на всех уровнях взаимодействий.

Очевидно, что каждый из этих принципов является обширной темой для изучения и поиска способов воплощения на практике. Краткое рассмотрение некоторых из них может дать представление о их значимости и незаменимости в построении благополучного общества.

### ***Принцип единства человечества***

Первой и основополагающей предпосылкой реорганизации мира является признание единства человечества. Мировой порядок может быть установлен только на основе непоколебимой уверенности в единстве человечества — духовной истине, подтверждаемой всеми гуманитарными науками. Антропология, физиология, психология признают только один род человеческий при всем бесконечном разнообразии второстепенных аспектов жизни. Чтобы признать эту истину, необходимо отречься от всех предрассудков, различающих людей по расовой и классовой принадлежности, цвету кожи, вероисповеданию, национальности, полу, степени развития материальной культуры, отречься от всего, что позволяет людям считать себя выше других. Всеобщее признание этого духовного принципа необходимо для успеха любой попытки добиться мира во всем мире. Поэтому его следует повсеместно распространять, преподавать в школах и постоянно отстаивать во всех странах с целью подготовки к органичному изменению структуры общества, который он предполагает.

Согласно учению Бахауллы, признание единства человечества требует полной перестройки и демилитаризации всего цивилизованного мира, требует мира, органически объединенного во всех существенных аспектах его жизни, политического устройства, духовных устремлений, торговли и финансов, письменности и языка, но сохраняющего при этом все бесконечное разнообразие национальных особенностей составляющих его частей.

Размышляя о смысле этого основополагающего принципа, Шоги Эффенди, Хранитель веры Бахаи, писал в 1931 году:

«Далекий от стремления подорвать существующие устои общества, Всемирный Закон Бахауллы стремится расширить его базу, преобразовать его институты в соответствии с нуждами постоянно изменяющегося мира. Этот принцип не противоречит законным чувствам верности и преданности. Он не ставит целью ни заглушение пламени здорового и разумного патриотизма в сердцах людей, ни упразднение системы национальной автономии, столь необходимой для предотвращения зол чрезмерной централизации. Он не игнорирует и не пытается подавить все разнообразие, обусловленное этническими корнями, климатом, историей, языком, тради-

циями, мышлением и обычаями, которые отличают народы и страны мира. Он призывает к более широкой лояльности, к более высоким устремлениям, чем те, которые когда-либо вдохновляли человеческий род. Он требует подчинения национальных побуждений и интересов первостепенным требованиям объединенного мира. С одной стороны, он отвергает чрезмерную централизацию, а с другой — отрицает всякие попытки к установлению единообразия. Его лозунг — единство в разнообразии» [5].

### ***Устранение крайностей богатства и бедности***

Крайняя бедность связана с крайним богатством. Принимая во внимание взаимосвязь глобальной экономической системы, одна крайность не может быть устранена, в то время как другой будет позволено существовать. В этом отношении, усилия по искоренению бедности должны включать серьезную переоценку глобальных систем и процессов.

Устранение бедности потребует фундаментального сдвига в системе взглядов со стороны наций и отдельных людей. Наши узкие системы взглядов, определенные этническим или религиозным сообществом, своей нацией, «севером» и «югом», «развитым» и «развивающимся» или региональными союзами, должны постепенно уступить путь для нарождающегося чувства глобальной солидарности и ответственности. Такой сдвиг в системе ценностей представляет собой практический отклик на осознание того, что мир и процветание неразделимы, и что никакое продолжительное преимущество не может быть достигнуто одной нацией или сообществом, если игнорировать и пренебрегать благосостоянием всех народов.

И хотя основные инструменты устранения крайностей, такие как прогрессивный налог, справедливое распределение прибыли между всеми участниками экономической деятельности, гарантия обеспеченного детства и другие давно обсуждаются и осуществляются попытки их применения, говорить о значительном прогрессе в этих вопросах слишком преждевременно.

### ***Всеобщее образование***

Всеобщее образование заслуживает максимально возможной поддержки со стороны правительств мира, так как невежество, вне всякого сомнения, является главной причиной упадка и падения народов и увековечивания предрассудков. Ни одна страна не может добиться успехов, не предоставив благ просвещения всем своим гражданам. Отсутствие ресурсов ограничивает возможность многих стран достичь этой цели и вынуждает их определять первоочередность. Органам, принимающим решения по очереди, следовало бы начать с предоставления образования женщинам и девочкам, ибо блага знаний наиболее эффективно и быстро распространяются в обществе через просвещенных матерей.

### ***Вспомогательный международный язык***

Отсутствие универсальных средств общения людей существенно ослабляет действенность усилий, направленных на достижение мира во всем мире. Приня-

тие вспомогательного международного языка в значительной степени способствовало бы решению этой проблемы, и это дело требует неотложного внимания.

### *Равноправие женщин и мужчин*

Уравнение прав женщин во всех отношениях с мужчинами является одним из важнейших, хотя и не общепризнанных, условий достижения мира. Отрицание такого равенства ведет к несправедливости, совершаемой по отношению к половине населения мира, и развивает в мужчинах вредные отношения и привычки, которые переносятся из семьи в сферу профессиональной деятельности, политическую жизнь и, наконец, в международные отношения. Такое отрицание равенства не имеет под собой никаких моральных, практических или биологических оснований, чтобы быть оправданным. Только полноправное участие женщин во всех сферах человеческой деятельности создаст моральный и психологический климат, благоприятный для установления мира во всем мире.

По мере того, как женщины занимают примерно 15% избирательных мест в парламентах по всему миру, власть законодотворчества и реформы на национальном и глобальном уровнях возложена на мужчин. Расширение возможностей для женщин и выявление новых форм партнерства между мужчинами и женщинами обладают потенциалом коренным образом изменить каждый институт общества — от семьи до правительства.

\* \* \*

Подводя итог вышесказанному, следует особо подчеркнуть два момента. Во-первых, невозможно покончить с войной и построить процветающее общество простым подписанием договоров и протоколов — это сложная задача, требующая нового уровня посвященности разрешению проблем, которые обычно не ассоциируются с делом мира. Идея коллективной безопасности, основанной только на политических соглашениях, является химерой. Во-вторых, дело мира следует перевести из сферы чистого прагматизма в разряд принципов, ибо, по существу, мир рождается из внутреннего состояния, поддерживаемого духовной или моральной позицией. В выработке такой позиции находится возможность решения всех вопросов, связанных с достижением мира во всем мире и построением благополучного процветающего общества.

Бахаулла указал, как воплотить в жизнь эти далеко идущие планы:

«Непременно придет время, когда повсеместно будет признана насущная необходимость в созыве широкого и всеобъемлющего собрания. Правители и государи земли должны войти в него и, участвуя в его работе, искать пути и средства, что приведут к установлению всеобщего Великого Мира» [6].

Сама по себе попытка достичь мира посредством совещаний может высвободить столь благотворный дух среди народов планеты, что никакая сила уже не сможет противостоять окончательному триумфу.



### *Опыт общины бахаи*

Опыт общины бахаи можно рассматривать как пример последовательных и жертвенных усилий в поиске воплощения принципов религиозного учения в ответ на вызовы современности. Это открытое сообщество включает несколько миллионов людей, принадлежащих ко многим народам, культурам, классам и вероисповеданиям и занимающихся самой разнообразной деятельностью для удовлетворения духовных, социальных и экономических потребностей людей. Это единый социальный организм, представляющий все многообразие семьи человечества, осуществляющий свою деятельность через систему общепризнанных принципов совещания и в равной степени почитающий все щедрые изливания божественного руководства в истории человечества. Его существование является еще одним убедительным доказательством осуществимости видения Основателя учения, видения объединенного мира, еще одним убедительным доказательством того, что человечество может жить как всемирное сообщество, которому будут по плечу любые задачи поры возмужания.

Для бахаи достижение мира и построение благополучного общества — это не просто устремление, которое они поддерживают, или цель, служащая дополнением к их другим замыслам, это всегда было средоточием их заботы: «Наше стремление к миру — это не просто порождение разума: это вопрос религиозной веры и одна из негнущих опор Веры Бога» [7].

### ЛИТЕРАТУРА

1. Бахаулла. Крупницы из Писаний. — 2-е изд. испр. Пер. с англ. — М.: Централизованная религиозная организация «Община последователей веры Бахаи в России», 2009. — 254 с.
2. Бахаулла. Послание Сыну Волка. — Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1988. — Абз. 192.
3. Бахаулла. Китаб-и-Иган: Книга Несомненности / Духовное Собрание Бахаи России; Пер. с англ. — СПб.: Изд-во «Единение», 2000. — 214 с.
4. Шоги Э. Цель нового мирового порядка. — Baha'i-Verlag GmbH D-6238 Hofheim-Langenhain, 1979. — С. 15.
5. Шоги Э. Всемирный Дом Справедливости, октябрь 1985. [Электронный ресурс]. — URL: [https://www.bahai.org/library/authoritative-texts/the-universal-house-of-justice/messages/19851001\\_001/1#883867984](https://www.bahai.org/library/authoritative-texts/the-universal-house-of-justice/messages/19851001_001/1#883867984) (дата обращения: 29.12.2022).
6. Бахаулла. Скрижали, явленные после Китаб-и-Агдас / Духовное Собрание Бахаи России. Пер. с англ. — СПб.: Изд-во «Единение», 2004. — С. 144.
7. Абдул-Баха. — Всемирный Дом Справедливости, 18 января 2019. [Электронный ресурс]. — URL: [https://www.bahai.org/library/authoritative-texts/the-universal-house-of-justice/messages/20190118\\_001/1#276724432](https://www.bahai.org/library/authoritative-texts/the-universal-house-of-justice/messages/20190118_001/1#276724432) (дата обращения: 29.12.2022).



УДК 2–35 (391)

*Гаевская Надежда Зеноновна,*  
соискатель кафедры философии, богословия и религиоведения  
Русской христианской гуманитарной академии  
им. Ф. М. Достоевского,  
Lovich2000@mail.ru

## **МОТИВ ОДЕЯНИЯ И КОСТЮМ В ТОПИКЕ ЮРОДИВЫХ**

Антропологические и этнографические исследования культуры Русского Севера позволяют воссоздать образ жизни русского человека, ментальную аксиологию русского мира, способствуют изучению семиозиса и функционального значения костюма в культуре. В статье представлено исследование уникального в одеянии и костюме русского юродивого и его характеристик, представленных в системе культурной топики.

**Ключевые слова:** одеяние, костюм, визуализация, стигма, юродство, эсхатология.

*Gaevskay N. Z.*

### *THE MOTIF OF THE ATTIRE AND COSTUME IN THE TOPIC OF THE HOLY FOOLS*

Russian Russian anthropological and ethnographic studies of the culture of the Russian North make it possible to recreate the lifestyle of a Russian person, the mental axiology of the Russian world, contribute to the study of the semiosis and functional significance of the costume in culture. The article presents a study of the unique attire and costume of the Russian fool and his characteristics presented in the system of cultural topics.

**Keywords:** attire, costume, visualization, stigma, foolishness, eschatology.

Антропологические исследования культуры Русского Севера, позволяющие воссоздать образ жизни и повседневность русского человека, бытовые и религиозные традиции, ментальную аксиологию русского мира, способствуют изучению семиозиса и функционального значения костюма в народной культуре. Одним из подходов к изучению костюма является междисциплинарный, предусматривающий использование контекстного метода\*. В основе метода кон-

---

\* Термин «контекстуализм» был впервые использован Стивенем К. Пеппером в 1942 г. // Калашников В. Г. Метод контекстного анализа в методологии контекстного подхода // Педагогика и психология образования. — 2018. — № 2. — С. 49–59; Жукова Н. В. Роль внутреннего кросскультурного контекста в становлении личной культуры

текстный анализ, являющийся способом выделения и описания контекста изучаемого явления с целью его дальнейшего исследования. Контекстный метод позволяет выявить уникальное в одеянии и костюме представителей социально-религиозных типов, место одежды в формировании культурных характеристик: формах поведения, ритуала, религиозности, представляя их в системе культурной топики. В изучении семиозиса костюма контекстный метод позволяет изучить семиотический механизм порождения культурных значений и смыслов путем их соотнесения с релевантным множеством других содержаний. Устойчивое упоминание костюма в житиях и гимнографии сформировало сферу мотива и может толковаться как житийный и культурный топос, а также может быть рассмотрено в антропологическом дискурсе. Источники исследования одеяния и костюма юродивого: иконография и житийные тексты, которые позволяют определить ведущие топосы мотива одеяния: топос наготы, топос плата или покрова и топос костюма.

Смысловое ядро мотива одеяния — это понятие о теле и телесности юродивого. В гуманитарном поле современных исследований такие понятия как телесность, тело, телесные практики, телесная топка и топография, телесный ландшафт<sup>\*</sup>. В социальном теле культуры воплощено лично-социальное бытие телесности [5]. Одной из имманентных форм социального тела культуры становится юродство. «Культура — не ставшее, а становление; она — нескончаемая экспозиция взлетов, падений и просветленных окаяньев» — пишет Карен Свасьян [16, с. 228]. Основное свойство юродства как формы социального тела культуры — это аскеза, отказ от физических проявлений телесности, отказ от тела. В наготы, в голоде и претерпевании страданий аскеза проявляется как аффективное состояние. Дитер Мерш пишет об этом так:

«Смотря на наготу, мы понимаем, что мы ничего не знаем про тело, каковы аффекты этого тела, как оно может или не может быть скомпоновано с аффектами Другого, зрителя или читателя, чтобы обменяться страданиями. Отказ от тела или его сокрытие порождает раскол между телом и самостью, отрицание последней» [9, с. 288].

Таким образом нагота, несмотря на абсолютную предьявляемость тела становится способом его сокрытия. Здесь актуальными становятся вопросы о табуированности, свойстве как наготы, так и одежды и костюма. Таким образом принцип аскезы юродивого — тело, которое не производит никакого желания. Тело табуированное, лишенное телесного. Дитер Мерш пишет о том, что костюм есть изображение, которое показывает, обличает и исполняет, то есть обнару-

---

субъекта: Монография. — Екатеринбург: УРГПУ, 2009. — С. 212; Silverman D. Interpreting qualitative data: Methods for analyzing talk, text and interaction. — London: Sage, 2006.

\* Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. В 2-х тт. — М., 1993. Т. 1. — С. 344; О теле культуры и топос. ландшафте см. Подорога В. А. Выражение и смысл. — М.: Ад маргинем пресс. — 1995; Подорога В. А. Феноменология тела. — М.: Ад маргинем. 1995.

живаает нечто, помещает фигуру в костюм, где она достигает зримости, где она может быть воспринята [9, с. 289].

В образе нагого юродивого раскрываются мотивы визуального, указания и обличения [3, с. 115]. Указание на лицо, обличение есть основа визуальной коммуникации. Нагота юродивого становится обличением, одной из основных функций юродивого, что отмечается многими исследователями. Так К. Г. Исупов пишет: «Классический юрод — это трагический лицедей, антигерой-обличитель обыденного мира и его мнимых ценностей» [8]. С. А. Иванов говорит о роли обличения в поведении юродивого:

«Юродивый везде обличает условность. Юродское обличение направлено не только против человеческих грехов и забвения христианских заповедей. Его главная задача — напоминать об эсхатологической сути христианства» [6, с. 308].

Исследователь отмечает: «Скольжение смысла: между обличением... своей собственной души и обличением... других» становится особенностью поэтики образа юродивого [12, с. 220].

Нагота юродивого — символ эстетического переживания восприятия мученического образа и идеи мученичества. Образ нагого юродивого пришел на Русь вместе с фигурой Андрея Царьградского в XI веке, но получил свое оригинальное развитие. Об этом говорит иконография образа Андрея Салоса\* и его житие. «Нагъ, лишенъ, неимовить, ни рогозины имѣя, ни сукна, ни власяницѣ или платье понѣ малъ отруянѣ. Се едино суконце, еже преже реченое, в нем же хожаше, то имяше за все» [2].

Единственный полностью принявший испытание наготой стал Василий Блаженный, московский юродивый храма Покрова на Рву XV века (предположительно 1468–1557). В житийных текстах мы читаем: «во юродство претворися и обнажи тело свое». В Степенной книге юродивый назван «праведным нагоходцем», «самовольне обнаженным телеснаго одеяния», «не имяше бо на телеси своем ни единого рубища и стыдения не имуще, якоже перевозданный преже преступления... Божия бо благодать греяше его. Огня же и мразы сильнейши плоть праведнаго сего бяше» [15, с. 635]. Иконография образа Василия Блаженного восходит к иконографическому образцу фигуры Христа, на которой физически явственно представлено мучительное напряжение каждой мышцы страдающего тела. Страсти Христовы изображаются на сценах распятия и снятия с креста, изображение обнаженной фигуры способствует приближению к страданиям Христа [13, с. 48]. Аскезу наготы исповедовали

---

\* Икона. Андрей Юродивый с житием в 18 клеймах. Начало XVI в. Новгород. ГРМ. Собр. Н. П. Лихачева // Гусева Э. К. Об иконе Андрея Юродивого в житии нач. XVI в. в собр. Русского музея // Дионисий и искусство Москвы XV–XVI вв. — М. 1976 // Православная Энциклопедия. Т. II. М.: НЦ «ПЭ». — 2001; Икона «Покров». 1399 г. Зверин монастырь // Русская икона XI–XIX в. в собр. Новгородского музея. — М., 2004; Икона «Покров». XV в. Новгород. ГРМ // Смирнова Э. С. Живопись Обонежья XIV–XVI веков. — М.: Наука, 1967.

также юродивые Максим Московский (пам. 1433) [14, с. 739] и Прокопий Вятский (1578–1627), в житие которого мы читаем: «И от того дня нача оуродствовати и ризы свои на себе терзаше, и поверзаше на землю, и нача ходити нагъ» [7, с. 75].

Впоследствии в период с XVI по XVIII век в образе юродивого в иконе и житийном нарративе нагота присутствует только частично или эпизодически. Появляется начальная форма одежды в виде короткого плата на чреслах, укороченного покрыва, восходящего к античному гиматию и римскому плащу. Таким образом мы можем определить и второй топос мотива одевания юродивого: топос плата или покрыва. Плат на чреслах появляется и в поздней иконографии Св. Василия Блаженного. Впоследствии так изображался целый ряд юродивых подвижников, в частности Блаж. Максим Московский, о чем свидетельствуют рукописные тексты: «Подобен Николе, весь наг, препоясан платом» [14, с. 739]. Покров как элемент изображения претерпевает ряд изменений: это ризы, как худые ризы, так и белые ризы, это власяница, вретисце, это рубище, и это рубашка, рубаха. Житие Иоанна Сольвычегодского говорит об одевании юрода: «Бегати зимой и летом в единой срачице и не обувен, босыми ногами» [17, с. 167].

Народная одежда знает рубашки как нательные, так и верхние, праздничные, обрядовые. Рубашка, которую называли срачицей, и рубаха, скорее напоминающая тунику. Не просто видовое разнообразие, но целый семиозис. Рубашка исподняя, «одна» рубашка, в которой выгоняли юрода за порог дома, рубашка смертная. В народном сознании прочно закрепился паттерн белой рубахи, когда войны и решительные испытания связываются в сознании с мужским образом в надеваемой в этот час белой рубахе.

В 2016 году в Эрмитаже внимание исследователей привлек хранившийся с 1941 года портрет Святой Блаженной Ксении Петербуржской кисти неизвестного художника из закрытой церкви Смоленского кладбища в Петербурге. Атрибуция, проведенная Ф. Морозовым в 1931 году и подтвержденная в ходе реставрации 2016 года, позволяет обозначить портрет как прижизненное изображение юродивой Ксении. Образ отличается от канонического, белая нательная рубаха и четко прорисованный православный крест придают образу блаженной эмоциональный характер предстояния в подвиге.

«На эрмитажном холсте святая Ксения представлена погрудно, почти «прямолично» (фронтально), в светлой рубахе свободного покроя из домотканой материи, с крестом на груди; тёмные волосы убраны назад» [4, с. 15].

Рубаха (по мнению исследователей прообраз военной рубахи мужа).

«Отсутствие детальной прорисовки, грубоватость написания линий, композиционная простота говорят нам о том, что портрет выполнен непрофессиональным художником и является характерным примером наивного искусства. Вместе с тем он поражает своей проникновенностью, цельностью образа» [4, с. 6].

Трудно переоценить значение выбора художником именно такой одежды для создания образа блаженной. Белая рубаха становится репрезентацией ментальных смыслов русской культурной традиции. Это одежда покаяния, смирения, предстояния перед лицом вечности,

Еще один вид одевания юродивого — это милоть, церковная одежда, восходящая к древнему покрову из шкур Иоанна Предтечи, которая сочетается с русскими формами верхней одежды, такими как кожух, тулуп. Иконография юродивых, относящаяся к XVI–XVII векам, знает милоть как форму одежды юродивых монастырских, чина преподобных<sup>1</sup>. Формы верхней одежды: тулупы, дубленые шубы (восходящие к милоти) особенно стали наблюдаться в облике юродивых XX века, например Феоктисты Воронежской (1855–1940). Таким образом весь трагический накал душевных страданий юродивого уместен в лаконичную форму — фигуру в плате, в рубище, в рубашке, в милоти.

Костюм юрода становится символом нищеты духа. Именно об этой нищете Киреевский писал, что «русский человек более золотой парчи придворного уважает лохмотья юродивого» [1]. Но лохмотья — это еще и гротескный, абсурдный костюм из обрывков ткани и старого тряпья, необычные атрибуты. Так Паша Саровская (пам. 1915) одевалась в несколько сарафанов сразу, на голове носила старушечий чепец и крестьянский платок. Монахиня Алипия Голосеевская (1910–1988) одевалась в плюшевую кофточку и детский капор, на груди носила громадную связку ключей. Василий Самарский (1925–1991) обвешивался похоронными венками, телогрейку наденет наизнанку, мехом наружу. Григорий Пензенский (1851–1906) носил женскую одежду: красный сарафан, кофточку, на голове платок или монашеский белый апостольник, на шее носил много крестов, образков, четок, костей, бус, камней и разных игрушечных украшений [10].

Внешний вид юрода, костюмированность или обнаженность говорят о табуированности. Перед нами возникает необычный костюм, а значит фигура, а фигура лишена реального содержания, это всего лишь изображение [11]. В данном случае перед нами визуализация костюмированности и костюма — изображение, которое является действием. Так одна из целей встречи с юродивым, и одна из функций костюма ритуализация. Когда мы смотрим на костюм юродивого и его внешний вид, то сам костюм становится стигмой. Такие стигматизированные образы воздействуют на подсознание, создавая таким образом условия для обращения архетипической реакции в знаковый культурный паттерн, имеющий сакральные истоки. Сегодня мы говорим, что перверсивные (реакции обращения, переворачивание, антинормативные) культурные реакции, возникающие в результате визуализации и аффективных переживаний, способствуют попыткам управлять собственной идентичностью.

Значение одевания юродивого может толковаться как внешне, так и внутренне, от атрибута до символа. Костюм становится атрибутом подвижника, стано-

---

<sup>1</sup> м'илоть (восходит к Ветх. Завету 3 Цар. 19:13 4 Цар. 2,8,13,14) — верхняя одежда ж. овчина, плащ, накидка из овчины мехом наружу. (см. милоть Иоанна Предтечи). (церк., др. русск.) милотиа (Хож. игум. Дан. 45), ст. слав. милотиа (Супр.рук.). жен. овчина; милотарь муж. овчинная одежда.

вится общим местом в описании образа и в нарративе. Ризы становятся символом духовного одеяния подвижника. Топос риз от «света яко ризы» до «кожаных риз», от «кожаных риз» до костюма «stigmatika»/мученика и телесного покрыва как стигмы составляют топику юродивых.

Топосы одеяния и наготы юродивого в иконографии и житийном нарративе обращают исследователя к эстетическому. В русской культуре сильна традиция и эстетика юродства, восходящая к библейской эстетической программе, имеющей эсхатологическую природу, которая отражается в агиографическом повествовании и позволяет увидеть человеческую жизнь в истории, зримой и осуществляемой в свете творения, направленной за свои пределы к эсхатону. Одевание юродивого становится аскетической формой, телесность формой аскезы, составляющей представление о религиозном в повседневности. Таким образом одно из выражений содержания топоса юродства — это умное искусство, умозрительная красота, Свидетельство об образе высочайшей достоверности в присутствии Божиим, что в свою очередь вновь говорит об эсхатологической природе эстетического наполнения топоса. Юродская агиография порождает особое эстетическое пространство, которое характеризуется абстрактно-генерализующим способом изображения и идеализации изображаемого, а также приемами антиэстетизма [11]. В смиренной нагоде и безобразии юродивого в русской культуре традиционно усматривается красота.

Так символические «кожаные ризы» становятся облачением наготы и определенным эсхатологическим заданием для подвижника. Мотивы одеяния и наготы в своем духовном содержании становятся смысловым наполнением топики юродивых и выражают идею торжества красоты в христианской перспективе.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Афанасьев В. В. Оптинские были. Очерки из истории Введенской Оптинской пустыни. [Электронный ресурс]. — URL: [https://www.4italka.ru/religie\\_i\\_duhovnost /pravoslavie/197949/fulltext.htm?ysclid=l81mcrfjsx1541746737](https://www.4italka.ru/religie_i_duhovnost /pravoslavie/197949/fulltext.htm?ysclid=l81mcrfjsx1541746737) (дата обращения: 27.11.2022).
2. Библиотека литературы Древней Руси. Т. 2: XI–XII века. [Электронный ресурс]. — URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=2175> (дата обращения: 27.12.2022).
3. Гаевская Н. З. Туминская О. А. Образ юродивого в слове и изображении. — СПб., Калуга: «Золотая аллея». 2021. — 199 с.
4. Гусев Д. В. Портрет блаженной Ксении Петербургской в собрании Государственного Эрмитажа. -- СПб.: Изд-во ГЭ, 2017 — 19 с.
5. Зенец Н. Г., Чалдышкина М. В. Символическое тело культуры: ключ к воскрешению. [Электронный ресурс]. — URL: <https://science-ducation.ru/ru/article/view?id=14168> (дата обращения: 09.12.2022).

6. Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. — М.: АСТ, 2019. — 457 с.
7. Иванов С. А. Повесть о Прокопии Вятском. Editio princeps // Florilegium. К 60-летию Б. Н. Флори. — М.: Наука, 2000. — 504 с.
8. Исупов К. Г. Космос русского самосознания. [Электронный ресурс]. — URL: <http://russculture.ru/kosmos-russkogo-samosoznaniya> (дата обращения: 21.12.2022).
9. Мерш Д. Парадоксы воплощения. // Метаморфозы телесности. — СПб: РХГА, 2015. — С. 288–308.
10. Наумов Р. А. «Меня раздели Евангелие»: Внешний облик юродивых Христа ради [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.vernost.ru/jurodivyuj.htm> (дата обращения: 16.12.2022).
11. Полякова С. Жития Византийских святых. [Электронный ресурс]. — URL: [http://azbyka.ru/otechnik/Zhitija\\_svjatykh/zhitija-vizantijskih-svjatyh/](http://azbyka.ru/otechnik/Zhitija_svjatykh/zhitija-vizantijskih-svjatyh/) (дата обращения: 12.09.2022).
12. Понырко Н. В. Автор стихов покаянных и распевщик юродивый Стефан // ТОДРЛ. Т. 54. — СПб.: Наука. 2003. — 703 с.
13. Преображенский А. С. Иконография Василия Блаженного: некоторые аспекты изучения // Юродивые в русской культуре: Сб. ст. под ред. Е. М. Юхименко. — М., Исторический музей. 2013. — 184 с.
14. Преображенский А. С. Иконография Максима блж. Христа ради юродивого / ПЭ. — М.: НЦ «Православная энциклопедия». — Т. 42. — 2016. — 750 с.
15. Полное собрание русских летописей. Степенная книга царского родословия. — Т. 21. — Ч. 2. — СПб.: Тип. М. А. Александрова. — 1913. — 708 с.
16. Свасьян К. А. Философия символических форм Э. Кассирера. — Ереван: АН АрмССР, 1989. — 238 с.
17. Соскин А. И. История города Соли Вычегодской. — Сыктывкар: Сыктывкарский ГУ, 1997. — 189 с.

УДК 291. 14

*Иерей Дмитрий Дмитриев,*  
кандидат философских наук, кандидат богословия,  
преподаватель  
Санкт-Петербургской духовной академии,  
nos-tradamusspb@mail.ru

## **ПОНЯТИЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ В ЗАПАДНОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ XX ВЕКА**

Оценка наследия XX века является одним из важнейших вопросов, стоящих перед современными исследователями. Концепт «жертвоприношения» занимает особое место в западной мысли, но окончательная оценка ему ещё не дана. Известно, что для отечественной науки характерно стремление ориентироваться на западные образцы. Исследование этих «образцов» в их историческом развитии и зависимости от их социокультурной среды способно помочь дать им объективную оценку. Несмотря на то, что разработкой теорий жертвоприношения занимались многие исследователи, а рассуждения об этом феномене культуры можно найти в текстах самых различных мыслителей, работа в обозначенном направлении долгое время практически не велась. Данное исследование призвано восполнить этот пробел.

**Ключевые слова:** жертвоприношение, ритуал, миф, онтотеология, патрилинейные культуры.

*Priest D. Dmitriev*

### *THE CONCEPT OF SACRIFICE IN THE WESTERN RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL THOUGHT OF THE TWENTIETH CENTURY*

The assessment of the heritage of the twentieth century is one of the most important issues facing modern researchers. The concept of «sacrifice» occupies a special place in Western thought, but a final assessment has not yet been given to it. It is known that Russian science is characterized by the desire to focus on Western models. The study of these «samples» in their historical development and dependence on their socio-cultural environment can help to give them an objective assessment. Despite the fact that many researchers were engaged in the development of theories of sacrifice, and arguments about this phenomenon of culture can be found in the texts of a variety of thinkers, work in this direction was practically not carried out for a long time. This study aims to fill this gap.

**Keywords:** sacrifice, ritual, myth, ontotheology, patrilineal cultures.



Невозможно в нескольких словах описать то значение, какое имеют христианство в западном мировоззрении и образ жертвоприношения в христианстве в течение уже двух тысяч лет. Известно также, что именно для западного христианства всегда был характерен акцент на страстях и жертвенной смерти Христа. В качестве примера можно упомянуть хотя бы тот факт, что «в католицизме пятиперстие совершается во имя пяти язв Христовых» [7, с. 31].

По словам Ф. Хайлера, корни жизненной силы католицизма находятся «с одной стороны, в культе, а с другой — в мистике, которая, в свою очередь, с культом тесно связана» [11, с. 318]. Можно заключить, что эти корни находятся в опыте жертвоприношения. Центральный элемент культа, месса, всегда понималась как жертвоприношение. Образ жертвы Христа является одним из наиболее распространенных мотивов мистического опыта.

На протяжении всей истории христианского мира немаловажной чертой представления о жертвоприношении являлась его «амбивалентность». Святая жертва Христа противопоставлялась жертвоприношению как атрибуту всякого рода «язычников», мучивших христиан и вкушавших «идоложертвенное».

Одним из периодов, определяющих для истории западного представления о жертвоприношении, явился XIV век. Именно в это время происходят два решающих события, заставивших западные умы задуматься об этом явлении. Речь идёт о Конквисте и Реформации.

В первой половине XVI века европейцы столкнулись с реально действующим институтом жертвоприношения в индейских американских культурах. Если конкистадоры были категоричны в своих оценках местных религий как «поклонения дьяволу», то прибывшие по их стопам миссионеры проявили большую чуткость. Освоение языка и необходимость вести обучение Слову Божьему не силой, но убеждением привели многих из них на путь тщательного изучения индейских древностей. Миссионерам приходилось сталкиваться и с таким парадоксальным явлением, как христианское обоснование жертвоприношений, возникшее в индейских представлениях [См. 2, с. 131].

Вопрос о жертвоприношении явился и одним из важнейших камней преткновения в теологических спорах эпохи Реформации, будучи вынесен за относительно узкие рамки «теологии таинств». Противопоставив «оправданию делами» «оправдание верой», ведущие идеологи Реформации подвергли резкой критике литургические доктрины католицизма.

Если представление о евхаристии как о воспоминании о жертве Христа, как правило, ассоциируется с именем Ульриха Цвингли (1484–1531), то большего радикализма «цвинглианство» достигает в «Наставлениях в христианской вере» Жана Кальвина (1509–1564).

«Женевский Папа» учил, что

«Сатана ослепил почти весь мир заблуждением, будто месса есть жертвоприношение, необходимое для того, чтобы получить прощение грехов. Месса — это богохульство и недопустимое бесчестье для Иисуса Христа. Не подлежит сомнению, что, воздвигая жертвенник, мы роняем крест Хри-

стов. Ведь если Он принес Самого Себя в жертву на Кресте, чтобы приобрести для нас вечное искупление, то действительность этой жертвы должна длиться вечно» [3].

Кальвин отрицал и представление о мессе как воспроизведении жертвы Христа:

«Отец лжи хочет убедить нас, будто речь идёт не о множестве разных жертвоприношений, а об одном, которое многократно повторяется. Но жертва Христа более не должна повторяться. Её плоды сообщаются нам через проповедь Евангелия и совершение Вечери» [3].

Также и в русле

«лютеранского богословия распятия было показано, что скрытый Бог может проявить Себя в мире только *sub contrario*, т. е. через нечто противоположное славе мира сего, а именно через страдание и смерть» [8, с. 71].

В противовес идеологам протестантизма, для которых «никакого жертвоприношения быть не может», Тридентский Собор (1545–1563) постановил, что месса является подлинным жертвоприношением. Этим постановлением Собор лишь подтвердил положение, *de facto* существовавшее «в лоне церкви». Католическое учение о мессе является важнейшей из составляющих «стиля мышления», в котором формировалось понятие жертвоприношения.

Научный же интерес к проблеме ритуала возник в Великобритании во второй половине XIX столетия. Колониальная политика империи закономерно привела к тому, что «дикари» стали частью повседневной реальности, а сведения о различных культурах в огромном объёме поступали в столицу. Игнорировать иные культуры стало невозможно. По меткому выражению М. Дуглас, «большинство мыслящих людей второй половины девятнадцатого столетия поневоле оказывались в роли антропологов-любителей» [1].

Фигура «дикаря» прочно обосновалась в философских и теологических спекуляциях этой эпохи. Известно, что в консервативных кругах этого времени возникает так называемая «теория деградации», согласно которой дикари оказываются падшими существами, наглядным примером «тех, кто не спасётся». Идеям такого рода, исходящим из клерикальных кругов (Дж. Уэсли, архиепископ Уотли и др.), отчасти и был противопоставлен эволюционистский антропологический подход, основанный на просветительских и позитивистских принципах.

Первой крупной фигурой, с которой связывается возникновение «антропологического подхода» в изучении религии, считается, безусловно, британский исследователь Э. Б. Тайлор, наиболее полно изложивший свои взгляды в «Первобытной культуре». Научные воззрения Тайлора формировались под влиянием Ч. Дарвина и А. Бастиана.

Стремление исследовать религию в эволюционистском ключе привело Тайлора к необходимости выявить «минимум религии», который исследователь увидел в «вере в духовных существ» [9, с. 209]. Представление о духовных существах

(«анимизм») Тайлор объяснял, исходя из допущения, что «дикари-философы» задавались вопросами о возможности явления людей в сновидениях, пытались понять такие загадочные явления, как сон, смерть, обмороки. Из веры в духовных существ, к выводу о существовании которых приходят дикари, развиваются представления о богах.

Тайлор безоговорочно верил в могущество этнографической науки, способной дать объяснение самым различным феноменам первобытной культуры, непонятым самим дикарям:

«Этнограф, сопоставляющий примеры какого-нибудь обряда на различных стадиях культуры, часто может объяснить его гораздо рациональнее, чем жрец, для которого смысл обряда, иногда очень отдалённый от первоначального, стал предметом слепой веры»[9, с. 458].

Жертвоприношение в схеме Тайлора формируется в противоборстве, если можно так выразиться, нравственного и прагматического начал. Первое становится стимулом к появлению различных форм жертвоприношения, тогда как второе формирует обряд как систему увёрток и замещений. В результате действия этих двух начал жертвоприношение переходит «от реального акта — к формальной церемонии».

Тайлор считал, что жертвоприношение в своём развитии проходит три стадии осмысления, которые можно описать как «теорию дара», «теорию почтения» и «теорию лишения или отречения». Оно возникает как «детский», бескорыстный дар божеству без надежды на взаимность[9, с. 464].

Теория Тайлора стала пищей для размышлений и со временем появились и другие подходы к понятию жертвоприношения, среди которых можно выделить «подход ритуалистический». Право называться основателями ритуалистического подхода делят Уильям Робертсон Смит (1846–1894) и Джеймс Джордж Фрэйзер (1854–1941). Остановимся на творчестве последнего. Перу этого исследователя принадлежит ряд работ, посвящённых античной литературе, несколько трудов по этнографии, вдохновлённых «Первобытной культурой» Тайлора, среди которых «Тотемизм» (на который активно ссылался Робертсон Смит), «Фольклор в Ветхом завете», «Человек, Бог и бессмертие», «Страх перед мертвецами в первобытной религии» и множество других. Однако имя великого исследователя ассоциируется в первую очередь с его знаменитой «Золотой Ветвью».

«Золотая ветвь» была написана с целью объяснить обычай замещения должности жреца Дианы Немийской (Rex Nemorensis), предполагавший, что её займёт тот, кто сорвёт ветвь с охраняемого действующим жрецом дуба, после чего одержит победу в поединке, имеющем ставкой титул «Царя леса». Преследуя эту цель, исследователь предлагает читателю обширнейший материал, касающийся составляющих этого ритуала: царской власти, культа дуба, представлений о ветви омыли как душе дуба и многих других, при этом «попутно» выстраивая схему развития представлений.

Фрэйзер полагал, что мировоззрение человека проходит в процессе эволюции три стадии, а именно — магическую, религиозную и научную, причём более

древние сохраняются на следующем этапе в форме «пережитков». Магические представления базируются, по мнению исследователя, на уверенности в том, что сходные причины всегда порождают сходные следствия. Человек, считающий, что постиг причины различных явлений, считает себя способным управлять самими различными природными процессами. Такие представления роднят магию с наукой, хотя последняя возникает на сравнительно позднем этапе развития общества. Религиозная стадия наступает, по мнению Фрэйзера, когда человек начинает сомневаться в своих способностях воздействовать на окружающий мир и, «делегирует» управление им неким высшим существам, причём религия представляет собой «умилостивление и умиротворение этих высших сил» [10, с. 54].

Жертвоприношение представляет собой слияние магического и религиозного ритуалов, предполагающее одновременно и умиротворение высших сил и магическое влияние на них с целью «прибрат их к рукам». На стадии чистой магии не существует ещё ни жреца, ни жертвоприношения. На раннем этапе перехода от «магической» к «религиозной» стадии «высшие существа» ещё ничем не отличаются от колдунов, занимая привилегированное место в обществе. Таким образом, возникло представление о божественности царя, гарантирующего процветание общества. Царь, совмещающий функции жреца и колдуна, должен периодически замещаться, чтобы не утратить способности с приходом старости, причём замещение предполагает насильственное умерщвление царя, что обеспечивает дополнительную безопасность.

Выискивая сложнейшие связи между душой человека и духами растительности, фигурой царя и умирающими и воскресающими богами различных культур, Фрэйзер пришел к выводу о фундаментальной значимости ритуального умерщвления царя. Различные виды жертвоприношений возникли из стремления обойти этот обычай, сохраняя его суть. Представления, которые можно истолковать в рамках этой парадигмы можно обнаружить, по мнению исследователя, в разных уголках земли. Этот факт позволяет говорить об их происхождении из первоначального ритуала в процессе универсального линейного развития.

Следующим интересным примером критического подхода к концепту жертвоприношения может выступать небольшая, но значительная работа Ж.-Л. Нанси «То, что невозможно принести в жертву» [16], в которой мыслитель пытается создать «онтогеологию жертвоприношения», способную... поставить саму себя под вопрос! В целом, основной интерес для Нанси представляют, по словам исследователей, такие ситуации в философии, когда она «ставит под вопрос собственную возможность» [См. 5]. Безусловно, столь популярная и сложная тема, как жертвоприношение, не могла остаться без его внимания.

Многие основополагающие для мысли Нанси темы формируются в ходе многолетнего сотрудничества с Ф. Лаку-Лабартом, ставшим, по словам Е. Петровской, alter ego мыслителя [6, С. 22]. Именно этот философ задал проблему формирования и функционирования нацистского мифа, имеющую непосредственное отношение к рассуждениям Нанси о жертвоприношении.

В работе «Нацистский миф» Нанси и Лаку-Лабарт показывают, что важнейшей проблемой для Германии всегда была проблема идентичности, неразрывно

связанная «двойным зажимом» подражания. Отсутствие у немцев сильного государства приводит к возникновению представлений о «государстве-субъекте», и, в итоге, к формированию метафизики Субъекта.

Стремление к подражанию в поиске идентичности имеет своим следствием сопоставление Германии с Грецией, но Грецией «дионисийской» (ввиду отсутствия оснований для сопоставления с «аполлонической») [4, с. 36]. Именно в немецком романтизме возникает это представление о «двух Грециях», причём «мистическая», «тёмная (или слишком уж слепящая)» выступает фундаментом для Греции «аполлонической». Мистическая Греция представляет собой «энергию» для сотворения мифа. Такой же немцы хотят видеть и Германию. Но, если «идентификация должна пойти по пути строительства мифа, а не быть просто возвращением к старым мифам», то в этом открывается возможность создания «арийского мифа», что и было осуществлено Розенбергом и Гитлером. Рассуждения о «нацистском мифе» имеют непосредственное отношение к анализу западного концепта жертвоприношения.

В рассматриваемой статье Нанси осуществляет этот анализ в рамках критики метафизики субъекта и миметизма. Этим объясняется решительный отказ мыслителя от любых апелляций к данным этнографии или сравнительного религиоведения. Они, по сути, гармонично сочетаются с западными представлениями о жертвоприношении, самый корень которого Нанси и пытается вскрыть.

Мыслитель стремится доказать, что западная мысль способна придать феномену жертвоприношения лишь тот смысл, который она сама породила. Здесь вновь возникает проблема миметизма, вернее, сложных коллизий этого явления в западном сознании. Жертвоприношение «западного типа» могло возникнуть лишь в результате того, что Нанси называет «миметическим разрывом», который связан с фигурами Сократа и Христа, составляющими, по выражению мыслителя, «двойственную фигуру онтотеологии». Принципиальное отличие жертвоприношений в иных культурах, или, в терминах Нанси «старых жертвоприношений» от «западного» состоит в их «миметичности». Они воспроизводят некие древние события, несут значительную символическую нагрузку, являясь, тем не менее, «увёртками». Жертвоприношение же западного типа, восходящее к фигуре Сократа, устраняет сам принцип мимесиса, выворачивая его наизнанку.

Первой важнейшей чертой западного жертвоприношения является то, что оно есть «в самом полном смысле слова жертвоприношение субъекта в обоих смыслах родительного падежа» [16, р. 22]. Исторически, пальма первенства принадлежит здесь Сократу, по крайней мере, тому, каким он предстаёт в платоновском «Федоне». Смерть Сократа предстает здесь именно как жертвоприношение, первое в своём роде. Сократ тем самым вводит и новый способ философствования — он философствует жертвоприношением. Его смерть представляет собой завершение «очищения философией».

Вторая особенность западного жертвоприношения, неразрывно связанная с первой состоит в том, что «в нём собрано, предложено и освящено всё» (жертва Христа обесценивает и отменяет предыдущие жертвоприношения). В этом, по мнению Нанси, выявляется диалектичность западного жертвоприношения.

Уникальность жертвоприношения выявляет уникальность всеобщности, «жизни» или «субстанции», «в жертву которой принесено всё единичное». Таким жертвоприношение видят западные мыслители от апостола Павла до Гегеля.

Третья черта этого нового типа жертвоприношения характеризуется тем, что оно не просто уникально, но претендует на категориальность, или, по словам Нанси, на то, чтобы быть «истиной всех жертвоприношений, или жертвоприношением вообще» [16, р. 23]. Такое жертвоприношение становится исключительно духовным. Подлинным жертвоприношением, например, Паскаль считал «сокрушение сердца», о котором говорил Павел. Христианство не имеет дела с «умирающей плотью». Здесь Нанси выделяет четвёртую особенность западного жертвоприношения — его «спиритуальность», и, следовательно, «фигуративность». Отказываясь от плоти, которой, собственно, и жертвуют, западное жертвоприношение устраняет и само жертвоприношение. Таким образом, после жертвы Христа, раз и навсегда отменившей «старые» жертвоприношения, возникает то самое *понятие* жертвоприношения, которым оперирует западная метафизика.

На всех этих основаниях Нанси сомневается в том, что в ситуации после «миметического разрыва» имеет смысл говорить о «старых» жертвоприношениях, так как самому жертвоприношению теперь приписана новая истина. Жертвоприношение как самопожертвование может стать аргументом в пользу определённого превосходства западного духа. С этих высот можно свободно критиковать экономические аспекты жертвоприношения в традиционных культурах, затушёвывающие «истинную сущность» этого явления. Здесь Нанси радикален: Запад не может до конца понять иные культуры [16, р. 26]. Объявляя «старое» жертвоприношение подделкой, поскольку оно не является самопожертвованием, мы оказываемся голословными. Можно сколько угодно рассуждать об особенностях «первобытного мышления», но ни один антрополог никогда не сможет сделать его своим принципом мышления, оторвавшись от западной традиции. Жертвоприношение, оторванное от своей сущности, превращается в новый симулякр, когда ускользает то, что приносится в жертву.

Своё исследование Нанси подводит к той точке, к которой, по его мнению, приводит развитие метафизики Субъекта вообще — феномену нацизма. Внимание мыслителя приковано к тому, что «опыт концлагерей» стал катализатором для развития темы жертвоприношения в философии.

Всё наследие западноевропейской метафизики идеологи нацизма стремились воплотить в «истинном арийце». Мыслитель ссылается на «Mein Kampf», где Гитлер помимо всего прочего противопоставляет арийскую расу всем другим, в первую очередь, еврейской нации, и по способности к самопожертвованию. Подлинной высоты арийский дух достигает в стремлении немца пожертвовать собой ради счастья всего народа, тогда как «у евреев воля к жертвоприношению не идёт дальше чистого и простого инстинкта самосохранения» [16, р. 33]. Можно видеть, что образ «истинного арийца» впитывает все «жертвенные» черты, выведенные предшествующей мыслью. Он имеет сходство с Ахиллом, который предпочёл славу долгой и спокойной жизни. В этом же образе можно разгля-

деть и кантовского морального субъекта, описываемого в терминах долга и жертвенного служения «царству целей». Такое поведение может быть приписано и Заратустре с его «дарящей добродетелью», и восставшему по зову совести хайдеггеровскому Dasein. Возможно, западной метафизике Субъекта, во всяком случае, в её жертвенных аспектах, представился шанс воплотиться в реальности. Но именно в этот момент Нанси сталкивает «нацистский миф» с реальностью.

Гитлеровский пафос снимается событием Холокоста. Гиммлер приписывает арийской нации «моральное право, долг перед своим народом уничтожить тех, кто мог бы уничтожить нас» [16, Р. 33]. Этот «героический поступок», совершённый «из любви к своему народу», Нанси рассматривает как момент исчезновения жертвоприношения как такового. Нацисты извратили все достижения «онтогеологии» жертвоприношения. Слава здесь достигается уничтожением тех, кто, «по логике», жертвоприношения не достоин. То же самое можно сказать и о «морали», «долге», «совести» и других категориях, вскрываемых на протяжении истории философии, в том числе и посредством рефлексии на тему жертвоприношения. Ариец, который должен был воплотить «сам секрет жертвоприношения», создал лишь «пародию заклания, которая даже не может носить имя «пародии»» [16, р. 34].

«Нет больше западного жертвоприношения, лишь “озападневание” (“Westerning”) жертвоприношения. Здесь имеет место второй разрыв, разрыв с жертвоприношением как таковым, или, точнее, его бесчеловечное устранение: заклания в подлинном смысле больше не существует» [16, р. 34].

Жертвоприношение не может быть адекватным термином для решения проблем, поставленных, с одной стороны, западной метафизикой, а с другой — Освенцимом. Если жертвоприношение отождествилось с позорным убийством, то оно не раскрывает ничего. При этом путь назад оказывается закрытым. Нанси утверждает, что «товарообмен», которым Запад считает «старое жертвоприношение», по крайней мере, придаёт значение «миллиардам индивидуальных и коллективных экзистенций», тогда как нам этого уже не понять [16, р. 35]. Смерть Бога, закрытие трансцендентного лишает нас возможности «обменять» свою жизнь на что-либо иное.

«Теологи смерти Бога» считают религиозные представления неуместными для современной культурной ситуации. После того, как «Бог сгорел в печах Освенцима» (Р. Рубинштейн), человеку остаётся действовать в данной реальности, не ориентируясь на иной мир. Христианин имеет дело не с Богом, но с «современным Иисусом», которого можно увидеть в каждом человеческом лице. Бог, о котором говорит теология, не имеющая смелости признать, что Бог

Если «Бог умер», то и жертвы, следовательно, приносить некому. Соответственно, ритуал для современности полностью утрачивает свою актуальность, а на место старых мифов ставятся принципиально новые:

«Та ночь или бесконечное ничто, в котором мы находимся, мифологически могли бы быть именованы как хаос до творения. Именно по этой при-



чине нам уже, говоря мифологически, нельзя именовать Бога»[Цит. по 12, с. 152].

Преобразование этого хаоса в космос возможно лишь человеческими усилиями, не имеющими ничего общего ни с мифами, ни с ритуалами.

В заключении статьи хотелось бы кратко затронуть то, как интерпретируется понятие «жертвоприношения» в гендерных исследованиях. Гендерные исследования на сегодняшний день являются одним из самых популярных и перспективных направлений в гуманитарных науках, и, в частности, в философской антропологии. Можно даже говорить о повальном увлечении исследованиями такого рода. Сам термин «гендер», обозначающий «культурную» категорию пола, был, как известно, введён антропологом Г. Рабин (Rubin) в 1975-м году. Первоначально гендерные исследования были практически тождественны феминистическим, однако в конце 80-х годов было признано, что интерес представляет не только «история женщины». Тем не менее, многие наиболее значительные результаты в данной области до сих пор происходят из феминистического лагеря.

Концепция жертвоприношения в феминистической антропологии наиболее чётко и последовательно выражена в работах американской исследовательницы Ненси Б. Джей (1929–1991), среди которых статьи «Жертвоприношение как лекарство от того, что ты рожден женщиной» (1985), «Жертвоприношение, наследование и патриархи»[14] (1988), и посмертно выпущенной книге «Во все роды ваши: жертвоприношение, религия и отцовство» (1992)[15].

Джей, как и ряд ее последователей, ставит своей целью исследование связи практик жертвоприношения в патрилинейных обществах с ограничениями прав женщин на идеологическом уровне. Исходя из социологического понимания ритуала как фактора общественной интеграции и способа трансляции ценностных систем от поколения к поколению, исследователи-феминистки стремятся уточнить, какое именно общество интегрируется благодаря ритуалу, и каким образом обосновывается эта связь. Основной тезис не выглядит оригинальным: ритуал в патрилинейных обществах является фактором интеграции мужских обществ и обоснованием связи по мужской линии. Яснее всего это видно, как считают исследователи, в таком «сугубо мужском» ритуале, как жертвоприношение.

Для патрилинейных обществ центральным ритуалом является принесение в жертву животного мужского пола, объясняемое участниками ритуала как установление связи между живыми и мёртвыми мужчинами, создание «вечной группы мужчин». Всё, что в глазах носителей такого рода культур обладает творческим потенциалом, связано, так или иначе, с мужским началом, тогда как на долю женского приходится всё то, что связано с разрушением и хаосом.

Кровавые жертвоприношения выявляют, по мнению Джей, фундаментальную для культуры оппозицию жертвенной крови и крови, проливаемой женщиной при родах, что, в свою очередь, является отражением оппозиции биологического рождения и рождения в мужском статусе. Способность женщины к деторождению вносит существенную дисгармонию в мужской миропорядок, ставя под вопрос его легитимность. Реакцией мужчин становится создание ри-



туальной системы, способной дать достойный отпор законам природы. Именно для таких систем характерно центральное положение кровавых жертвоприношений, представление о святости и творческом потенциале жертвенной крови, и, с другой стороны, табуирование всего того, что связано с женской репродуктивной способностью и исключение женщины из ритуальных практик<sup>\*</sup>.

«Подлинным» рождением мыслится именно ритуальное рождение в мужском обществе, имеющем привилегию на совершение жертвоприношений, тогда как жертвенная кровь «отменяет» ту кровь, что проливает женщина в процессе родов, и, соответственно, саму роль женщины в появлении на свет нового гражданина мужского мира.

Мужские сообщества ни во что не ставят родство по женской линии, в расчёт принимается только линия патриарха. Женщины же мыслятся лишь «пасивными сосудами» для вынашивания детей. Более того, ритуальный порядок позволяет обосновать полноценную преемственность и для приёмных сыновей.

«Во всех патрилинейных обществах не физиологическое родство, но извечный принцип родства по отцовской линии, установленный и поддерживаемый жертвоприношением, преодолевает индивидуальную смертность и преходящее родство через женщин, предотвращает социальный хаос, и позволяет существовать их (мужчин — А. М.), социальному миру»[15].

Аналогичный принцип Джей обнаруживает и в христианстве, являющемся наследием трёх патрилинейных культур: израильской, греческой и римской. Наиболее отчётливо он прослеживается в католической традиции с ее жертвенной терминологией и строго мужским институтом священства.

Безусловно, теоретические построения американской исследовательницы требуют строжайшей проверки. Результаты исследований ученицы Джей Вирджинии Финк [13], и ряда других антропологов-феминисток, как кажется, подкрепляют эту оригинальную концепцию.

Значимость концепции американской исследовательницы состоит в том, что она впервые предложила ввести в исследование института жертвоприношения гендерный аспект, который ранее не учитывался, и, тем самым, установила новое направление для компаративных исследований. Насколько данная концепция жизнеспособна, покажет время.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Дуглас М. Чистота и опасность: Анализ представлений об осквернении и табу. М., 2000 [Электронный ресурс]. — URL: <https://psihdocs.ru/duglas-m-chistota-i-opasnoste.html> (дата обращения: 10.03.2023).

---

<sup>\*</sup> В обществах такого рода женщины могут принимать участие в ритуале только при условии, что они, физиологически или ввиду ритуальной санкции, неспособны к деторождению (старые женщины, девственницы, монахини).

2. Ершова Г. Г. Древняя Америка: полёт во времени и пространстве. Мезо-америка. — М.: Алетейа, 2002. — 392 с.
3. Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. [Электронный ресурс]. — URL: <https://coollib.com/b/89485/read> (дата обращения: 12.02.2023).
4. Лаку-Лабарт Ф. Нанси Ж.-Л. Нацистский миф. — СПб.: Владимир Даль, 2002. — 78 с.
5. Малахов В. С. Нанси Жан-Люк // Современная западная философия. Словарь. — М.: Изд-во полит. лит-ры, 1991. — 414 с.
6. Петровская Е. Предисловие // Нанси Ж.-Л. Corpus. М.: Ад Маргинем, 1999. — 256 с.
7. Рашкова К. Католицизм. — СПб.: Питер, 2007. — 289 с.
8. Сизоненко Д., прот. От естественной теологии к религиозному познанию Бога: проект фундаментального богословия Анри Буйяра // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. — 2022. — № 3 (15). — С. 65–78.
9. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. — М.: Политиздат, 1989. — 573.
10. Фрэйзер Дж. Дж. Золотая ветвь: исследования магии и религии. — М.: Издательство политической литературы, 1986. — 704 с.
11. Хайлер Ф. Религиозно-историческое значение Лютера // Социо-логос: Социология. Антропология. Метафизика. — 1991. — Вып. 1: Общество и сферы смысла. — С. 315–345.
12. Юлина Н. С. Теология и философия в религиозной мысли США в XX веке. — М.: Наука, 1986. — 160 с.
13. Fink V. S. A Cross-cultural Test of Nancy Jay's Theory About Women, Sacrificial Blood And Religious Participation // Journal of International Women's Studies, Vol. 6, No. 1, November 2004.
14. Jay N. B. Sacrifice, Descent and the Patriarchs // Vetus Testamentum, Vol. 38, Fasc. 1, Jan., 1988. — Pp. 52–70.
15. Jay N. B. Throughout Your Generations Forever: Sacrifice, Religion And Paternity. Chicago, 1992. — 222 p.
16. Nancy J.-L. The Unsacrificiable // Yale French Studies, No. 79, Literature and the Ethical Question (1991). — Pp. 20–38.

УДК 159.974.5

*Кочергина Софья Алексеевна,*  
магистр искусств, ведущий библиотекарь  
Центральной городской публичной библиотеки им. В. В. Маяковского,  
citrinitas22@gmail.com

**ФИЛЬМ ЛАРСА ФОН ТРИЕРА «МЕЛАНХОЛИЯ»  
КАК ПУТЕШЕСТВИЕ ДУШИ**

Рассмотрим фильм датского режиссера и сценариста Ларса фон Триера «Меланхолия» с точки зрения глубинной психологии. Каковы в первом приближении внутренние процессы режиссера, почему этот фильм может быть терапевтичен для зрителя в рамках аналитического процесса, как вплетается травматический опыт в христианское мировоззрение в случае Триера? Мы приходим к выводу, что через образы уничтожения планеты выплескивается гнев, лежащий в глубинах депрессии. Режиссер соединяется с ним и позволяет это сделать зрителю. Христианская этика вплетается в негативный материнский комплекс. Поданное в контексте христианской символики чувство вины порицается Триером как разрушающее личность, а перспектива спасения показывается эфемерной. Сквозь христианскую символику просматривается архетип Великой матери и обряд инициации, когда она поглощает героя, после чего мистическим образом должна его извергнуть перерожденным. Это поглощение и изображено режиссером в фильме.

**Ключевые слова:** Триер, «Меланхолия», меланхолия, депрессия, апокалипсис.

*Kochergina S. A.*  
*LARS VON TRIER'S «MELANCHOLIA» AS A SOUL JOURNEY*

This article we focus on the film «Melancholy» by Trier from analytical psychology perspective. What are the internal processes of the director? Can we describe the film as therapeutic for a viewer within the framework of the analytical process? How is traumatic experience woven into the Christian worldview in the case of Trier? We conclude that the anger that lies in the depths of depression spills out through the images of the destruction of the planet. The director connects with anger and allows the viewer to do the same. The Christian ethics incorporates into the negative mother complex. Trier condemns the feeling of guilt given in the context of Christian symbolism as destructive to the personality, and the possibility of salvation becomes elusive. The archetype of the Great Mother and the rite

of initiation are revealed through Christian symbolism. She swallows the hero and then she must mystically regurgitate him reborn. This very absorption is depicted in the film.

**Keywords:** Trier, «Melancholia», melancholia, depression, Apocalypse.

Фильм «Меланхолия» вышел в 2011 году и стал частью «трилогии депрессии» наряду с кинофильмами «Антихрист» (2009), «Нимфоманка: Части 1 и 2» (2013). Некоторые расширяют трилогию до тетралогии, включая в этот список фильм «Дом, который построил Джек» (2018). Идея «Меланхолии» зародилась у режиссера во время сеанса психотерапии при лечении депрессии. Благодаря интервью и исследованиям, считается, что все свои фильм Триер снимает прежде всего о себе.

Фильм-катастрофа «Меланхолия» рассказывает о творческом кризисе известной рекламщицы, креатора Жюстин. Она впадает в состояние депрессии, в то время как Земля вот-вот столкнется с небесным телом Меланхолия, и наступит конец света. Сестра главной героини Клэр заботится о ней, представляя в некотором смысле ее антипод. (Ср. добродетельная Жюстина и грешница Жюльета у де Сада). Через их отношения и переживания раскрываются основные конфликты фильма. Роль депрессивной Жюстин, или Джастин, играет пышущая здоровьем Кирстен Данст, а ее «правильную» сестру играет астеничная и изломанная Шарлотта Гансбур. Такой выбор режиссера лишь отчасти можно считать оригинальным приемом. Конечно, после «Антихриста» Ш. Гансбур сложно воспринимать как стремящуюся к порядку и правилам. Но ее типаж хорошо вписывается в невротического персонажа, поглощенного obsессией, чтобы все было «как положено». Однако вспомним аллегорию Меланхолии на гравюре Дюрера: мощная молодая женщина/ангел в задумчивости сидит среди атрибутов искусства и художественного мастерства.

Триер известен своими «левыми» взглядами. «Меланхолию» наряду с «Догвилем», «Танцующей в темноте» и другими причисляют к фильмам *сопротивления*, где режиссер противопоставляет эстетизм, как атрибут общества потребления, и социальные коллизии. Он одновременно создает зрелище и разрушает эстетическую иллюзию, уничтожая всю планету.

В «Меланхолии» съемка ручной камерой чередуется с идеальным изображением, в кадре появляются разные изобразительные материалы. Картины становятся частью сюжета. Например, Брейгель «Охотники на снегу». В другом случае кадр строится как картина: «Офелия» Дж. Э. Милле предстает в виде Жюстин-невесты, лежащей в водном потоке.

Музыкальным сопровождением «Меланхолии» становится музыка Рихарда Вагнера («Тристан и Изольда»). Это не первое обращение Триера к Вагнеру. Работа с музыкой этого композитора должна была найти свое воплощение в постановке «Кольца Нибелунга» на ежегодном летнем Байрейтском фестивале музыкальных драм Вагнера. Однако это сотрудничество не было реализовано, получив свое развитие в «Меланхолии».

Фильм удостоился многих ведущих наград, в том числе на Каннском фестивале. В 2019 для выставки современного искусства в Антверпене Ларс фон Три-

ер сделал экспонат «Меланхолия: алмаз», состоящий из двух алмазов. Один — бриллиант, а второй представляет собой необработанный алмаз с гравировкой инициалов режиссера.

Условимся, считать депрессию и меланхолию синонимами. Депрессия — аффективное расстройство, которое было классифицировано еще в Древней Греции в VII – VI веках до н. э. В теории темпераментов Гиппократ в V веке до н. э. дает научное определение меланхолии. Считалось, что основную роль в ее этиологии играет «черная желчь». При этом термин трактовался и использовался очень широко. Это могла как быть как характеристика безумия, так и способ установления связи между безумием и *гениальностью* [8, с. 7].

В фильме этот аспект представлен через профессию главной героини: она незаменимый, гениальный специалист, но ею невозможно управлять, так как она ведет себя непредсказуемо, не подчиняясь никаким правилам.

Старобинский называет черную желчь «нашим внутренним Стиксом» [11, с. 590]. «Вода, смешанная с ночной темнотой», — это старые угрызения совести, которые не хотят утихнуть...» [11, с. 590].

Меланхолия — это «обладание лишенностью» [5, с. 126] в противоположность скорби, оплакивающей утрату важного объекта. Мы видим, как Жюстин в первой части фильма получает практически все, что пожелает, кроме принятия родителями. Все блага, что окружают ее — сама свадьба, жених — ничто не способно заполнить эту пустоту, кроме смертоносной планеты.

Состоянию меланхолии присущи масштаб, театральность и абсурдность, в отличие от скорби, которая в результате подчиняется принципу реальности. Это объясняет отношения Жюстин к предстоящей катастрофе. Она ее не боится, а наоборот ликует, что наконец все окажутся там, где она находится уже очень давно: в страдании, вне подлинного бытия. Кадры фильма театральны, масштабны и абсурдно прекрасны, если учитывать, что по сюжету мир вот-вот разрушится. Жюстин жаждет разрушения Земли. Выражаясь словами героини Ренаты Литвиновой из фильма Киры Муратовой: «Этой планете я поставила бы ноль».

Если в скорби мир пустеет, и поэтому интерес к нему падает, возникает заторможенность, то состояние меланхолика — это дрящящая бесконечно дневная греза, а понимание того, что именно человек потерял — отсутствует. Он как бы обладает чистым отсутствием, что превращает меланхолию в состояние полной прозрачности, где бессознательное может говорить напрямую, не пользуясь символами сновидений.

События, которые вызывают у человека депрессию часто не соответствуют силе тех чувств, которые его затопляют. Но эти житейские разочарования входят в резонанс с травмами, траур по которым так и не был завершен. Столкновение с Меланхолией становится как будто венцом того глубокого страдания, которое переживает героиня внутри себя, и поэтому катастрофа приносит ей облегчение. Когда столкновение становится неизбежным, она чувствует себя умиротворенной, ведет себя спокойно, тогда как ее сестра Клэр начинает бесплодные попытки по спасению ребенка, а супруг сестры, Джон, заканчивает жизнь самоубийством.

В первой части фильма, где представлен сюжет свадьбы Жюстин, героиня пытается наладить контакт с матерью и отцом, но они оба ее отвергают. Это видится как ретравматизация, повторение сюжета из ее раннего детства. Он иллюстрирует, как героиня могла когда-то лишиться этих необходимых существ, что тогда лишило ее и части себя. После этого человек живет как рана или лишение, чтобы когда-то открыть, что его боль — лишь отсрочка ненависти или желания заполучить власть над теми, кто покинул его [2, с. 12–13].

Планета Меланхолия разрушает Землю, как депрессия разрушает больно-го. Танец смерти двух планет: Меланхолия приближается, удаляется, но в конце концов влечение к смерти побеждает. Смерть становится окончательным триумфом над небытием потерянного объекта. Она позволяет соединиться с навсегда удалившейся любовью, которая в жизни невозможна и навеки неприкосновенна.

Меланхолик защищен от Эроса своим горем, но беззащитен против Танатоса. Он является сообщником-свидетелем хрупкости означющего, неустойчивости всего живого. Эта пришлая планета как вес первичной Вещи раздавливает избыток аффекта и наступает ситуация асимволии, где человек умолкает и умирает [2, с. 53].

Жюстин находится в контакте с бессознательным. Она знает многое, чего не знают другие и рассказывает об этом сестре: говорит, что Меланхолия точно столкнется с Землей, называет число бобов, оказавшихся в вазе в финале свадебной лотереи, хотя не считала их. Она держит себя высокомерно по отношению к повседневным делам и процессам, ведь они не могут сравниться с тем, как она становится свидетелем бессмыслицы Бытия.

Меланхолия поворачивает человека к интроверсии, когда либидо стремится к «обратно к точке своего исхода» [13, с. 297], обнаруживая там новый источник. Юнг приводит в пример миф о рождении Брами Вишну. Брама вознесся на лотосе из пупа Вишну, когда тот пришел в состояние глубокого транса.

Заметим, что интроверсия и экстраверсия сменяют друг друга, когда нужна новая адаптация. Сюжет «Меланхолии» словно говорит о необходимости поворота к интроверсии и ритуалам для всего человечества. Этот тот случай, когда большинство людей стараются противостоять бессознательному, и оно становится опасным для всей Земли. Это можно рассмотреть как предостережение для всей Западной рационалистической цивилизации. Но также, можно рассмотреть всех персонажей фильма как части личности режиссера, и даже рассмотреть фильм как воплощение сна — сна, в котором ритуально разрушается все для рождения нового содержания.

В средневековом трактате «Problemata» IV в. до н. э., возможно, закладывается традиция считать, что меланхолия свойственна только исключительным личностям. Меланхолия отделяется от патологии, в противовес Гиппократу и его теории темпераментов. В этом труде утверждается, что меланхолия основана на теплоте, которая регулирует весь организм, и на *mesotes*, управляемом взаимодействии двух противоположных энергий.

Таким образом закладывается двойственное отношение к меланхолии. Это и пограничное состояние, и исключительное качество. С одной стороны, ее связывали с Сатурном, планетой духа и мысли, что нашло свое выражение в «Ме-

ланхолии I» Дюрера и у Марсилио Фичино. С другой стороны, теология считает печаль грехом, так как тяжесть на сердце означает потерю Бога. Однако средневековые монахи практиковали печаль как мистическую аскезу (*acedia*).

Шварц-Салант пишет о важности взаимодействия двух планов: символического и реального, исторического, для невротического пациента [12]. Сила переживаемых эмоций в *депрессии отвержения* велика и осознание архитипического уровня помогает пройти это погружение в *нигрето*, минуя силы *подавления* ужасающего опыта отвержения. Однако важно учитывать, что для доэдипального пациента с нарциссической защитой, возможность переживать гнев ограничена страхом разрушить «*хорошесть*» объекта на глубоком уровне. Ему нужно получать зеркальный образ своего Эго и постепенно вырасти до возможности переживать в отношениях любовь и ненависть. Для будущей работы с интерпретацией и символическим уровнем нужно укреплять Эго и его защиты.

Попробуем смотреть на фильм в символической перспективе. Режиссер, снимая картину о конце света, имел возможность разыграть в первую очередь для себя самого смерть, конец всего мира, как в вертепе или античной драме. Большой депрессией, она переживал состояние *нигрето*, и в нем родился его личностный миф. Сочетая терапию и творчество, он стремится к перерождению. Результатом *нигрето* становится рождение божественного ребенка.

«Эстетическое и особенно литературное творчество, а также религиозный дискурс в своей воображаемой, вымышленной основе предлагают нам *диспозитив*, чьи просодическая экономия, драматургия персонажей и скрытый символизм являются весьма точным семиологическим представлением борьбы субъекта с символическим крушением. Это литературное представление не является «проработкой» в смысле «осознания» внутренних и внешних для психики причин нравственного страдания; этим оно отличается от психоаналитического пути, который обещает устранения данного симптома. Однако это литературное (и религиозное) представление обладает реальной и воображаемой действенностью, относящейся больше к катарсису, чем к проработке; это терапевтическое средство, используемое испокон веков во всех обществах». —

пишет Кристева в своем исследовании [2, с. 34].

Переживание архетипического сюжета сознательно дает возможность произойти трансформации. В фильме режиссер представляет и саму депрессию, и ее возможные причины, свои состояния, желания и фантазии. Реализовывает идею влечения к смерти. Творческая энергия в этом процессе позволяет растворять старые структуры. Так депрессия и встреча с отвержением, признание утраты объекта и гнев связанный с этим рождает новое Я.

Большинство символов в фильме отсылают нас к христианскому контексту. Уничтожение человечества, погрязшего в меркантильности и эстетизме выглядит как приговор. Вина Человека должна быть искуплена.

В травме чувство вины играет защитную функцию, обеляя объект любви. Позже у меланхолика она становится экзистенциальным чувством. Находясь

внутри христианской культуры, такой человек вынужден еще и культивировать изначальную свою виновность, как источник очистительного покаяния. Как поклонник Достоевского и А. Тарковского Триер находится внутри этого конфликта. Еще в фильме «Антихрист» он стоит на распутье, выбирая между интенцией саморазрушения и его преодоления. Апокалипсис разрушения планеты должен стать наказанием за «ложные движения» всех людей и искуплением их всеобщей вины.

С этой позиции, несостоявшаяся свадьба — это образ ложных отношений и импульсов, ненужный ритуал. В том, как жених представляет их будущее, Жюстин не видит себя реальной, такой, какая она есть в отношениях с Меланхолией. О. Турышева называет их отношения «подлинной свадьбой» и сравнивает ее стремление к уничтожению Земли с желанием Лизы Хохлаковой, героини «Братьев Карамазовых» Ф. Достоевского: «Ах, как бы хорошо, кабы ничего не осталось!».

Даже невинный ребенок Лео должен погибнуть вместе со всеми. Для этого момента, в отличие от сцен пролога, у Жюстин припасено отдельное действие — строительство «волшебной пещеры», шалаша, который Турышева сравнивает с изображениями традиционной в живописи сцены рождения Христа в лучах Вифлиемской звезды [7, с. 122]. Здесь мы можем согласиться с О. Турышевой, что Триер создает образ великой христианской иллюзии — иллюзии спасения.

На наш взгляд, это, возможно, и есть камень преткновения режиссера: верить в новое рождение или нет, считать его иллюзией или нет, смотреть на смерть как на будущее или как на конец. Остаться христианином или дать себя проглотить Великой матери. Под таким углом зрения, сознательные христианские поиски Триера можно увидеть как защиты. Защиты, позволяющие оставаться виноватым? Он перерастают сами себя, через них просвечивает символизм бессознательного, говорящий о потенциале пути трансформации.

Дальнейшее исследование данной темы с точки зрения глубинной психологии перспективно, так как она затрагивает актуальные для Европейского сознания проблемы. Для настоящей работы мы читаем целесообразным подвести некоторые итоги.

Мы выявили, что большую роль в конфликте фильма принадлежит чувству вины, агрессии в контексте переосмысленной искусством христианской проблематики. Мы обнаружили, что сознательно режиссер стремился представить внутренний конфликт в космическом масштабе, с представлением социальной проблематики, что может говорить о раздutom его.

Явно прочувствованы режиссером депрессивные состояния, как известно Триер лечится от депрессии и страдает многими фобиями. С одной стороны, он видит возможности для трансформации, с другой стороны продолжает выяснять свои отношения с христианским мировоззрением, вступая в своеобразный диалог с такими мыслителями как Достоевский, Ницше, Кьеркегор и др. Возникает ощущение, что внимание к этим социально-культурным конфликтам защищает Триера от полного погружения в свой процесс. Словно нарциссическая потребность что-то объяснить и доказать отделяют художника от истинно



ценного процесса души. Культивация чувства вины и потребность в наказании за нее остаются защитами, оперируют в уровне сознательного, тогда как из бессознательного неумолимо приходят более глубокие символы, сама потребность в эстетике, которую Триер потом сам порицает в интервью, превознося этику. Все это порождает колоссальное напряжение в художественном тексте фильма.

Для зрителя, в зависимости от актуальных уже для каждого лично аспектов, этот пронизанный напряжением и глубинными смыслами материал, выходящий наружу именно благодаря меланхолическому состоянию режиссера, становится богатой почвой для запуска важных процессов. Это может быть отреагирование, рефлексия, проживание архетипического сюжета. У многих критиков можно увидеть готовые ответы, которые они видят в фильме. Мы откажемся от этой однозначности в своих выводах. Оставим чуждое для нас поле исследования фиксированного текста. Конечно, автор хотел, что-то сказать каждой сценой, но получилось гораздо больше, чем он сознательно создал. То, что искусствоведы называют «вчитыванием» посторонних смыслов в художественный текст, для нас видится гораздо более ценным материалом, который много говорит о том, кто эти смыслы угадывает в себе, смотря фильм. Такой насыщенный текст может способствовать развитию интуиции, активации трансцендентной функции в личностной перспективе. В социокультурном разрезе «Меланхолия» ставит перед нами вопрос о месте христианских ценностей, этики, месте эстетики в будущем человечества.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Абдуллаева З. Триер и Брехт. Диалектический кинотеатр // ТЕАТР. — 2012. — № 8. [Электронный ресурс]. — URL: <https://oteatre.info/trier-i-breht/> (дата обращения: 09.11.2022).
2. Кристева Ю. Черное солнце. Депрессия и меланхолия / Пер. с фр. — М.: Когито-Центр, 2016. — 277 с.
3. Ларс фон Триер: «Пожалуй, я создал фильм, который мне не нравится». [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.cinematheque.ru/post/144499/print/> (дата обращения: 25.10.2022).
4. Мак-Вильямс Н. Психоаналитическая диагностика: Понимание структуры личности в клиническом процессе / Пер. с англ. В. Снигура. — М.: Класс, 2015. — 592 с.
5. Савченкова Н. Обладание лишенностью // Психоанализ депрессий: учебное пособие для бакалавриата, специалитета и магистратуры / под ред. М. М. Решетникова. — 3-е изд., испр. и доп. — М.: Юрайт, 2019. — С. 126–130.
6. Стерн Х. Роль агрессии в депрессивных расстройствах. // Психоанализ депрессий: учебное пособие для бакалавриата, специалитета и магистратуры / под ред. М. М. Решетникова. — 3-е изд., испр. и доп. — М.: Юрайт, 2019. — С. 75–91.

7. Турышева О. Вина как предмет художественной мысли: Ф. М. Достоевский, Ф. Кафка, Л. фон Триер / О. Турышева.: изд. 2-е, испр. и доп. — Москва-Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2018. — 154 с.
8. Фиорино М. ди. От несуществующей субстанции к демонам и обратно... // Психоанализ депрессий: учебное пособие для бакалавриата, специалитета и магистратуры / под ред. М. М Решетникова. — 3-е изд., испр. и доп. — М.: Юрайт, 2019. — С. 7-11.
9. Франк И. М. Прыжок через быка. Двойник-антипод героя в литературе и кино: опыт фантастического расследования. — М.: ВКН, 2020. — 554 с.
10. Фрейд З. Скорбь и меланхолия (1917). [Электронный ресурс]. — URL: [freudproject.ru/?p=796](http://freudproject.ru/?p=796) © Проект «Весь Фрейд» (дата обращения: 03.11.2022).
11. Чернила меланхолии / Старобинский Ж.; пер. с франц. Общая редакция и предисловие С. Зенкина. — М.: Новое литературное обозрение, 2016. — 616 с.
12. Шварц-Салант Н. Депрессия отвергнутости: алхимические аспекты и аспекты развития. [Электронный ресурс]. — URL: [https://www.maap.pro/biblioteka/stati/shvarc\\_salant\\_depressiya\\_otvergnosti.html](https://www.maap.pro/biblioteka/stati/shvarc_salant_depressiya_otvergnosti.html) (дата обращения: 20.10.2022).
13. Юнг К. Г. Символы трансформации: Анализ введения к одному случаю шизофрении. — М.: ПентаГрафик, 2000. — 496 с.

УДК 821.161.1

*Монкевич Михаил Альбинович,*  
кандидат филологических наук,  
руководитель научного департамента  
Ассоциации христианских евангельских церквей  
«Союз христиан» (Санкт-Петербург),  
ndepartement@accr.ru

### **ВЛАДИМИР МАРЦИНКОВСКИЙ. ИЗ ИСТОРИИ ЕВАНГЕЛЬСКОГО САНКТ-ПЕТЕРБУРГА**

В очерке о выдающемся христианском подвижнике эпохи русского религиозно-ренессанса приводятся сокровенные богословские и философские размышления страстного проповедника, слышны отзвуки жарких диспутов о вере и атеизме. Жизнь профессора Марцинковского пришлась на один из самых трагичных периодов отечественной истории. Тем ценнее драгоценные уроки, вынесенные им из библейских текстов и обнародованные прямо посреди отчаянных испытаний. Тем важнее для нас сегодня опыт его самоотверженного и мужественного служения Христу и людям. Идеи Владимира Марцинковского перекликаются с откровениями других заметных личностей русского религиозного возрождения: Владимира Соловьёва, Николая Бердяева, Сергея Булгакова, Павла Флоренского, Ивана Проханова, Павла Николаи. Навыки яркого оратора и полемиста, а также опыт «хождения в народ» с целью популяризации Священного Писания позволили ему на равных общаться с известными деятелями эпохи: патриархом Тихоном, наркомом Луначарским, поэтом-философом Вячеславом Ивановым и многими другими... Митрополит Антоний Сурожский отмечал, что книги Марцинковского помогли ему сделать «решительный шаг к вере и принятию Иисуса Христа».

**Ключевые слова:** Марцинковский, русский религиозный ренессанс, религиозно-философское общество имени Владимира Соловьёва, богословие, философия, русская литература, Антоний Сурожский, Достоевский, атеизм, Луначарский, диспут, дискуссия, полемика, рождение свыше, крещение по вере.

*Monkevich M. A.*  
**VLADIMIR MARCINKOVSKY.**  
*FROM THE HISTORY OF EVANGELICAL ST. PETERSBURG*

The essay about the outstanding Christian ascetic of the era of the Russian religious Renaissance contains the intimate theological and philosophical reflections of the passionate preacher, echoes of heated debates about faith and atheism are heard. The life of Professor Marcinkowski fell on one of the most tragic periods of Russian history. All the more valuable are the precious lessons he learned from the biblical texts and made public by him right in the midst of desperate trials. Experience of his selfless and courageous service to Christ and people is important for us today. Vladimir Marcinkovsky's ideas echo the revelations of other notable personalities of the Russian religious revival: Vladimir Solovyov, Nikolai Berdyaev, Sergiy Bulgakov, Pavel Florensky, Ivan Prokhanov, Pavel Nikolay. The skills of a bright speaker and polemicist, as well as the experience of «going to the people» in order to popularize the Holy Scriptures allowed him to communicate on equal terms with famous figures of the era: Patriarch Tikhon, People's Commissar Lunacharsky, poet-philosopher Vyacheslav Ivanov and many others... Metropolitan Anthony of Sourzh noted that Marcinkovsky's books helped him take «a decisive step towards faith and acceptance of Jesus Christ».

**Keywords:** Russian Religious Renaissance, Vladimir Solovyov Religious and Philosophical Society, theology, philosophy, Russian literature, Anthony Surozhsky, Dostoevsky, atheism, Lunacharsky, dispute, discussion, polemic, rebirth, baptism by faith.

Выпускнику историко-филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета Владимиру Марцинковскому на своем веку довелось увидеть жизнь в изломе: патриархальная идиллия начала XX века сменилась на его глазах кровавым вихрем революции и гражданской войны, ему посчастливилось участвовать в духовном подъеме религиозной жизни новой России, но затем пришлось и пострадать за веру, пройдя через тюремное заключение. Далее шли высылка из родной страны, опыт эмиграции, проповедь в университетских кампусах Европы. Переезд в Палестину (еще до образования государства Израиль) позволил яркому публицисту и богослову изучать язык Священных Писаний непосредственно в ареале бытования. Верность выбранному пути и преданность убеждениям подтверждаются просто: основанные Марцинковским христианские общины до сих пор живы и действуют у подножия горы Кармил в Израиле.

Этот очерк написан в Хайфе — совсем рядом от учрежденной Марцинковским и его женой Нелли Шумахер церкви под названием «Messianic Community Beit Bethesda Naifa in Neifa». Здесь прекрасно помнят пастора, который смог заинтересовать своей проповедью студенческо-профессорскую общественность на севере Израиля. Причем его вдохновенные слова об Иисусе из Галилеи вызвали живой отклик и у евреев, и у арабов.

### **Краткая биографическая справка**

Владимир Филимонович Марцинковский (1884–1971) крещен в православной церкви во младенчестве. Во взрослом возрасте попросил меннонитского па-

стора о повторном крещении, потому что хотел, чтобы это событие произошло в его жизни осознанно. Играл заметную роль в русском религиозном модернизме первой четверти XX века. Сохраняя принадлежность к православию, нёс служение евангельского пастора и проповедника. Искренне считал, что евангельски обновлённое православие вместе с протестантизмом должны стать основой духовного пробуждения общества.

Марцинковский — один из руководителей Российского студенческого христианского движения. Выступал за сознательное крещение по принципу «Сначала крещение — потом вера», а также за богослужebное чтение Евангелия на русском, а не на церковнославянском языке. По мнению Марцинковского, крещение во младенчестве приводило к наполнению церкви духовно мёртвыми людьми.

После высылки из советской России проповедовал Евангелие в христианских общинах Европы, а затем вместе с женой поселился на склоне горы Кармил в Галилее (Израиль), где по сей день действует основанная им христианская община. Похоронен вместе с женой Нелли на интернациональном кладбище Хайфы.

В личности и философской системе Владимира Марцинковского много притягательного. Он умел органично сочетать наследие православной церкви с живым опытом протестантизма. Никогда не отвергал нравственное и культурно-просветительское значение Восточной церкви для России. Вместе с тем, явно симпатизировал решительности евангелистов-реформаторов в возвращении к истокам и чистоте Слова Божьего.

Само обращение Владимира Марцинковского была весьма показательным. Оно произошло в студенческие годы. На тот момент молодой человек увидел воочию, что знаний из Закона Божьего, почерпнутых в гимназии, явно не хватало, чтобы заполнить духовный вакуум в сердце. У студента Санкт-Петербургского университета не было полной уверенности в Божественности Иисуса Христа и даже в Его историческом существовании. Также не было личного откровения о вечной любви, которой Бог во Христе возлюбил мир и его самого. Откровение пришло благодаря встрече с основателем Русского христианского студенческого движения бароном Павлом Николаи:

«Весной 1904 года я перешел на третий курс историко-филологического факультета. Тогда же произошло то большое в моей внутренней жизни, на чем я стою и сегодня.

В мае Павел Николаевич устроил небольшую экскурсию в Финляндию, как бы в виде небольшой конференции. Участвовало 25 студентов. Там, в Келломяки, на берегу Финского залива, в сосновом лесу мы пели духовные песни, молились, слушали Евангелие. В моей душе шла борьба — радостные ощущения сменялись мрачными сомнениями. Гуляя по аллее парка в таком раздумье, встречаю П. Н.

— Ну скажите, мой друг, к какому итогу пришли вы в конце года?

— Да я все там же... Иной раз, кажется, ни во что не верю.

— Скажите, — произнес он вдруг как-то решительно, твердо, — согласны ли вы обратиться к Богу? Ведь Христос обещал: «Приходящего ко Мне не изгоню вон».

— Но как, как обратиться при всех сомнениях? Я даже не уверен, существовал ли Христос исторически.

— Сомнения не мешают... Если Он есть и призывает вас, согласны ли вы следовать Ему? Давайте лучше обратимся прямо к Нему, чем отдаваться сомнениям и вечному самоанализу.

И тогда мы молились вместе. Я чувствовал, что настал момент единственный, который никогда не повторится: теперь или никогда! Я обратился вслух к Отцу во имя Сына, исповедуя свою нужду в Спасителе, выражая желание следовать за Ним, с Его помощью.

Это была краткая, детская, простая молитва. Я не помню ее слов. Помню тишину кругом. Молчание сосен сверху; а вдали тихо сверкало море, расстилаясь блестящей гладью до горизонта. Глубокая, неизъяснимая тишина вечности, непередаваемой радости наполнила душу.

— И теперь, — сказал он, ободряя меня, — будьте только верны своему решению и идите наперекор пустым сомнениям.

На душе было ясно. Я объявил с тех пор борьбу во имя Христа и себе, и пороку, и лукавым сомнениям.

Было так радостно, как никогда: ни раньше, ни позже. Тогда я ощутил значение слов: «Горы и холмы будут петь перед вами песнь, и все деревья в поле рукоплескать вам» (Ис. 55:12). Все стало ощущаться по-новому. В груди что-то пело и рвалось навстречу людям. Христос — живой, спасающий, меня возлюбивший — стал реальностью» [3, с. 15–16].

В дальнейшем Владимир Марцинковский стал заметным деятелем Русского христианского студенческого движения, посещал собрания Религиозно-философского общества имени Владимира Соловьева, где вели беседы Владимир Эрн, Александр Ельчанинов, Сергей Булгаков, Валентин Свенцицкий. С душевной теплотой вспоминал он также встречи с благочестивыми мудрыми старцами Оптиной пустыни и с православным богословом Павлом Флоренским.

Марцинковский читал лекции о Христе и христианстве в высших учебных заведениях Москвы, Петрограда, Киева, Одессы.

Особого внимания заслуживает вопрос о крещении по вере. Этот предмет волновал Владимира Марцинковского, и он прямо рассказал о своих опасениях патриарху Тихону устно и в докладной записке:

«В конце 1919 г. составленный мною доклад был прочитан в присутствии многих верующих друзей, нескольких священников: были также представители баптистской общины В. Г. Павлов, из Армии Спасения и т. п. Основная идея доклада была та, что мы должны вернуться в церковной практике к крещению взрослых, к крещению по вере. Сознательная вера, обращение, возрождение должны предшествовать этому священному акту «обещания Богу доброй совести». Так написано в слове Божиим. Так поступали апостолы. Еще в IV ст. такие Отцы Церкви, как Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст — хотя они были детьми христиан и даже духовных лиц (как Григорий Богослов) — были крещены после 20 лет.

То же подтверждает современный крещальный чин Православной Церкви, хотя он не совершается, как должно: священник задает крещаемому вопросы: «отрицаешься ли сатаны?», «сочетался ли Христу?», а отвечает на них, вместо крещаемого, крестный отец, который часто это делает полусознательно или даже без всякой веры. Отсюда множество формальных и мертвых членов в Церкви, отсюда и массовые отпадения от Церкви в период революции.

Словом, мы должны вернуться к простому и ясному завету Воскресшего Господа: «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари: кто будет веровать и креститься, спасен будет» [3, с. 103–104].

Представляется, что многих разочарований и кораблекрушений в вере можно было бы избежать, если бы собор прислушался к здравым и евангельски обоснованным доводам профессора Марцинковского.

Сильно расстраивала университетского проповедника и фактическая подчиненность церкви государству в начале XX века:

«...Мое внимание привлекло какое-то писание на стене. Оказывается, это была присяга на верность государю. Изложена она была в той же форме, в какой она обычно требуется от каждого чиновника, начинаясь словами: «Клянусь Всемогущим Богом...».

На меня она произвела подавляющее впечатление, как отражение того печального кесаропапизма, господства светской власти над духовной — которую добровольно угащает свою свободу наша иерархия.

Ибо, как правильно говорит Мережковский, Церковь не потому стала мертвой, что государство подчинило ее себе, а наоборот: потому государство подчинило Церковь, что она оказалась мертвой. Государственный корабль мог и должен был взять ее на буксир» [3, с. 42].

Успехи Владимира Марцинковского в работе с молодежью обусловлены глубоким пониманием специфики исторического момента, следованием новозаветной традиции и тонким знанием особенностей рецепции аудитории:

«...молодежь чувствует себя на распутье и силится среди множества лозунгов и призывов найти верную дорогу. Для нее специально я разработал несколько лекций: «Молодость и жажда подвига», «Душа молодежи», «Новый строй и нравственные задачи молодежи» и т. п.

Единственное, что может удовлетворить молодежь, говорил я, это прекрасное действие в жизни, т. е. подвиг. Без него жизнь будет лишь «неподвижным движением».

Религия без подвига — это религия старости.

Подвиг без религии неосуществим.

Я ставил перед молодежью два вопроса: 1) удовлетворяет ли ее призыв Христа к подвигу жертвенной любви? 2) нуждается ли молодежь в благой вести Евангелия о Христе, как источнике творческой силы?

Другими словами — «нужны ли птице крылья?».

Я старался говорить им их собственным языком, например, цитируя слова из одного студенческого письма, полученного мной: «Страшно потерять молодость!». Между тем, учение Христа — есть Евангелие вечной молодости. Тот, кто прожигает молодость для себя, тот потеряет ее — и некогда, оглядываясь на свое прошлое, с его светлыми порывами, будет переживать тургеневскую печаль: «Как хороши, как свежи были розы!..».

Но тот, кто отдаст свою молодость Христу, тот ее приобретет, тот постигнет тайну вечной бодрости, энтузиазма и творческой силы. Молодость Христу! И скорее, пока душа отзывчива на все возвышенное и прекрасное» [3, с. 50–51].

Заслуживает внимания отношение Владимира Марцинковского к военной службе. Со студенческих лет под влиянием Нагорной проповеди он начал отрицательно относиться к войне. По его собственным словам, он отказался брать в руки оружие именно «в силу завета Христа о любви к врагам». При том он последовательно отказал сначала царской власти, а потом и белым с красными во время гражданской войны.

Любопытным документом эпохи является постановление народного суда от 17 сентября 1919 года:

«Исходя из всего вышеизложенного и суммируя доводы экспертизы, Суд определяет: гражданина Марцинковского Владимира Филимоновича от несения военной службы во всех ее видах, как активной, так и вспомогательной, освободить, предоставив ему право работать на пользу молодежи и детей улицы, оставаясь организатором и проповедником всюду, где нищета духовная ищет и просит подаяния и пищи духовной» [3, с. 88].

Весьма показательна открытость Владимира Марцинковского к диалогу с властями. При всем понимании антихристианского и богоборческого характера большевистского режима Марцинковский никогда не уклонялся от научных диспутов и дискуссий с носителями атеистической идеи, вдруг ставшей государственной идеологией. На многих современников произвела сильное впечатление острая полемика профессора Марцинковского с народным комиссаром Луначарским. Речь ученого-богослова вызвала одобрение у многих слушателей тех дебатов [3, с. 93].

Пережив череду арестов и тюремных заключений за свою активную позицию верующего, Владимир Марцинковский в конце концов был выслан из советской России. Произошло это в 1923 году после очередного ареста в Одессе. Находясь в эмиграции, Марцинковский продолжал говорить о России с любовью, молитвенно уповая на исцеляющую милость Христа.

В религиозно-философских воззрениях Марцинковского есть подлинно новаторские и реформаторские черты, роднящие его во многом, например, с философом-идеалистом Владимиром Соловьевым. Достаточно вспомнить смелые рассуждения о евреях и Христе, чаяния об окончательном единении Востока и Запада, мечту об исцеленной от смертельной болезни России. Прозрения



Марцинковского поэтичны и воскрешают в памяти тютчевские мотивы и пророчества Достоевского:

«Россия больна, смертельно больна...

Но над ее смертным одром тихо склоняется Христос.

Он влагает Свои исцеляющие персты в раны, истекающие кровью, покрывает их чистою ризой Своей.

На наших глазах сбываются три великих предвидения Достоевского, выраженные в романс «Бесы»: и «мужики с топорами», и комсомольские костры, в богоборческом буйстве сжигающие символы святых человечества, и, наконец, — духовное исцеление России. Герой романа, обанкротившийся атеист Верховенский в конце концов, там на распутье, в постоянном дворе, под влиянием Евангелия находит Бога и пророчесствует о больном духовно русском народе, одержимом, словно гадаринский бесноватый: «Великая мысль и великая воля осенят «душу больного», и он исцелится и «сядет у ног Иисусовых, и будут все глядеть с изумлением».

И эта краткая женщина-книгоноша, которая (в конце романа «Бесы») приносит евангельскую весть больной русской душе — не является ли она прообразом религиозного движения в современной России, движения ко Христу и Евангелию, рождающего могучий и радостный аккорд, которым разрешатся наши внутренние диссонансы, вековые болезни нашего духа» [3, с. 266].

Всем критикам и скептикам за рубежом Марцинковский неизменно отвечал так: «Я верю в духовное исцеление России». И это не «мертвая вера без дел». Находясь вдали от Родины, неутомимый подвижник записал на магнитофон цикл лекций для трансляции на радио Монте-Карло. По сей день, благодаря интернету, мы имеем возможность услышать его петербургский выговор с звонкими «ч» и наслаждаться мягкой — старорежимной — манерой излагать суть вещей.

Столкнувшись в духовной битве с безбожной сутью большевизма, Марцинковский не сложил оружия и не опустил рук. На вызовы эпохи пламенный оратор отвечал точно и своевременно. После прихода к власти национал-социалистов в Германии, он умудрился выступить в Берлине с циклом проповедей для евреев, чем навлек на себя бурный гнев пришедших коричневорубашечников. В зале раздались крики: «Убирайся назад, в свою Палестину!». Несмотря на угрозы Марцинковский продолжил читать лекции, раскрывая греховную сущность антисемитизма.

Наследие Владимира Марцинковского по сей день остается малоизученным. Во время онлайн-выступления на конференции Modernity в качестве вопроса прозвучало упоминание о предполагаемой полемике Марцинковского с Бонч-Бруевичем. Вполне вероятно, что такая дискуссия могла иметь место. Особенно принимая во внимание профессиональный интерес соратника Ленина, проявляемый к религиозным меньшинствам и, в частности, к духоворам. Однако упоминаний об этом событии обнаружить пока не удалось. Может быть, более успеш-

ной работе над восстановлением исторической картины послужил бы открытый доступ к архивам Лубянки...

Масштаб личности Марцинковского заслуживает более глубокого и разностороннего изучения. Книг и статей о нем по-прежнему недостаточно. Пусть этот очерк послужит побуждением к дальнейшим творческим исследованиям в области жизнеописания и изучения духовного наследия замечательного русского богослова, публициста и мыслителя.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Апокалипсическое христианство (Заключительная глава из проповеди «Христос Грядущий» В. Ф. Марцинковского) // Вестник спасения. — 1967. — 4 (20) — С. 12–16.
2. Гундерсен П. Павел Николаи из Монрепо. Европейец, не такой как все. — М.: ББИ, 2004. — 88 с.
3. Марцинковский В. Ф. Записки верующего. — Новосибирск: Посох, 1994. — 271 с.
3. Марцинковский В. Крещение взрослых и Православие // Марцинковский В. Слово жизни. — Ашфорд: Сеятель истины, 1986.
4. Марцинковский В. Первая любовь // Вестник истины. — 1976. — 1 (63). — С. 6.
5. Марцинковский В. Смысл жизни. Сборник статей. — Новосибирск: Посох, 2013. — 128 с.
6. Марцинковский В. Сущность христианства. — Корнталь: Свет на востоке, 1996. — 22 с.
7. Попов В. Владимир Марцинковский и его миссия среди интеллигенции в студенчестве // Материалы научно-практической конференции «Интеллигенция и церковь: призвание, реальность, тенденции». Альманах. Выпуск 1. — М.: Издательство РС ЕХБ, 2013. — С. 16–30.

УДК 239

*Андреев Алексей Вячеславович,*  
STL (Sacra Theologiae Licentiatus, Лицензиат Священной Теологии),  
преподаватель, директор издательства  
Высшей католической духовной семинарии  
«Мария-Царица Апостолов», Санкт-Петербург,  
aav.proprius@gmail.com

### **СОБОРНОСТЬ И ПЕРВЕНСТВО В 3, 4 И 5 КАНОНАХ САРДИКИЙСКОГО СОБОРА (343 Г.). ИХ ЗНАЧЕНИЕ В ПРАВОСЛАВНО-КАТОЛИЧЕСКОМ БОГОСЛОВСКОМ ДИАЛОГЕ**

Сардикийский Собор, созванный в 343 г., в период арианской реакции, оправдал действия Римского папы Юлия в защиту св. Афанасия Великого и других православных восточных епископов, пострадавших от противников Никейского Собора. В Сардике были приняты 3, 4 и 5 каноны, регулирующие право апелляции к папе. Согласно этим канонам, папа может либо утвердить, либо отправить на пересмотр дело низложенного епископа, подавшего в Рим апелляцию. В последнем случае дело вновь рассматривается собором «ближайших к той области епископов» в присутствии, если того пожелает папа, представителей Римской кафедры.

Этот единственный Собор в истории неразделенной Церкви, санкционировавший взаимоотношения между папой и епископатам поместных Церквей. Его значение выходит далеко за рамки судебной процедуры пересмотра дела епископа, лишённого кафедры. Он показывает правильную модель единства Церкви: неразрывную взаимосвязь первенства и соборности. Сардикийские каноны полностью отвечают аналогичным нормам 34-го апостольского правила и соответствуют тому пониманию церковного первенства, которое лежит в основе современной экклезиологии общения, принятой в православно-католическом богословском диалоге.

**Ключевые слова:** Сардикийский Собор, апелляция, каноны, Римское первенство, епископат, соборность.

*Andreev A. V.*

*SYNODALITY AND PRIMACY IN THE 3rd, 4th AND 5th CANONS  
OF THE COUNCIL OF SARDICA (AD 343). THEIR SIGNIFICANCE  
IN ORTHODOX-CATHOLIC THEOLOGICAL DIALOGUE*

The Council of Sardica, convened in 343, during the period of Arian reaction, justified the actions of pope Julius in defense of St. Athanasius the Great and other Eastern Orthodox bishops who suffered from the opponents of the Council of Nicaea. The canons 3, 4 and 5 were adopted in Sardica, regulating the right of appeal to the pope. According to these canons, the

pope can either approve or send for review the case of a deposed bishop who has filed an appeal with Rome. In the latter case, the case is again considered by a council of «the bishops closest to that region» in the presence, if the pope so wishes, of representatives of the See of Rome.

This is the only Council in the history of the undivided Church that sanctioned the relationship between the pope and the episcopate of the local Churches. Its significance goes far beyond the judicial procedure for reviewing the case of a bishop deprived of his cathedra. He shows the correct model of the unity of the Church: the inextricable relationship between primacy and synodality. The Sardic canons fully comply with the similar norms of the 34th Apostolic Canon and correspond to the understanding of ecclesiastical primacy that underlies the modern ecclesiology of communion adopted in the Orthodox-Catholic theological dialogue.

**Keywords:** The Council of Sardica, appeal, canons, Roman primacy, episcopate, synodality.

После I Вселенского Собора в Никее целый ряд его сторонников из числа восточного епископата был низложен арианами, но оправдан и восстановлен в Риме. Противники Никее на Востоке осудили действия Римского папы. Известно, что отцы Антиохийского Собора (предполагается, что он заседал ежегодно с 339 по 343 г. [5, с. 64]) обратились к папе Юлию I (337–352) с осуждением его «вмешательства» в жизнь Восточной Церкви [14, с. 179, 183; 13, с. 77–78.]. В ответ папа указал на то, что инициатива римского суда исходила от восточных, что сторонники ариан на суд не приехали, а св. Афанасий Александрийский и Маркелл Анкирский были осуждены на Востоке несправедливо. Главное же — то, что обо всех церковных делах надлежало информировать Рим и что он, епископ Рима, имеет право проводить такой суд [7, с. 314, 329].

Православные историки (Василий Васильевич Болотов, Антон Владимирович Карташев, о. Александр Шмеман), признавая моральную высоту папского послания, тем не менее, видели в нем присутствие некоего «эмбриона папизма» [5, с. 62]. Поэтому православные, осуждая проарианскую направленность Антиохийского Собора, соглашались с антипапской позицией его отцов [3, с. 317–318].

В данном докладе я использую результаты собственного исследования, проведенного мною в одном из разделов монографии, изданной Lambert Academic Publishing в 2021 г. [1, с. 58–70].

Осенью 343 г. [16, с. 54–55] в г. Сардика или Сердика (современная София) императоры Запада Констант I (337–350) и Востока Констанций II (337–361) созывают Собор, утвердивший, по существу, защиту Афанасия и ряда других восточных епископов и клириков папой Юлием [25, с. 754–756; 20, с. 214–215]. Собор был создан по инициативе папы. Председателем был Осий Кордубский, папу представляли два легата (пресвитеры Архидамий и Филоксен) [21, с. 65–66; 29, с. 31; 25, с. 748–749; 16, с. 56]. На Соборе был св. Афанасий, его противники уехали, собрав параллельный «собор» в Филиппополе (современный Пловдив в Болгарии) [17, с. 428; 20, с. 216–217]. Собор в Сардике — единственный Собор, где представители Востока и Запада приняли каноны, разрешавшие обращаться с апелляцией к Римскому папе. Собор был задуман как Вселенский [13, с. 82–83; 17, с. 429]. На нем необходимо было предусмотреть возможность

правовой защиты для осужденных [6, с. 49], настоятельность чего показало дело св. Афанасия, незаконно осужденного на Востоке. Кроме того, необходимо было положить конец вмешательству императорской власти в церковные дела и смещениям ею епископов [см. 19, с. 172]. Инициатором появления апелляционных канонов выступил Осий [10, прим. 1 на с. 117–118; 30, с. 47].

Принято считать, что они направлены против 14 и 15 правил Антиохийского Собора. (На расхождения между соответствующими Антиохийскими и Сардикийскими канонами указывает Феодор Вальсамон [11, с. 295, 298]). Эти каноны усваивают повторное рассмотрение епископских дел в случае разногласий — компетенции приглашенных епископов соседних областей той же митрополии (канон 14) [9, с. 73–74], а в случае единодушного решения — предписывают ограничиваться местным судом (канон 15) [9, с. 74]).

Каноны 3-й, 4-й и 5-й Сардикийского Собора, касающиеся права апелляции епископов к Риму, гласят:

Канон 3: «Подобает же и сие предусмотрети: аще в коей области, кто-либо из епископов имеет дело с братом своим и соепископом: ни который из них да не призывает в посредники епископов из иныя области. Аще же кто из епископов, в некоем деле, окажется осуждаемым, но возмнит себе не неправое имети дело, а праведное, да и паки возобновится суд: то, аще угодно вам, любовью почтим память Петра апостола, и да напишется от сих судивших к (Юлию) епископу Римскому, да возобновится, аще потребно, суд чрез ближайших к той области епископов, и да назначит он рассмотрителей дела. Аще же обвиняемый не возможет представить дела своего требующим вторичного суждения: то единожды присужденное да не нарушается, но, что сделано, то да будет твердо».

Канон 4: «Аще который епископ, судом епископов, в соседстве находящихся, извержен будет от сана, и речет, что он паки возлагает на себя долг оправдания: то не прежде поставляти другаго на его место, разве когда епископ Римский, дознав дело, произнесет свое определение по оному».

Канон 5: «Аще будет на которого епископа донос, и епископы окрестные собравшись низложат его с его степени, а он, перенося дело, прибегнет к блаженнейшему епископу Римския Церкви, сей же восхощет вняти ему, и признает праведным возобновити изследование дела о нем: ... да благоволит писати к сопредельным той области епископам, дабы они тщательно и с подробностью вникнули во все обстоятельства, и, по убеждению в истине, произнесли суд о деле.

Аще же кто востребует, чтобы дело его паки выслушано было, и, по прошению его, заблагоразсуждено будет Римским епископом от себе послати пресвитеров: да будет во власти сего епископа, поколику за лучшее и должное признает и определит, для суждения вместе с епископами, послати заступающих место пославшего. Или же аще достаточным признает бывшее рассмотрение и решение дела о сем епископе: да учинит, что заблагоразумнейшему его рассуждению за благо возмнится.

Отвещали епископы: изреченное приемлем» [цит. по: 6, с. 56–58].

Что касается пресвитеров и диаконов, то для них Собор своим 14-м канонном установил право апелляции к митрополиту (примасу) или к соседнему епископу [10, с. 136].

В толковании этих канонных у Карла Йозефа Гефеле — Анри Леклерка делается определенный акцент на самостоятельности решений папы [25, с. 767–773]. Со своей стороны, современные исследователи — Лесли В. Барнард [16, с. 112–113, 116–118], Герман Йозеф Зибен [31, с. 501–534], крупнейший специалист по истории Соборов, и Клаус М. Жирарде [23, с. 109–122; 24] — пришли, независимо друг от друга, к следующим выводам:

«В случае, если какой-нибудь епископ, единогласно осужденный областным Собором, подаст, с согласия этого Собора или же епископов соседней области, апелляцию в Рим, епископ Римский имеет право рассмотреть приговор областного Собора и либо утвердить его, либо отправить дело на пересмотр, предоставив его на суд епископам области, находящейся по соседству с той, где был вынесен первоначальный приговор. При этом он может по своему усмотрению включить в состав нового суда римских пресвитеров, которые будут выступать в качестве судей» [6, с. 49].

Как видим, согласно сардикийским канонам, папа — это не та инстанция, которой Соборы подчинены иерархически; папа — это инстанция кассационная. И, между прочим, значение этих канонных для православно-католического диалога трудно переоценить. Ибо в них, как отмечает о. Эрве Легран,

«реальная власть признавалась за папой, пребывавшем в общении со всей Церковью. Не могут ли сегодня сардикийские правила вновь быть мостом между православными и католиками? В таком случае и первенство папы, и автокефалия перестали бы восприниматься как две взаимоисключающие реальности» [6, с. 49–50].

Не будем при этом забывать, что Сардикийский Собор, задуманный в качестве Вселенского, как таковой не состоялся. Восточные арианствующие епископы организовали свой «собор» в Филиппополе, где низложили и папу Юлия, и Осия, и Афанасия и анафематствовали, по свидетельству Сократа Схоластика, понятие «единосущный», утвердив определение «неподобный» [5, с. 69; 13, с. 83]. Примечательно, что в списке анафематствованных этим «собором» православных отцов папе Юлию досталось, как иронически замечает Шарль Пьетри, почетное, или «хорошее место» как «князю зла» («*Jules figure en bonne place, comme princeps malorum*») [27, с. 110]. Епископат Востока и Запада после этого разделенного Собора общения не имел [5, с. 73; 14, с. 189–190]. И, хотя западный император Константин почти силой добился от восточного Констанция принятия Сардикийских постановлений, данный Собор не был зачислен церковью в актив Вселенских Соборов. Тем не менее, его каноны были признаны и приняты Церковью.

Сардикийские каноны на Западе были включены в следующие сборники: *Quesnelliana* (ок. 500 г.), где они отнесены к Никейскому Собору, и *Dionisiana* (523 г.), где атрибутируются правильно [31, с. 509; 6, с. 51; 4, с. 198].

Западный епископат, безусловно, знает эти каноны. Но и не только западный. На Римском Соборе 531 г., к примеру, епископ Феодосий Эхинунтский из Фессалии заявляет, как о вещи всем известной (*constant*), что «Престол Апостольский по праву усваивает себе первенство (*principatum*) в целом мире и к нему одному необходимо отовсюду подавать апелляции по церковным вопросам» [3, с. 288]. Епископ Феодосий был греком, но Фессалоники тогда входили в непосредственную юрисдикцию папы.

В период средних веков на Западе было сильно влияние Лжеисидоровых Декреталий, включаемых в сборники канонов [6, с. 53]. И под их влиянием Запад надолго утверждается во мнении, что Сардикийский Собор признал за папой право апелляционного суда. На практике это означало то, что провинциальные Соборы утратили право низложения епископов, даже в первой инстанции, и это право было передано папе, что мы наблюдаем уже в IX в. [25, с. 776–777; 31, с. 512; 6, с. 51].

Перелом в понимании сардикийских канонов начинается лишь с Эпохи Возрождения.

Их толкование Николаем Кузанским в трактате «*De Concordantia Catholica*» (1434 г.) уже предвосхищает взгляд современных исследователей [6, с. 53].

После того, как подложные Декреталии были разоблачены реформаторами, среди католиков утверждаются два понимания сардикийских канонов [25, с. 771]. Первое, вполне в духе Лжеисидоровых Декреталий продолжают отстаивать куриалы (ультрамонтане) во главе с кардиналом Робертом Беллармином. Они утверждают, что папа всегда обладал правом апелляции *jure divino* [16, с. 114]. Позже этого взгляда придерживаются Ноэль Александр и Пьетро Баллерини [25, с. 768; 6, с. 54], а в XX в. — Р. Наз [6, прим. 19, с. 60] и Перикл-Пьер Жоанну [22, с. 24–25].

Противоположную, «галликанскую», точку зрения отстаивает при поддержке кардинала Ришелье Пьер де Марка (1594–1662), будущий архиепископ Тулузский и Парижский; он утверждает, что речь здесь идет о праве кассации, и до Сардикийского Собора (не Вселенского, по его убеждению) папа и этим правом не обладал [26, с. 71–72, 80]. Его взгляд разделяют ван Эспен, Паскье Кенель, а позже — Феброний [25, с. 771; 6, с. 54]. В целом, эту позицию можно свести к следующему: кассационное право дано папе Сардикийским Собором, это право новое, и прерогативы, обрисованные в 3-м каноне, относятся персонально к Юлию [25, с. 771; 16, с. 114].

По оценке монс. Пьера Баттифоля, Сардикийский Собор не предоставляет епископу Рима новую власть, а даже лишает его права суда во 2-й инстанции. Саму процедуру апелляции, установленную Собором, он оценивает, как очень мудрую (*fort sage*). Она была компромиссом, заключает он, который, похоже, не приняли ни Рим, ни Восток [18, с. 447–448].

Аналогично оценивает результаты Сардикийского Собора монс. Луи Дюшен. По его характеристике, они находились в некоем спящем состоянии (*ils y dormirent*), или были «мертвой буквой» до времени папы Зосима. Незаметно, чтобы папы руководствовались этими канонами: они продолжали решать поступающие к ним дела самостоятельно (*le pape continua de juger lui-même l'appel*), не исполняя предписанную Собором процедуру [20, с. 226].

По мнению о. Клауса Шатца, в этих канонах Рим не является собственно апелляционной инстанцией, поскольку Римский епископ не открывает вновь дела. Он является лишь инстанцией ревизионной, которая направляет дело на апелляционный пересмотр иным Собором. Как и другие, К. Шатц обращает внимание на то, что на практике решения Собора не стали признанными даже на Западе, не говоря уже про Восток [30, с. 47].

На Востоке сардикийские каноны практически не применялись, хотя и были включены в канонические сборники: это «*Synagoge canonum*» патриарха Константинопольского Иоанна Схоластика (515–578) [16, с. 107] и правила Трулльского Собора [6, с. 52].

Позднее, на Константинопольском Соборе 861 г., осудившем патриарха Игнатия, патриарх Фотий признает, «что сардикийские каноны дают Римскому епископу право кассации в делах, уже решенных в Константинополе». Собор этот был отвергнут папой в 863 г. Между тем на нем между легатами папы Николая I и представителем Фотия епископом Феодором Лаодикийским состоялся следующий примечательный диалог:

Легаты: «Поверьте нам, братья: лишь потому, что отцы Сардикийского Собора решили, чтобы епископ Римский обладал правом вновь открывать дело всякого епископа, мы — опираясь на этот авторитет — желаем вновь изучить это дело».

Феодор Лаодикийский: «Наша Церковь радуется этому: ей нечего возразить на это, и она не находит себя никоим образом оскорбленной по этому поводу» [Цит. по: 6, с. 52].

Интересно преломление этих канонических в сознании православных после великого разделения Церквей. Уже в XII в. византийцы считают, что, по сардикийским канонам, к папе могут апеллировать только западные епископы; восточные — только к патриарху Константинопольскому [11, с. 293, 296, 297–298, 300–301, 302]. «Таким образом, — отмечает о. Э. Легран, — поздние канонисты придают патриарху такие же права, как и епископу Римскому» [6, с. 52]. Отсюда же, очевидно, у православных идет традиция признавать Сардикийские каноны изначально обязательными лишь для западных епископов, что, как очевидно, не соответствует действительности. Так именно истолковывает эти правила авторитетный православный канонист еп. Никодим (Милаш). Он относит их к так называемым «личным канонам» («*προσωπικοί κανόνες*»): по его мнению, это право было дано лично Юлию Римскому (возможность подобного толкования показывает и Л. В. Барнард [16, с. 112]), и предназначалось лишь для Римского Патриархата. Право апелляции к Риму якобы призвано было защищать западных православных епископов «от арианского самоволия» [10, с. 121], хотя в подобной защите тогда нуждались в значительно большей степени не западные, а восточные епископы. Даже В. В. Болотов не разделяет этих крайностей. Соглашаясь с тем, что эта привилегия дана Юлию лично и в виду данного момента, он признает, что, поскольку честь эта относилась к «памяти св. апостола Петра», она могла перейти и к преемникам Юлия [3, с. 287].



В современной Русской Православной Церкви эти каноны также признаются обязательными лишь для «Западного Патриархата», как утверждает д-р церк. права протоиерей Владислав Цыпин:

«Сардикийский Собор был поместным Собором западных епископов. В область Римского патриарха в ту эпоху входил Иллирийский диоцез, где и расположен город Сардика (ныне София). Согласно православному каноническому правосознанию, действие этого правила распространяется лишь на области, входящие в состав Западного Патриархата, подчиненные папе, о чем совершенно ясно пишет Зонара в толковании на 4-е и 5-е правила Сардикийского Собора. Применение же этих канонов в других Патриархатах возможно лишь по аналогии, а не по букве» [15, с. 273].

Обобщая вышеизложенное, делаем выводы, что после Никейского Собора Церковь впервые дает канонические определения прерогативам папского первенства. (6-й канон I Вселенского Собора к таким определениям явно не относится [см. 1, с. 40–43]). По оценке *Enciclopedia Britannica*, 3, 4 и 5 Сардикийские каноны — это первое легальное признание прерогатив епископа Рима на юрисдикцию над другими престолами и базис для дальнейшего развития его примата как папы [28, прим. 103, с. 197]. Причем Сардикийские каноны являются единственными в истории I тысячелетия, содержащими формулу взаимоотношения папства и Соборов, на что справедливо указывает Х.-Й. Зибен [31, с. 501].

Ситуация в это время благоприятствует такому каноническому творчеству. Римская Церковь становится защитницей и православия, и гонимых за него восточных иерархов, начиная с Александрийского архиепископа.

На Востоке отвергают правомочность папского вмешательства. Однако из этого противостояния Рим выходит победителем. Церковь на Сардикийском Соборе признает законность папского арбитража в делах местных Церквей, епископы которых пожелают обратиться за апелляцией в Рим.

Католическая оценка рассматриваемых канонов, выраженная Цезарем Баронием, сводится к следующему:

«Право апелляции к Римскому престолу на Сардикийском соборе было не установлено, а подтверждено (*jus appellatum ad Sedem Romanam a Synodo Sardicensi non institutum, sed confirmatum*)» [17, с. 457].

По оценке же Перикла-Пьера Жоанну, санкционированное в Сардике право апелляции к трибуналу Римского епископа и есть тот самый неписанный канон, засвидетельствованный (*attesté*) древней традицией [22, с. 24], на который, в частности, ссылался папа Юлий в своем письме к восточным епископам.

В этом случае Римский епископ получает право либо подтвердить решение суда, либо отправить его на пересмотр Собору епископов, соседствующих с епархией подавшего апелляцию. Согласно Сардикийским канонам, папа не отменяет единолично решение епископского суда других местных Церквей. Сардикийские каноны признают папское первенство, основанное на авторитете апо-

стола Петра. Но при этом они подчеркивают необходимость единства и согласия папы с епископатам. Это как раз и выражается в том, что папа не производит пересмотр дела единолично, по собственному произволу. И в то же время, в случае подачи апелляции, именно *от папы* зависит, будет ли решение местного епископского Собора подтверждено или отправлено на пересмотр.

Здесь мы видим прекрасный образец того, что древняя Церковь понимала первенство Римского епископа в ракурсе непреходящей важности 34-го апостольского правила:

«Епископам всякого народа подобает знать первого в них, и признавать его как главу, и ничего, превышающего их власть не творить без его рассуждения; творить же каждому только то, что касается его епархии, и мест, к ней принадлежащих. Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех. Ибо так будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец и Сын и Святой Дух» [12, с. 98].

Принципиально важным является то, что эти каноны согласуются с современным научным подходом в учении о Церкви. Согласно экклезиологии общения, принимаемой сегодня и католиками, и православными, бытие Церкви коренится в Евхаристии. В ней Церковь как община призванных становится Телом Христовым. Возглавляет Евхаристию один предстоятель (епископ) в неразрывном единстве с другими членами Церкви. Единство между Поместными Церквами осуществляется по образу единства Лиц Святой Троицы в той же Евхаристии. В Святой Троице мы видим как первенство ипостаси Отца, так и равенство и единство между Собой всех ипостасей. Таким образом, первенство, как и соборность, заложены, если можно так выразиться, в саму сущность Церкви [2, 244–248]. И те каноны древней Церкви, которые касаются взаимоотношений первенствующего и прочих епископов, отражают это вполне, как на поместном (4 и 6 правила I Вселенского Собора [8, с. 181, 194–195], 9, 11, 16, 19 и 20 правила Антиохийского Собора [9, с. 69, 71, 75, 76–77]), так и на вселенском уровне (это рассматриваемые в докладе каноны).

В целом, Сардикийские каноны демонстрируют даже не компромисс, а взаимодополняемость «западной» (условно назовем ее католической) и «восточной» (условно назовем ее православной) точек зрения на Церковь, на ее первенство и на соборность. По выражению современного православного богослова, профессора Лоуренса Кливерка (США),

«Сардика признала необходимость первенства в (праве) апелляции во вселенском евхаристическом (общинном, *common*) единстве, и ее язык являет собою чудесный синтез того, что хотят выразить и Восток, и Запад: «если хотите» (Восток сосредоточен на соборном и добровольном решении епископов) «почтим память Петра апостола» (Запад делает акцент на Петровом происхождении Римской Церкви, а не на ее политическом значении)» [19, с. 172].

Сардикийские каноны, хотя и не сразу, но все же принятые церковной полнотой, являются общим достоянием и католиков, и православных. И они указы-

вают нам поистине «царский путь» для выработки соотношения между приматом Римской кафедры и Поместными Церквями и Соборами.

Наконец, последнее замечание. Мы можем увидеть, что Церковь ни на каких Соборах и никакими канонами не устанавливала первенство Рима (оно лишь констатировалось, как в 6-м правиле I Вселенского Собора). Происхождение этого первенства можно, как мне думается, обозначить традиционной католической формулировкой — это божественное установление. (Нельзя говорить о «случайности» того, что апостол Петр принял мученический венец в Риме. Епископ этого города, таким образом, совершает Евхаристию «на мощах» верховного апостола).

Конкретные же прерогативы папского первенства могут, и, видимо, должны определяться соборным голосом Церкви. При этом папский примат всегда должен оставаться в силе. Но его существование не означает, что Римский епископ должен единолично осуществлять руководящие функции в отрыве от предстоятелей местных Церквей. *Единство и согласие* папы и епископата — необходимая, существенная составляющая любого канона, санкционирующего какие-либо определенные прерогативы Римского епископа, связанные с его приматом и Петровым служением.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Андреев А. В. Первенство Римского епископа в IV–V вв. с точки зрения еkkлезиологии общения, LAP Lambert Academic Publishing RU, 2021. — 204 с.
2. Андреев О. В. «Підхід до проблеми церковної першості з позицій еkkлезиології сопричастя» // Гілея. Науковий вісник, Випуск 128 (1), Київ, 2018. — С. 243–250.
3. Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви, III, Москва, 1994 (Репринт: Санкт-Петербург, 1907). — 340 с.
4. Дурэ Николае В. «Первенство Петра». Роль епископа Рима согласно каноническому праву Вселенских Соборов первого тысячелетия. Канонико-еkkлезиологическая оценка // Петрово служение. Диалог католиков и православных, В. Каспер (ред.), Москва: Библиейско-Богословский институт, Серия «Диалог», 2006. — С. 182–211.
5. Карташев А. В. Вселенские Соборы, Москва, 1994. — 541 с.
6. Легран Э. Некоторые замечания по поводу Сардийского Собора и восприятия его определений: Рим — апелляция или кассационная инстанция? // Первенство Римского епископа в общении Церквей, Москва, 1998. — С. 47–60.
7. Послание Юлия (в Защитительном слове против ариан св. Афанасия, 32) (Афанасий Великий, Творения, т. I), Москва, 1994 (Репринт изд. Троице-Сергиевой лавры, 1902). — С. 312–330.
8. Правила святого первого Вселенского Никейского Собора // Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского, т. I. — М., 1994 (Репринт издания: СПб, 1912). — С. 173–236.

9. Правила святого поместного Собора Антиохийского (Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского, т. 2). — М.: 1994 (Репринт издания: СПб, 1912). — С. 50–80.
10. Правила святого поместного Собора Сардикийского (Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского, т. 2). — М. 1994. (Репринт изд. СПб, 1912). — С. 117–141.
11. Правила Святого Поместного Собора Сардикийского (Правила Святых Поместных Соборов с толкованиями), Паломник, «Сибирская благовонница», 2000. (Репринт издания: — М., 1880). — С. 282–358.
12. Правила святых Апостолов (Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского, т. I). — М.: 1994. (Репринт издания: Санкт-Петербург, 1911). — С. 45–172.
13. Сократ Схоластик. Церковная история. — М.: РОССПЭН, 1996. — 368 с.
14. Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. — СПб, 1851.
15. Цыпин В. Церковное право. — Клин, 2004. — 703 с.
16. Barnard L. W. The Council of Serdica, 343 A. D. — Sofia, 1983. — 198 p.
17. Baronius C. *Annales Ecclesiastici*, v. 4, Parisiis-Bruzellis, 1865. — 646 p.
18. Battifol P. *La paix Constantinienne et le Catholicisme*. — Paris: Librairie V. Lecoffre, 1914. — 542 p.
19. Cleenewerck L. A. *His Broken Body. Understanding and Healing the Schism between the Roman Catholic and eastern Orthodox Churches (An Orthodox Perspective)*. — Washington, Euclid University Consortium Press, 2007. — 445 p.
20. Duchesne L. *Histoire ancienne de l'Église*, v. 2, Paris, 1910. — 671 p.
21. *Epistola Consilii Sardicensis ad omnes episcopos*: Mansi, 3. — Pp. 57–70.
22. Joannou P.-P., *Pape, Concile et Patriarches dans la tradition canonique de l'Église orientale jusqu'au IX s.*, Roma, 1962. — 67 p.
23. Girardet K. M., «Appellatio. Ein Kapitel kirchlicher Rechtsgeschichte in den Kanones des vierten Jahrhunderts» // *Historia* 23, 1974. Pp. 98–127.
24. Girardet K. M., *Kaisergericht und Bischofsgericht*, Bonn, 1975. — 183 s.
25. Hefele Ch. J., Leclerque H., *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, tome I, 2 partie, Paris, 1907. — 1239 p.
26. De Marca P., *De Concordia sacerdotii et imperii*, Neapolis, 1771.
27. Pietri C., «La question d'Athanase vue de Rome (338–360)» // *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie, Actes du colloque de Chantilly (23–25 septembre 1973)*, *Théologie historique* 27, Beauchesne, Paris, 1974. — Pp. 93–126.
28. Ray S. K., *Upon this Rock. St. Peter and the Primacy of Rome in Scripture and the Early Church*, Ignatius Press, San Francisco, 1999. — 331 p.
29. *Regesta pontificum romanorum: ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, edidit Philippus Jaffeé, t. I, Lipsiae, 1885. — 919 p.
30. Schatz K., *Prymat papieski od początków do współczesności*, Kraków, 2004.
31. Sieben H. J. *Sanctissimi Petri apostoli memoriam honoremus, Die Sardicensischen Appellationskanones im Wandel der Geschichte* // *Theologie und Philosophie* 58, 1983. — S. 501–534.

*Архимандрит Иосиф (Еременко),*  
кандидат богословия,  
ректор Томской духовной семинарии  
Русской Православной Церкви Московского Патриархата

**ПРЕПОДОБНЫЙ ИОСИФ ВОЛОЦКИЙ  
О ДУХОВНОЙ СУЩНОСТИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ  
В РОССИИ ЭПОХИ РАННЕГО МОДЕРНА**

Духовное служение и литературная деятельность преподобного Иосифа Волоцкого оказали исключительное по своей значимости влияние на становление Российского государства как суверенной державы, которая по своему масштабу, характеру административной организации и ее правовому обеспечению, по уровню национального самосознания и государственной имперской идеологии, полностью соответствовала типу государства эпохи раннего модерна и вошла в число ведущих мировых держав. В творчестве преподобного Иосифа Волоцкого раскрываются духовные основы русской государственности, которые впоследствии были отражены в идеологии Стоглавого собора, в политическом мировоззрении русских царей, в иконографии Московского Кремля.

**Ключевые слова:** преподобный Иосиф Волоцкий, Российское государство, право, нравственность, идеология, Церковь.

*Archimandrite Joseph (Yeremenko)*  
*ST. JOSEPH VOLOTSKY ON THE SPIRITUAL ESSENCE OF STATE POWER  
IN RUSSIA THE EARLY MODERN ERA*

The spiritual ministry and literary activity of St. Iosif Volotsky had an exceptionally significant influence on the formation of the Russian state as a sovereign power, which, in terms of its scale, the nature of the administrative organization and its legal support, in terms of the level of national self-consciousness and state imperial ideology, fully corresponded to the type of state of the New Age and became one of the world's leading powers. The works of St. Iosif Volotsky reveal the spiritual foundations of Russian statehood, which were later reflected in the ideology of the Stoglav, in the political worldview of Russian tsars, and in the iconography of the Moscow Kremlin.

**Keywords:** St. Iosif Volotsky, Russian state, law, morality, ideology, Church.

Нам трудно переоценить значение личности преподобного Иосифа Волоцкого (1439–1515) в духовной, политической и культурной истории России. Его деятельность связана с переломным моментом в этой истории, когда закладывались основы Российского государства, осуществлялся переход от средневековой феодальной организации социума к государству нового типа — суверенной державе эпохи Нового времени. Время жизни преподобного Иосифа Волоцкого пришлось на ключевое, переломное время в истории России. Важнейшими признаками той эпохи стали: прежде всего процесс централизация Русского государства, главным звено которого стало присоединение к Московскому великому княжеству Новгородской республики; и как непосредственное следствие этого процесса, как следствие усиления России, — освобождение ее от татаро-монгольского ига, ставшее очевидным последствием события 1480 г., вошедшего в историю как стояние на Угре.

Вектор развития Российского государства в XV веке мог быть иным — слишком серьезными были исторические вызовы того времени: предстояло избавиться от политической зависимости от дряхлеющей Орды; обезопасить южные и восточные границы государства от агрессии государств, формирующихся из ее осколков; преодолеть сепаратизм Новгорода и Пскова, пресекая их любые попытки примкнуть к агрессивному Западу; нужно было и установить прочные равноправные отношения с новыми централизованными державами Европы. Как нам представляется, всё это удалось лишь благодаря усилию таких личностей как государи Иван III и Василий III, преподобный Нил Сорский, старец Филофей, и не в последнюю очередь — преподобный Иосиф Волоцкий. Именно преподобному Иосифу Волоцкому принадлежит основная заслуга в определении духовных контуров нарождающегося Российского государства, в выработке обновленных форм симфонии государства и Церкви, в борьбе за чистоту Православия, в пресечении ересей и культурных соблазнов, которых не смогла избежать в это переломное время Западная Европа. Эта деятельность подтверждает мысль о том, что «зрелое, разумное государство должно сознавать себя как одухотворенную общность субъектов права, сознавать себя как выражение некоторой высшей нравственной идеи» [7, с. 20–21].

Влияние преподобного Иосифа Волоцкого по всем этим направлениям не было бы столь значительным, даже с учетом безусловной личной святости и несомненных заслуг в развитии монастырского общежития, если бы не его исключительный литературный дар, реализованный в многообразном творческом наследии. Основная публикация рукописных текстов преподобного Иосифа Волоцкого происходила в XVIII в., и эти тексты становились объектами научных исследований последующего времени. В XVIII–XIX вв. сборник «Просветитель, или обличение ереси жидовствующих» [5] преимущественно воспринимался нераздельно с практической деятельностью преподобного Иосифа Волоцкого.

Среди авторов этого периода, внесших вклад в изучение, систематизацию и популяризацию нравственно-правовых идей преподобного Иосифа Волоцкого, назовем таких ученых и духовных лиц как митрополит Евгений (Болхо-

витинов), А. Н. Муравьев, П. С. Казанский, протоиерей Александр Сервицкий, архиепископ Филарет (Гумилевский), митрополита Макарий (Булгаков), Е. Е. Голубинский, и др. [2, с. 47–51]. Важным этапом в исследовании литературного наследия преподобного Иосифа Волоцкого стала магистерская диссертация 1868 г И. П. Хрущова «Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преподобного игумена Волоцкого», изданная в Петербурге [11]. Эта работа вызвала в целом положительные отзывы и даже серьезный, глубокий анализ со стороны выдающихся русских ученых-медиевистов, поэтому она в контексте нашего исследования заслуживает, как нам представляется, особого внимания. После 1917 года сложилась противоречивая ситуация: с одной стороны, официальная атеистская идеология не способствовала росту интереса к наследию средневекового святого, с другой, научные возможности медиевистики обеспечивали ценность тех немногих работ, которые были написаны в советское время историками-медиевистами и литературоведами-медиевистами (А. А. Зимин, Я. С. Лурье). В постсоветское время на фоне активного воцерковления российского общества интерес медиевистов к литературному наследию преподобного Иосифа Волоцкого резко возрастает. За последние три десятилетия подготовлено не менее ста научных работ — монографий и статей — непосредственно посвященных литературному наследию преподобного.

В центре внимания волоколамского игумена всегда стояли вопросы отношения Церкви и государства, что было особенно актуально в эпоху централизации и модернизации последнего. Модернизация государства требовала обновления форм отношения института власти монарха и Церкви как важнейшего духовно-культурного института российского общества. Решению этих задач игумен Иосиф способствовал как в силу своей непосредственной включенности в политические процессы в качестве советника Великого князя Ивана III, а затем и Василия III [4, с. 131–132], так и в качестве ведущего политического мыслителя и политического писателя своего времени.

Рубеж XV–XVI вв., вообще, был отмечен интенсивной политической мыслью от Вассиана Ростовского до знаменитого старца Филофея [9, с. 173–204]. Все чаще в сознании современников возникали образы суверенного государства имперского типа, а главы государства — как царя. Иван III уже имел официальный титул «государь всея Руси», а во внешней дипломатической переписке зачастую именовался царем. Можно согласиться с мнением о том, что

«наибольший вклад в формирование раннемодерной русской концепции верховной власти как неотъемлемого и одного из важнейших элементов неписаной русской «конституции» внес преподобный Иосиф Волоцкий» [8, с. 313].

В своих духовных поучениях преподобный Иосиф Волоцкий отстаивал идею богоустановленности власти Государя, идею долга Государя заботиться о своем народе, следуя нравственным принципам христианства; идею пределов государственной власти, ограниченной компетенциями Церкви. Следуя учению Блаженного Августина, игумен Иосиф предлагал четко отличать истинного, хри-



столубивого и богобоязненного государя от тирана. Дореволюционный исследователь В. Вальденберг следующим образом передает эту мысль преподобного:

«Царь, являясь наместником Божиим на земле, принимает на себя заботу о стаде Христове. Он имеет большие обязанности и широкие полномочия в области церкви. Со своей стороны, он должен подчиняться церковным правилам и нравственному закону. Если он исполняет свои обязанности и действует в границах нравственных требований, он есть истинный, праведный царь, которому народ должен вполне покоряться, и который несет ответственность только перед Богом. В противном случае это — неправедный царь, слуга дьявола, мучитель, которому народ не обязан повиноваться» [1, с. 219].

Во многом именно литературное творчество преподобного Иосифа Волоцкого определило характер суверенной русской философии права [3, с. 159–177], напрямую повлияв, в том числе, на Ивана Грозного — одного из монархов, заложивших основы и сформировавших образ нашей государственности [11, с. 202]. Исключительно велико влияние сочинений преподобного Иосифа Волоцкого, в особенности его главного труда — «Просветитель, или обличение ереси жидовствующих» — на идеологию Стоглавого Собора, в которой можно видеть одно из ранних и вместе с тем наиболее последовательных выражений русского политического и нравственно-правового сознания.

Под непосредственным влиянием «Просветителя» формировался идеологический дискурс, воплощенный в иконографии Московского Кремля, отображавшей представления преподобного Иосифа Волоцкого о назначении государства, царя, Церкви:

«Исторический подход к выбору сюжетов фресок и даже сам принцип исторического богословского рассуждения, связывающего воедино примеры Ветхого и Нового Заветов, обнаруживают сходство с богословием преподобного Иосифа Волоцкого. Преподобный Иосиф — один из создателей учения о Святой Руси как преемнице и хранительнице Вселенского благочестия» [6, с. 29].

Центральной темой росписей, прямо и иносказательно, является важнейшая идея, заключенная в литературном наследии преподобного Иосифа Волоцкого, а именно: идея о том, что благочестие, верность православию и служение Церкви является «условием мудрости царя и благоденствия царства» [6, с. 29].

Такая оценка побуждает к тому, чтобы актуализировать опыт средневековых авторов по использованию наследия волоколамского подвижника для разработки иконографической программы строений, призванных выполнять представительскую функцию державы, а также для росписи храмов в тех случаях, когда нужно особенно подчеркнуть системообразующую роль Церкви в деле государственного строительства (например, там, где речь идет о строительстве храмов в воинских частях, учебных заведениях, храмах при органах местного самоуправления, не входящих в систему государственной власти и т. п.).



Богословское наследие преподобного Иосифа Волоцкого многообразно и, хотя «писательская деятельность Иосифа никогда не была отвлеченной, но всегда самым непосредственным образом относилась к жизни, к ее насущным потребностям» [12, с. 19], она, конечно, не сводится только к политическому контексту. Оно актуализирует всеобщее духовное наследие Православной Церкви. Но при этом оно и подчинено общим закономерностям развития средневековой русской литературы и отвечает на вызовы своего времени.

Литературные труды преподобного Иосифа Волоцкого органично входят в круг литературы русского «предвозрождения» (используя выражение Д. С. Лихачева). Они закрепляют достижение ею в XV в. высокого уровня и со стороны духовно-нравственного содержания, и со стороны стилистики. Одновременно они становятся образцом для важнейших произведений русской духовно-нравственной и политической литературы XVI в. Этим определяется место творческого наследия преподобного Иосифа Волоцкого в культуре XV–XVI вв., а также и его значение для духовного укрепления современной России, для поиска отвечающих духу времени и традициям России форм симфонии Церкви и государства.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах царской власти. Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII в. — Пг., 1916.
2. Винокуров Д. А. Иосиф Волоцкий в церковно-исторической науке XIX — начала XXI века: основные историографические тенденции // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — 2011. — № 6–3 (12). — С. 47–51.
3. Зимин А. А. О политической доктрине Иосифа Волоцкого // Труды Отдела древнерусской литературы. — М.; Л., 1953. — Т. IX. — С. 159–177.
4. Зимин А. А. Переписка старцев Иосифо-Волоколамского монастыря с Василием III // Лингвистическое источниковедение. — М., 1963. — С. 131–139.
5. Иосиф Волоцкий. Просветитель. Автор послесловия О. А. Платонов. — Изд. 2-е. — М.: Институт русской цивилизации; Родная страна, 2016. — 427 с.
6. Квливидзе Н. В. Отражение богословия Иосифа Волоцкого в монументальных программах времени митрополита Макария // Вестник церковного искусства и археологии. — 2019. — № 1 (1). — С. 28–47.
7. Масленников Д. В., Ревнова М. Б. Отношение религии и государства в философии права Г. В. Ф. Гегеля // Юридическая мысль. — 2018. — № 1 (105). — С. 20–25.
8. Пенской А. В. Образ государя в «Просветителе» Иосифа Волоцкого и «Правде воли монаршей» Феофана Прокоповича: эволюция *kaiseridee* в ранне-модерной России // В сборнике: Евангелие в контексте современной культуры. Сборник научных статей X международной научно-практической конферен-

ции. Под редакцией Т. И. Липич, С. М. Дергалева, С. Н. Борисова. — Белгород, 2022. — С. 311–319.

9. Перевезенцев С. В. «Богом утвержденный Государю...»: образ Государя в сочинениях конца XV–XVII веков // Тетради по консерватизму. — 2019. — № 2. — С. 173–204.

10. Петрик Н. Н. Симфония Церкви и государства в политико-правовых взглядах Иосифа Волоцкого // Философия права. — 2015. — № 4 (71). — С. 35–38.

11. Хрущов И. П. Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преподобного игумена Волоцкого. — СПб: тип. Имп. Акад. наук, 1868. — 267 с.

12. Щербаков А. В. Наследие Иосифа Волоцкого в контексте русской культуры конца XV — начала XVI столетий. Автореф. дисс... канд. культ. наук. — СПб, 2011.

*Буцкина Марта Владимировна,*  
магистр философии,  
менеджер Национального исследовательского университета  
«Высшая школа экономики»,  
MartaButsukina@yandex.ru

**ВЕРА «СИЛОЙ АБСУРДА»:  
ПАРАДОКСАЛЬНОСТЬ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ  
В ФИЛОСОФИИ СЕРЕНА КЬЕРКЕГОРА**

Цель статьи содержательно раскрыть особенности образа «рыцаря веры» Авраама и его моральный облик на основе философии Серена Кьеркегора. Для этого необходимо так же провести анализ этической проблематики и парадоксальности религиозного сознания, раскрывающийся в понятии «вера силой абсурда». Через библейского персонажа Авраама, Серен Кьеркегор намерен показать, каким ужасным, парадоксом является вера, каким она является неподвластным парадоксом для разума. Целью Кьеркегора является обратить внимание людей внутрь своей экзистенции. Через чувства напряжённости и абсурдности совершённых Авраамом действий, он стремится ввести читателя в состояние экзистенциальной тревоги. Кьеркегор настаивает на морали, где высший долг человека — перед Богом, в телеологическом отстранении этического. Эта мораль и образ жизни требует страсти, а не скепсиса. Кьеркегор называет веру страстью к подлинному существованию.

**Ключевые слова:** Серен Кьеркегор, вера силой абсурда, рыцарь веры, этика, абсурд.

*Butsukina M. V.*  
*FAITH «BY THE POWER OF THE ABSURD»:  
THE PARADOX OF RELIGIOUS CONSCIOUSNESS  
IN SEREN KIERKEGARD'S PHILOSOPHY*

The purpose of the article is to meaningfully reveal the features of the image of the «knight of faith» Abraham and his moral character based on the philosophy of Soren Kierkegaard. For this, it is also necessary to analyze the ethical issues and the paradoxical nature of religious consciousness, which is revealed in the concept of «faith by the power of the absurd». Through the biblical character of Abraham, Soren Kierkegaard intends to

show what a terrible paradox faith is, what an uncontrollable paradox it is for the mind. Kierkegaard's goal is to draw people's attention into their own existence. Through feelings of tension and the absurdity of Abraham's actions, he seeks to lead the reader into a state of existential anxiety. Kierkegaard insists on morality, where man's highest duty is before God, in the teleological estrangement of the ethical. This morality and lifestyle calls for passion, not skepticism. Kierkegaard calls faith the passion for true existence.

**Keywords:** Soren Kierkegaard, faith by the power of absurd, knight of faith, ethics, absurdity.

Вера — это тот *интерес* к подлинному существованию, который может удержать в одной точке моменты экзистенции. По мнению датского философа, подлинным воплощением такой страсти является вера ветхозаветного Авраама, отринувшего рациональное постижение мира и его законов, и положился на возлюбленного Бога. И это безусловное, иррациональное, страстное желание доказать свою веру является признаком подлинного существования, на так называемой религиозной стадии познания, когда человек безоговорочно подчиняется воле Бога — это вера «силой абсурда». Как рождается чувство абсурда?

Люди по своей природе ищут смысл. Они жаждут стать единым целым с окружающим их миром. Однако в секулярном мире, лишенном сферы сверхчувственного, этот поиск смысла натывается на стену безразличия и отчуждённости. В этот момент человек стоит лицом к лицу с вечным и неизвестным. Он чувствует в себе тоску по абсолюту и вечности. Из противостояния между человеческими потребностями и молчанием мира рождается чувство абсурда. Абсурд проявляется как напряжение или несоответствие между человеческими поисками смысла и разочаровывающим миром. Что касается единства человека и мира, то это состояние не может быть достигнуто из-за разрыва между нашим собственным сознанием и бессознательным миром вокруг.

Если мы обвиним невинного человека в чудовищном преступлении, или скажем отцу, что он должен убить своего сына — они ответят, что это абсурд. Подобная реакция говорит о решительной антиномии, существующей между делом, которое мы приписываем ему, и их жизненными принципами. «Это абсурдно» означает «это невозможно», но также «это противоречиво». Если мы увидим человека, вооруженного только мечом, атакующего группу людей с автоматами, мы сочтём его поступок абсурдным. Подобное чувство абсурда это происходит исключительно из-за несоответствия между намерением и реальностью, с которой мы сталкиваемся, из-за противоречия, которое мы замечаем между истинной силой и целью. Таким образом, чувство абсурда возникает не из простого исследования факта или впечатления, но что оно возникает из сравнения между фактом и определенной реальностью, между действием и миром, который его превосходит. Абсурд — это, по сути, развод сущего и должного. Абсурдность проистекает из рационального осознания противоположности и противоречия между человеком и миром. Люди стремятся к определенности и единству, в то время как мир может быть полон неопределенности. Он не лежит ни в одном из сравниваемых элементов, он рожден их противостоянием. В этом кон-

кретном случае можно сказать, что Абсурд не в человеке или в мире, но в их совместном присутствии.

Если мир не подчиняется рациональным принципам, то познание мира недостижимо с помощью рациональной аргументации. Если это так, мы не можем использовать рациональность для определения конечного смысла жизни и существования — мы никогда не сможем удовлетворить нашу фундаментальную тенденцию к конечному значению.

Авраам является подлинным рыцарем веры, так как он отринул мирские моральные правила и установки, он отказался от всеобщего в угоду частного — его веры в Бога. Как истинный верующий он отказался от опосредованной веры в Бога, от объективной религии, потребовав не всеобщий нравственный закон, а возжелал со всей страстью и трепетом личного диалога с Богом. Он остался с богом один на один, ибо никто, с рациональной точки зрения, не поймёт и не примет его, поэтому он никому не смог рассказать об испытании, возложенном на него Господом.

Серен Кьеркегор, однажды прочитав строки об Аврааме, задумался о том, что именно переживал Авраам как отец и как верующий человек. «Страх и трепет», является попыткой осмыслить парадоксальность и иррациональность верующего человека. Он исследует, возможно ли телеологическое устранение этического, ведь с точки зрения этики отношения Авраама к Исааку пропитаны отеческой любовью, ему должно сохранить жизнь своего сына.

Но для чего, всё-таки, Авраам совершает этот поступок? Ради Господа и, что, в точности, то же самое — ради себя самого, своей веры. Он делает это ради Господа, поскольку Бог требует доказательства его веры, и он делает это ради себя, чтобы иметь возможность представить такое доказательство. Вместо того, чтобы выполнять отцовский долг, он превосходит его, чтобы доказать свою веру перед Богом. Здесь важно уточнить, что это было для него испытанием, а можно даже сказать — искушением.

Этика говорит нам, искушение — это то, что мешает человеку в исполнении его долга. «Однако, здесь само этическое является искушением, которое может удерживать его от исполнения воли Божьей» [1, с. 58].

Авраам не может никому говорить о своем переживании. Он не может рассказать, что это испытание является для него искушением перед долгом. Тот, кто окажется в этом положении, окажется эмигрантом из царства всеобщности. Но то, что следует далее, он еще менее способен выразить. Он делает бесконечное движение самоотречения и придаёт в жертву Исаака — никто не сможет понять этот поступок, так как, совершая его, Авраам совершает свой «скачок веры». Это его утешение. Он говорит: «Этого не случится, а если случится, Господь вернёт мне Исаака силой абсурда» [1, с. 54].

Серен Кьеркегор одновременно и восхищается Авраамом одновременно ужасается им: ведь с этической точки зрения — он детоубийца, а с религиозной точки зрения — он приносит в жертву конечное, ради бесконечного, он выполняет волю Божью, полностью уповая на него, он верит в невозможное. И Бог дарует жизнь его сыну. В этом сюжете происходит теологическое упразднение

самого этического. Авраам своим деянием, утверждает Кьеркегор, перешагнул через границы этики и обрел вне ней ту высшую цель, опираясь на которую и упразднил долг свой по отношению к этике.

Кьеркегор отмечает, что поступок Авраама не поддается логическому объяснению, и не должен. Цель данного сюжета вызвать страх и трепет, а не рассуждение о результате, а то есть о чудесном спасении Исаака. Но с неприязнью замечает автор далее: «что, мы не хотим ничего знать ни о страхе, ни о нужде, ни о парадоксе. С её исходом можно этически флиртовать» [1, с. 61]

Участь Авраама и Исаака можно было бы назвать трагической участью верующего человека, но Кьеркегор отличает трагического героя и героя Авраама. Дело в том, что трагический герой попросту остаётся внутри этического. Он позволяет одному выражению этического найти себе цель в другом, возможно более высоком выражении этического, но всё-таки сводит отношение отца и сына к некоему чувству долга, которое относится к идее мирской нравственной жизни. А потому здесь не может идти и речи о телеологическом устранении самого этического.

С Авраамом дело обстоит совершенно иначе. Благодаря своему действию он перешагивает через все этическое, и вне его он обретает более высокую цель — истинную веру в Бога, в отношении к которой он и устраняет мирское этическое.

Авраам искренне верит, потому что он принимает абсурд и отказывается от необходимости понимать состояние, в котором он оказался. Его подношение Богу самого драгоценного для него является абсолютным, он сохраняет тайну и услужливо несет бремя этой ужасной тайны. Поэтому, в отличие от своего красноречивого подражателя, Авраам не может говорить. Поскольку его отношения с Богом частные, Авраам терпит агонию абсолютной невозможности говорить. Если бы он произнес хоть слово, его бы не поняли; в этом молчании кроется ужас парадокса веры.

Однако Кьеркегор признает, что в рамках человеческой этики, которая является функцией вечного сознания, его молчание, в частности, по отношению к Исааку, неоправданно. Авраам осужден этикой. Он не только не выполнил свои семейные обязательства, требуемые от него универсальным моральным кодексом, но и не выполнил предписание о разглашении всех секретов ради всеобщего. Универсальное опирается на проявление частного и исключает всякую скрытность; следовательно, он не может вместить единственную невыразимую тайну Авраама. В результате, если Кьеркегор обращается к универсализму гегелевской системы, чтобы превратить парадокс веры в историю, он не может точно описать испытание Авраама [2, с. 3].

Авраам является не убийцей, не идолопоклонником, а по замечанию Серена Кьеркегора — рыцарем веры, той истинной веры, которая есть абсурдна и парадоксальна — иррациональная вера, которая возвышает человека над наличным бытием, приводя его к религиозной стадии жизни, где он отрекается от самого себя, чтобы вновь обрести. Таким образом, вера — это иррациональный духовный опыт, возвышающий человека над наличной действительностью. В этом опыте человек преодолевает себя и поднимается на более высокий духовный уровень.

Итак, в чём состоит моральная дилемма Авраама? Ветхозаветный Авраам стоит перед тяжёлым выбором: его любимый сын или его возлюбленный Бог. С одной стороны, его долг, любить и защищать своего сына, ибо нет никаких более высоких этических требований для отца по отношению к сыну. И он исполнил их: «У Иакова было двенадцать сыновей, и он любил одного, у Авраама же был только один — тот, которого он любил». Исаак является долгожданным ребёнком, Исаак отвёл насмешливые взгляды от Авраама и Сарры, он был обещан Аврааму и Сарре Богом, ведь им потребовалось сто лет, чтобы обрести сына. И теперь Бог просит принести его в жертву. Как Авраам решился на это, ради чего? Он решается на это ради Господа, поскольку Бог требует доказательства его веры, и он делает это ради себя самого, чтобы суметь представить такое доказательство. Авраам должен доказать свою веру в Бога, а значит должен подчиниться воле Божьей и во всём уповать на него.

Авраам молчит о своём выборе, и о своём горе. Ведь если он расскажет о своих переживаниях, его никто не поймёт. Если он пойдёт туда и принесёт сына своего во всеожжение, и Сарра, и народ его сочтут детоубийцей. А если решит сохранить жизнь своего сына, выполнив при этом отцовски долг, то он уже не будет истинно верующим человеком, он покажет, что Господь не всемогущ. «Если бы Авраам поколебался, он тем самым отказался бы от Него».

Перед ним стояла моральная дилемма — но нравственный долг отца и все мирские законы превратились для него в искушение перед волей Господа. Он знал, что сам Господь Всемогущий испытывал его, он знал, что это была самая тяжкая жертва, которую от него можно было потребовать; но он знал также, что ни одна жертва не бывает слишком тяжела, когда ее требует Господь, — и он занес нож. Если бы Авраам поколебался, тогда он свидетельствовал бы не о своей вере или о милосердии Божьем, но только о том, как ужасно было ехать к горе Мория [1, с. 59].

Экзистенциальные философы, в частности Серен Кьеркегор воспринимали абсурд как напряжение или несоответствие между поисками смысла человеком и разочаровывающим миром. Однако эта судьба — также очеловеченная интерпретация взаимоотношений человека и мира. Это толкование также означает, что абсурдный человек может определять свою свободу действий в соответствии со своими представлениями и моральными ценностями. Абсурд, в философии Кьеркегора, выявляется через понятие отчаяния — одно из ключевых понятий датского философа. Смысл существования и духовные ценности для него — в осознании отчаяния.

Отчаяние — это смертельная болезнь духа, парализующая волю и душу человека. Отчаяние — первое метафизическое проявление абсурда. Отчаяние становится первым проявлением абсурда.

Отчаяние является грехом, но отчаявшийся, способный принять в сердце Бога, без обращения к критическому разуму и общественным устоям, имеет надежду на исцеление. Но наше взывание к Богу, как в высшей инстанции должно зависеть не от того, что мы грешны, а значит слабы, а от свободного выбора, в следствии любви к Нему. И поэтому, подлинная христианская этика является,

в выводах Кьеркегора «моральной диалектикой», где отправной точкой к спасению от абсурда существования является осознание собственного отчаяния. Основная мысль произведения «Болезнь к смерти» состоит в том, что не добродетель является противоположностью и спасением от греха, но вера. В разуме человека этические принципы занимают подчинённое положение, истинное благо же, находится в сфере духовного.

Для Кьеркегора, чем иррациональнее вера в Бога, тем более личностной и подлинной является религиозная вера, потому что она не имеет объективных причин. Решающее значение для представлений Кьеркегора о религиозной жизни — ощущение непрерывного присутствия Бога. Христианство — это любовь к этому Богу, уверенность в его доброте и справедливости, а также его страх и отчаяние. Жизнь христианина состоит во всепоглощающей и страстной любви к Богу, а быть христианским «рыцарем веры» — значит отбросить скептицизм и рациональность в отношении религиозных вопросов и веры и просто существовать, впусив в сердце Бога. Человек может быть рациональным только в той мере, в какой он признает абсурдность доктрин христианства и обнаруживает полную иррациональность принятия христианского образа жизни. Разум, таким образом, завершил свою работу, остается выбор, который состоит в безоговорочном принятии воли Бога.

Познание Бога и веры выходит за пределы разумного. Христианство иррационально в том смысле, что оно абсурдно и должно быть принято, хотя и не может быть понято. Следовательно, учение христианства не может основываться на разуме, а должно основываться на «вере силой абсурда». Чтобы понять христианство, человек должен почувствовать себя лицом к лицу с Богом, с вечностью.

Разрыв между религиозным и этическим лучше всего иллюстрируется историей Авраама и Исаака. В своем выборе между повиновением повелению Бога и спасением своего сына Авраам столкнулся с неизбежным выбором между центральными заповедями религиозного и этического, поскольку отказ подчиниться прямому повелению Бога был бы немислим для религиозного человека, и все же убийство собственного сына было бы, пожалуй, величайшим из всех преступлений. Сам по себе выбор показывает, без всякого сомнения, что светская мораль и религиозный долг могут находиться в абсолютном конфликте, поскольку не существует критерия для принятия этого трудного выбора.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Кьеркегор С. Страх и трепет. — М.: Республика, 1993. — 383 с. — (Б-ка этич. мысли).
2. Glowacka D. Sacrificing The Text: The Philosopher / Poet At Mount Moriah. [Электронный ресурс]. — URL: <https://www2.grenfell.mun.ca/animus/Articles/Volume%202/glowack1.pdf> (Дата обращения: 21.11.2022).



*Зекунова Лия Андреевна,*  
магистр богословия,  
аспирантка Русской христианской гуманитарной академии  
им. Ф. М. Достоевского,  
liya@ener.ru

**ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ  
КАК ВАЖНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ТЕРАПИИ  
ПРИ «ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ЗАПУЩЕННОСТИ»  
ДОШКОЛЬНИКОВ В ВОСКРЕСНОЙ ШКОЛЕ**

В статье дается осмысление проблемы «педагогической запущенности», возникающей у дошкольников, причины и последствия ее возникновения. Детально разбирается недостаточность психологической, волевой, духовной составляющих личности ребенка, роль воскресной школы и семьи в процессе духовно-нравственного воспитания.

**Ключевые слова:** педагогическая запущенность, генетика, психологическая неготовность, личностная неготовность, духовная неготовность, духовные ориентиры, воскресная школа, воспитание дошкольников, духовная терапия.

*Zekunova L. A.*

*SPIRITUAL AND MORAL EDUCATION AS AN IMPORTANT COMPONENT  
OF THERAPY FOR THE “PEDAGOGICAL NEGLECT” OF PRESCHOOLERS  
IN SUNDAY SCHOOL*

The article gives an understanding of the problem of «pedagogical neglect» that occurs in preschoolers, the causes and consequences of its occurrence. The insufficiency of the psychological, volitional, spiritual components of the child's personality, the role of Sunday school and family in the process of spiritual and moral education is analyzed in detail.

**Keywords:** pedagogical neglect, genetics, psychological unpreparedness, personal unpreparedness, spiritual unpreparedness, spiritual guidelines, Sunday school, preschool education, spiritual therapy.

С точки зрения психологии, в осмыслении термина «душа» раскрывается теоретическая его часть, а именно «слово о душе», и само понятия сущности — душа. Что может опытный психолог сказать о заболевании души пациента. Он

может объяснить это с терапевтической точки зрения — депрессия, синдром беспокойства, агрессия, более сложная психосаматика. Причины и следствия — жизненные обстоятельства, генетика. В православии понятие «заболевание души» входит более глубокое понимание проблемы, а именно — болезнь духа. Образ нашей жизни, страсти (грехи), различие физического состояния болезни и духовные заболевания.

Часто в воскресные школы приводят «педагогически запущенных» детей, в природе этой «запущенности» присутствует не мало важный критерий, как болезнь духа.

Прежде всего стоит рассмотреть понятие «педагогической запущенности», что это за феномен и природа его возникновения.

«Педагогическая запущенность», как процесс, характеризует историю воспитания ребенка, в которой преобладают такие отрицательные личностные характеристики, как:

- отсутствие необходимого запаса знаний,
- слабое владение способами и приемами их приобретения,
- отставание в развитии от собственных возможностей и требований возраста,
- неразвитость учебно-познавательных мотивов,
- морально-нравственные отклонения.

В целом можно сказать о недообразованности, состоянии отклонения от нормы в нравственном сознании и поведении, обусловленное отрицательным влиянием среды и ошибками воспитания. В результате педагогической запущенности возникает проблема «трудного» ребенка.

Основные причины педагогической запущенности:

- отсутствие правильного воспитания в семье,
- отсутствие нравственных ориентиров и понятий,
- частая смена школы, преподавателей,
- отрицательное влияние улицы и безнадзорность.

С точки зрения науки эпигенетики, дети являются прямыми носителями генома родителей на клеточном уровне («клеточной памяти») [9], но не несут ответственности за грехи своих родителей\*. Имея генетическую предрасположенность к тому или иному греху, свободная воля не отнимается у ребенка, и он делает самостоятельный выбор в следовании за грехом или его отрицании. И от прямого генетического следования до самостоятельного выбора ребенка можно говорить о его не только «педагогической», но и «духовной» запущенности.

Очень важно оказаться рядом с ребенком в этом временном отрезке, где происходит его личностный выбор и дать ему правильный ориентир, не только словами, но и действиями.

Дети, которые начинают следовать беззаконию своих родителей, повторять их вредные привычки, но делать их по своей воли, самостоятельно, они несут уже ответственность за свой грех, а не за идентичный родительский [7]. Поче-

---

\* (Иез. 18: 1–3, 20). (Иер. 31: 27–30), (Втор. 24: 16).

му в церковной практике принято исповедовать детей с семи летнего возраста, потому что именно с этого возраста ребенок не только физически, но психологически перестраивается, происходят внутренние изменения в его отношении с социальным окружением его места в системе человеческих отношений [1]. На новом уровне самосознания у ребенка формируется внутренняя позиция. О таком возрастном периоде можно сказать — «Не взрослый, но уже и не малыш». И поэтому существует необходимость к этому возрасту и во время формирования внутреннего «Я» успеть вложить максимальное количество усилий в воспитательную деятельность, чтобы к этому периоду при выборе жизненных ориентиров, уже шла внутренняя работы в размышлении над задачами — «почему это плохо и почему так нельзя; и почему я так делать не буду; я взрослый, а значит я не глупый; другим можно, а я не буду...».

Если этих вопросов не возникает, значит стоит сказать о недостаточной психологической, личностной (волевой) и конечно духовной готовности. Из-за этих проблем и возникает сама «педагогическая запущенность».

А именно, при психологической неготовности ребенка, то есть недостаточной сформированности психологических сфер, таких как познавательная, произвольная, аффективно-потребностная и речевая происходит отставание в образовательном и социальном процессах обучения. Ребенок становится замкнутым, возникают сложности в четком выражении мыслей их сформированности. При наличии негативного эмоционально-чувственного опыта, приобретённого прежде всего в семье, в ближайшем окружении, у ребенка возникают негативные представления об окружающем мире, действительности. Затрагиваются речевой и познавательный аппараты, именно речь сопровождает и совершенствует познавательную деятельность детей, делая ее более целенаправленной и осознанной. При бедном словарном запасе вырабатывается агрессивное поведение к окружающим, из-за невозможности полноценно выразить словами то что ребенок видит, знает и чувствует, при этом все его достижения в познавательной сфере уходят на второй план и становятся незаметными из-за невозможности словесного выражения [6]. На данном этапе психологической неготовности дошкольника необходимо проводить работу с семьей и вести дополнительные занятия по укреплению речевого и познавательного аппарата ребенка. В чем заключается работа с семьей — это диалог с родителями, выяснение внутрисемейной обстановки, здесь существует необходимость присутствия православного психолога или священника. При выявлении проблемы или ряда проблем, осуществляется подбор необходимых решений. Например, возникновение необходимости в изменении поведения родителей, уделение большего внимания ребенку на эмоциональном уровне, удержание равновесия между похвалой и наказанием, индивидуальная работа педагога воскресной школы с ребенком в чтении, ответах на интересующие вопросы, игровой сфере и работа над общением со сверстниками. Важной особенностью дошкольного возраста является память, которая является центром в системе психических функций и определяет остальные мыслительные процессы. Память, является неким жизненным опытом, это не только знания

и умения, которые приобретаются ребенком в конкретный отрезок времени, но и эмоциональные переживания [8].

С формированием памяти происходит формирование мышления, воображения, речи, восприятия, в следствии чего у ребенка формируются поведенческие навыки и способность к обучению. При недостаточной развитости психологической готовности ребенка возникает личностно — волевая неготовность. Ребенок не может сформировать основные элементы волевых действий, а именно поставить себе цель, принять решение, построить план и выполнить его, преодолеть препятствия и оценить свои результаты [6]. Из-за чего формируется негативный настрой к себе, к окружающим, будущей школе, отсутствует дисциплина и собранность. Все эти приобретенные качества негативно могут повлиять на психико-физическое состояние ребенка. Что приводит к предметному отставанию в школе, нарушению дисциплины, негативному отношению сверстников, в итоге к замкнутости и безразличию к окружающим процессам. Следствием чего может быть нарушение сна, недоедание или обратная психологическая составляющая — чрезмерное переедание, нарушение обменных процессов, психическое отклонение. Ребенок не готов принимать себя как личности и брать на себя круг важных обязанностей и прав. Для избежания данных последствий необходимо четко выстроить систему поведения и контроля не только над поведением, но питанием и сном дошкольника. Основная составляющая данного контроля лежит на родителях, сон, питание, поведение, а также дисциплинарная часть на дошкольном учреждении (например, детский сад). Воскресная школа дает возможность дошкольнику участия в системе социального, общественного поведения, где ребенку предоставляется работа в коллективе, где взаимопомощь и сотрудничество главная составляющая воспитания.

В следствии психологической и волевой неготовности у ребенка возникает духовная неготовность. В духовную составляющего входят добрые образы, мысли, мечтания в сердце ребенка, которые способствуют стремлению к самопознанию, саморазвитию, благу, возникновению чувства заботы и сострадания, вере в Бога. Как писал знаменитый Сербский святой, архимандрит Фаддей Витовницкий: *«Каковы наши мысли такова наша жизнь, такова наша душа»* [4].

Привитие духовности дошкольнику начинается с традиции его семьи, формированию положительных мыслей о поведении и общению между собой и окружающими, проявлению любви и заботы, отношению к вере и Отечеству, систематическое участие в церковных таинствах, поощрение саморазвития и тяги к знанию. Разумность, свобода, бессмертие, самостоятельность, личность души говорят о ней как об образе Божьем [5], каждый ребенок должен стремиться к этому светлому образу. Каждая душа, по мнению святых отцов имеет три составляющих, при их дисбалансе и возникает душевная неготовность. Это разумная часть, отвечающая за мыслительные и познавательные процессы, обладающая умением различать добро и зло. Эмоциональная, чувствительная часть или сердечная, она отвечает за положительные и отрицательные эмоции к добрым и злым делам. И желательная, деятельная или волевая часть, отвечает за стремление к делам добра и отчуждение от действий зла.

Все эти три части души постоянно взаимодействует и если одна из них пойдет в отрицательном направлении, то все три составляющие выберут отрицательный вектор действий. Например, ребенок явился свидетелем драки, били слабого, он мысленно восхитился обидчиком, так как в его семье было принято поощрять «силу», ему понравились эти действия демонстрации власти над слабым, далее он сам желает быть в роли сильного, подходит и бьет ребенка слабее себя. Тем самым разрушается душевная гармония и приобретает отрицательный опыт чувств и действий. Чтобы изначально у ребенка не возникало подобных мыслей, ему необходимо объяснить на примерах что плохо, а что хорошо, не только на словах, но он еще эмоционально должен почувствовать действия по средствам добродетели.

В светском обществе возникают вопросы есть ли польза для детей от посещения воскресной школы, что она дает? Ответ очень прост. Воскресная школа дает те светлые моменты, которые закладываются с детства в память ребенка, а именно доброе отношение, любовь, вера, ответственность, дружба и взаимопомощь, осознание того, что есть то место где тебя примут, выслушают и постараются помочь. Это тот положительный пласт памяти, который будет иметь влияние на формирование поведения, мышления и осознания поступков во взрослой жизни.

В современном обществе существует необходимость привития духовных ориентиров в воспитании детей, в связи с тем, что дошкольник окружен огромным потоком информации, которая носит в себе не только позитивный, но и негативный характер и имеет огромное влияние на еще неокрепшее сознание и интеллект ребенка и их нравственную составляющую [2]. Поэтому систематическое духовно-нравственное воспитание детей с первых лет жизни, способствует его адекватно-социальному развитию и гармоничному формированию здоровой нравственной личности. Данные духовно-нравственные ориентиры прививаются ребенку прежде всего в семье (живущей в гармонии, любви, терпении и заботе друг о друге), воскресной школе, церкви. От постоянства данной воспитательной работы с дошкольником в будущем зависит не только качество успеваемости и социальной приспособленности в школе, но и правильная ориентированность в духовных и нравственных законах на уровне эмоциональном, волевом и главное мыслительном. Можно сказать, что данный воспитательный процесс является «духовной терапией», необходимой для предотвращения возникновения у ребенка как духовной, так и «педагогической» запущенности.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Асмолов А. Г. Ребенок в культуре взрослых. — М.: Юрайт, 2019. — 150 с.
2. Гармаев А. Этапы нравственного развития. — М.: Издательские решения, 2019. — 330 с.

3. Веприцкая Ю. Е. Развитие внимания и эмоционально-волевой сферы детей 4–6 лет. Разработки занятий, диагностические и дидактические материалы. — М.: Учитель, 2020. — 123 с.
4. Витовницкий Фаддей Каковы твои мысли, такова и жизнь твоя: избранные поучения старца Фаддея Витовницкого. — Минск.: издательство Дмитрия Харченко, 2019. — 160 с.
5. Дамаскин Иоанн, преподобный Духовная сокровищница. — М.: Сретенский монастырь, 2014. — 592 с.
6. Карпова С. И., Мамаева В. В. Развитие речи и познавательных способностей у дошкольников 6–7 лет. — М.: Речь, 2022. — 144 с.
7. Феофилакт Болгарский, блаженный Толкование на Святое Евангелие. — Т. 4. — М.: Летопись, 2015. — 744 с.
8. Щетинина В. В. Познавательное развитие дошкольников: учебно-методическое пособие для бакалавров очной и заочной форм обучения. — Тольятти: ТГУ, 2010. — 108 с.
9. Watanabe A., Yamada Y., Yamanaka S. Epigenetic regulation in pluripotent stem cells: a key to breaking the epigenetic barrier. (англ.) // Philosophical transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological sciences. — 2013. — Vol. 368, no. 1609.

УДК 172.4

*Каптен Герман Юриевич,*  
кандидат философских наук,  
доцент кафедры истории и философии  
Государственного университета аэрокосмического приборостроения,  
gkapten@rambler.ru

## **КОНФЛИКТ МЕЖДУ ПРАВОМ И СПРАВЕДЛИВОСТЬЮ НА ВОЙНЕ**

В современном мире существуют неожиданные и тяжелые вопросы, на которые нет однозначного ответа. Война всегда была делом жестоким, однако человечество с давних времен пыталось внести в нее элементы порядка и права. В то же время многообразие военных ситуаций настолько велико, что применение правовых норм к конкретным случаям может войти в конфликт с интуитивно понимаемой справедливостью. Может ли военное преступление быть справедливым или может ли быть названо военным преступлением то, что воспринимается актом справедливости? В русской философии достаточно характерно представление, что Право и Справедливость не могут быть признаны тождественными. В таких случаях большое значение приобретают обычаи войны. Для иллюстрации этого мы предлагаем обратиться к сочинению Владимира Сергеевича Соловьева «Три разговора», а точнее к небольшой истории, рассказанной одним из героев этой работы.

**Ключевые слова:** война, военное право, справедливая война, военные обычаи, В. С. Соловьев, «Три разговора».

*Kapten G. Y.*  
*THE CONFLICT BETWEEN LAW AND JUSTICE IN WAR*

In modern world, there are unexpected and difficult problems, to which there is no clear answer. War has always been a cruel, but humanity has long tried to introduce elements of order and law into it. At the same time, the variety of military situations is so great that the application of legal norms to specific cases may come into conflict with intuitively understood justice. Can a war crime be just, or can what is perceived as an act of justice be called a war crime? In Russian philosophy, the notion is quite characteristic that Law and Justice cannot be recognized as identical. In such cases, the customs of war are of great importance. To illustrate this, we propose to turn to the work of Vladimir Sergeevich Solovoyov «Three Conversations», or rather, to a short story told by one of the heroes of this work.

**Keywords:** war, military law, just war, military customs, V. S. Solovyov, «Three Conversations».

В современном мире существуют неожиданные и тяжелые вопросы, на которые нет однозначного ответа. Война всегда была делом жестоким, однако человечество с давних времен пыталось внести в нее элементы порядка и права. Многообразии военных ситуаций настолько велико, что применение правовых норм к конкретным случаям может войти в конфликт с интуитивно понимаемой справедливостью. Может ли военное преступление быть справедливым или может ли быть названо военным преступлением то, что воспринимается актом справедливости?

В качестве отправной точки для размышлений возьмем ситуацию, которую привел в своем произведении «Три разговора» Владимир Сергеевич Соловьев. В этом сравнительно небольшом тексте первая часть посвящена вопросу справедливости войны и его своеобразной кульминацией становится красочный рассказ Генерала\* об одном случае, произошедшем во время Русско-Турецкой войны 1877–1878 годов.

Продвигающее по горной местности его подразделение наткнулось на армянское селение, разоренное иррегулярными войсками башибузуков. Став свидетелями крайне жестокой расправы над местными жителями, русские военные поспешили на защиту соседней деревни:

«подскакали казаки к своим саженой на двести и рассыпались горохом кто куда. Ну, вижу, пришел час воли Божией. Сотня, раздайся! Раздвинулось мое прикрытие пополам — направо-налево — все готово. Господи благослови! Приказал пальбу батарею. И благословил же Господь все мои шесть зарядов...» [3].

При этом были убиты даже те, кто, кто начал сдаваться и просить пощады: «иные уж и ружья бросают, с лошадой соскакивают, амана запросили. Ну, тут я уж и не распоряжался — люди и сами понимали, что не до амана теперь, — всех казаки и нижегородцы порубили». При этом Генерал отдельно упомянул, что подобная расправа была воспринята всеми как абсолютно справедливая кара:

«Ну, с нами Бог! Кончилось дело. А у меня на душе — светлое Христово Воскресение. Собрали мы своих убитых — тридцать семь человек Богу душу отдали... Отпели чин-чином. Только священнического разрешения нельзя было дать, да тут его и не нужно было: разрешило их заранее слово Христово про тех, что душу свою за други своя полагают... Тишина какая-то и легкость непостижимая, точно с меня вся нечистота житейская смыта и все тяжести земные сняты, ну, прямо райское состояние — чувствую Бога, да и только. А как стал... по именам поминать новопреставленных воинов... тут-то я почувствовал, что не многоглаголение это официальное

---

\* В представленной работе имена персонажей В. С. Соловьева: Генерал, Политик, Господин Z и пр. даны с большой буквы.



и не титул какой-то, как вот вы изволили говорить, а что взаправду есть христоролюбивое воинство и что война, как была, так есть и будет до конца мира великим, честным и святым делом...» [3].

Несмотря на последнюю фразу, поступок Генерала все же воспринимается актом справедливости, а не эпизодом священной войны в смысле межконфессионального противостояния. Ведь он сам признает, что дело вовсе не в вероисповедании участников или их национальности: «Когда я различал в этом деле народности и религии? Разве армяне мне земляки и единоверцы? И разве я спрашивал, какой веры или какого племени то чертово отродье, которое я разнес каречью?» [3].

Однако если мы посмотрим на произошедшее с позиции военного права, то следует признать, что Генерал, фактически совершил военное преступление, как минимум потому, что уничтожил тех башибузуков, которые начали сдаваться. Да и вообще сами действия говорят о том, что он руководствовался не идеей защиты армянской деревни от нападения, а присвоил себе право карать виновных: «Мне Бог велит прикончить их, а не разгонять...» [3]. Таким образом, налицо конфликт между совокупностью правовых норм, описывающих правила ведения военных действий и общими представлениями о справедливости.

Подобный конфликт практически неизбежен, поскольку право и справедливость далеко не тождественны друг другу. Право принципиально рационально, оно призвано ввести порядок в жизнь общества, дать общие принципы поведения. В вопросах войны и мира это означает проработку юридических норм правомочности или запрещенности военных действий, когда одно государство может оказаться в состоянии войны с другим и прочее.

Справедливость же всегда апеллирует к интуитивному пониманию, иррациональному ощущению отдельным человеком правоты своих действий. Поступок Генерала наказывает виновных и становится актом высшей справедливости, которая не нуждается в подтверждении со стороны конкретных законодательных актов.

В «Трех разговорах» Генерал верит именно в справедливость и поэтому считает, что любое зло нужно наказывать, даже если придется прибегать к жестоким действиям войны. С этим согласен и Господин Z, приводя пример из прошлого Руси, ссылаясь на слова Владимира Мономаха:

«Придет весна, выедет крестьянин в поле с конем, землю пахать. Приедет половчин, крестьянина убьет, коня уведет; наедут потом половцы большою толпой, всех крестьян перебьют, жен с детьми в полон заберут, скот угонят, село выжгут. Что же вы в этом-то людей не жалеете? Я их жалею, для того и зову вас на половцев» [3].

Основным оппонентом такого мнения становится даже не Князь с его учением о непотворении, показанный достаточно карикатурно, а Политик, который пытается перейти к общим причинам возникновения военных преступлений:

«Я понимаю, что, очутившись по долгу службы деятельным участником войны и наткнувшись на иррегулярные турецкие войска, производящие возмутительные зверства над мирным населением, всякий... (*смотрит на князя*) всякий человек, свободный от предвзятых «абсолютных принципов», должен был и по чувству, и по обязанности беспощадно их истребить, как сделал генерал, а не думать об их нравственном перерождении, как говорит князь. Но я спрашиваю, во-первых, кто же был настоящей причиной всего этого безобразия и, во-вторых, что же достигнуто военным вмешательством? На первый вопрос я по совести могу ответить лишь указанием на ту дурную воинствующую политику, которая, возбуждая страсти и притязания турецкой райи, дразнила турок; болгар ведь стали резать тогда, когда Болгария наполнилась революционными комитетами и туркам пришлось бояться иностранного вмешательства и распада своего государства. То же самое и в Армении... Смотрите сами: в 1877 году наш генерал истребляет несколько тысяч башибузуков и спасает этим, может быть, несколько сотен армян; а в 1895 г. в тех же местах такие же башибузуки вырезают уже не сотни, а тысячи и, может быть, даже десятки тысяч населения... во всяком случае эта армянская резня была значительно грандиознее прежней болгарской. И вот благие результаты нашей патриотической и филантропической войны» [3].

Таким образом, конфликт между правом и справедливости, по мысли Политика, должен быть разрешен через примат Права — если действовать сообразно идеям прогресса, то со временем исчезнут все поводы к войне, стало быть, и исчезнут военные преступления: «Имеет ли смысл война?.. Вчера, может быть, имела смысл везде, сегодня имеет смысл только где-нибудь в Африке или в Средней Азии, где еще остались дикари, а завтра не будет иметь смысла нигде» [3].

Политик всячески отрицает такую значимую для русских войн XIX века тему как освобождение страдающих единоверцев и православных святынь от мусульманского владычества:

«я желаю пребывания турок в Иерусалиме единственно только в силу маленькой, но неистребимой искры религиозного чувства, которая осталась у меня от детства <...> в минуту удаления турецких солдат с иерусалимских караулов все христиане там перережут друг друга, предварительно истребивши все христианские святыни» [3].

Для него наличие закона и порядка, проводимые принципиально нейтральными силами, важнее, чем представления о справедливости исторической принадлежности земель и святынь.

В мире практически нет стран, которые не меняли с течением веков своих границ. Подавляющее большинство народов мира сформировались не в тех областях, где обитают в настоящее время. Священные центры многих культур часто находятся в местах, где большинство населения уже много лет исповедует иную религию. Поэтому «справедливый» повод к началу войны найдется всегда. Да и сам вопрос: почему именно те, кто живут на этой местности сейчас, должны

уступить свои земли и хозяйство тем, чьи предки жили на этой земле несколько веков назад, до сих пор не имеет однозначного ответа.

Средневековая ментальность, понимая невозможность юридического ответа на этот вопрос, выходила из положения путем легализации военных действий как один из способов разрешения такого конфликта. В таком случае война становится своего рода «судебным поединком» государей, способом выяснения правоты одной из сторон. Иными словами, Сам Господь, даруя победу какой-либо стороне конфликта проявляет Свою высшую волю и авторитет.

Ограничение жестокости было вполне возможным при конфликтах сравнительно близких культур, признающих одни и те же авторитеты. Для Европы это была христианская традиция, выражаемая учеными схоластами. Фома Аквинский [6, II–II, Q. 64, A. 7] считал, что для признания войны справедливой необходимо, чтобы ее объявил законный правитель по справедливому поводу и ради достижения всеобщего блага, причем вести ее должно без насилия по отношению к невооруженным лицам.

Нарушения этих требований случались достаточно часто, однако в определенный период их удавалось частично сдерживать угрозами церковного отлучения. При регулярных преступлениях нарушитель выводился за пределы правового пространства, становясь разбойником, тираном для борьбы с которым все средства хороши.

Даже современные нормы международного права, в том числе право войны, во многом основаны на сформулированных еще в XVII веке в трактате «*De jure belli ac pacis*» [5] принципах, которые, в свою очередь, восходят к средневековой схоластической традиции.

В эпоху Нового Времени средством снижения жестокости на войне была, прежде всего, своеобразная корпоративная этика. Поскольку военные действия вели профессионалы, зачастую служившие государям иной национальной принадлежности, большое значение стали приобретать многочисленные условности. Офицеры, зачастую еще и принадлежащие к достаточно узкому дворянскому сословию, могли учтиво решать, чье подразделение произведет первый залп. Пленным офицерам могли оставлять личное оружие и пользоваться значительной свободой передвижения.

Немаловажным фактором уменьшения насилия стал и «побочный эффект» внедрения линейной тактики. Высоко дисциплинированные солдаты могли не только выполнять на поле боя сложные маневры и держаться под залпами неприятеля, но и были более послушны своим офицерам вне сражений. Таким военным можно было приказывать не грабить население и ожидать, что они все-таки выполнят этот приказ.

Ситуация сильно изменилась в конце XVIII — начале XIX века. Французская революция привела к тому, что международные конфликты перестали быть «шахматными партиями» монархов Европы, а стали противостоянием именно народов. Можно даже указать на конкретную дату: в 1792 году революционное правительство призвало граждан взяться за оружие для защиты отечества. Кульминации же этот процесс достиг в Первой Мировой войне, когда для унич-

тожения врага стали применяться газовые атаки, массированные артиллерийские обстрелы и прочие доселе неизвестные методы.

Тогда же появились и идеологические конструкции, призванные оправдать оккупацию чужих территорий. Война отныне могла и должна была вестись за распространение новых, прежде всего революционных, идеалов. Соответственно, тот, кто их не принимал, мог считаться врагом не только французов, но и собственного народа, которому иностранные войска несли освобождение.

Этот момент стал очевидным и военным теоретиком. Так едва ли не самый важный труд этой эпохи, посвященный военной проблематике, сочинение «О войне» Карла фон Клаузевица, отразил этот переход одним из ярких афоризмов:

«Война — дело опасное. И заблуждения, имеющие своим источником добродушие, для неё самые пагубные. Применение физического насилия во всём его объёме никоим образом не исключает содействия разума; поэтому тот, кто этим насилием пользуется, ничем не стесняясь и не щадя крови, приобретает огромный перевес над противником, который этого не делает» [2, с. 35–36].

Еще больший удар по традиционным представлениям о нравственности нанесла теория эволюции Чарльза Дарвина, которую стали использовать и для описания взаимоотношений между странами, подчеркивая необходимость войны как необходимого фактора развития.

Разумеется, эти представления стали повсеместными не сразу, критерии допустимого и недопустимого в ходе войны менялись медленно. Так в эпоху Наполеоновских войн старые обычаи еще вполне сохранялись в столкновениях между регулярными армиями. Однако уже тогда, в случае, когда война принимала действительно народный характер, любые ограничения действовать переставали. Хорошо известен и яркий пример «герильерос» в Испании или крестьянских отрядов в России, действия которых порой отличались чудовищной жестокостью, да и французы, действуя против них, не упускали возможности отплатить той же монетой. Устоявшиеся правила, предполагавшие, что войну имеют право вести только армии, ставило любых партизан вне военных законов.

XIX век стал первым столетием стремительного прогресса. Однако он не только способствует развитию общества и дипломатических методов, но и приводит изобретению все более смертоносных видов оружия. В конечном итоге человечество стало свидетелем тотальных войн XX столетия, не сдерживаемых никакими правилами и рассматривающих любые объекты и все категории населения на территории противника как законные цели, если это помогает одержать победу.

Следует признать, что в описываемый период появились и сдерживающие насилие факторы. Все большую значимость стала приобретать идея гуманности, утверждающая, что, в конце концов, человечество сможет научиться договориться друг с другом и без войн. Важную роль сыграл и телеграф, позволивший передавать новости с невиданной доселе скоростью, а так же фотография. Со-

ответственно и выросла роль журналистов, демонстрирующих широким слоям изнаночную сторону военных действий.

Итогом этого стало появление такого феномена как международные конвенции о правилах войн. В 1864 году разрабатывается и подписывается Первая Женевская конвенция: государства, поставившие под ней подписи, обязуются исключить военные госпитали из числа военных целей, обеспечивать гуманное отношение к раненым и военнопленным противной стороны и защиту гражданским лицам, оказывающим помощь раненым. Тогда же создается Общество Красного Креста, а красный крест признается в качестве главного знака учреждений и лиц, оказывающих помощь раненым. Подписанные соглашения, хотя неоднократно нарушались, но все же стали некоторой отправной точкой поиска дипломатических способов ограничивать конфликты.

Обе мировые войны стали временем появления новых форм оружия массового поражения. Как не странно на первый взгляд, именно это привело к удивительному феномену, когда носители гуманистических идей оказались солидарны с прагматиками. Ведь обе стороны одинаково признавали, что ядерное оружие оказалось способно поставить под угрозу саму человеческую цивилизацию и его применение должно быть максимально исключено.

Кроме того, сам факт проведения Нюрнбергского и Токийского процессов дали важный прецедент осуждения жестоких преступлений, совершенные на войне. Можно продолжать долгий спор о том, как фактически работает этот механизм, насколько правильно или неправильно было осуждение отдельных личностей и какие преступления оказались опущены. Однако теперь у международного сообщества есть хотя бы условный механизм наказания за нарушения норм ведения войны.

Даже сама война объявляется неприемлемым способом разрешения противоречий между государствами. Согласно ст. 6 Устава Международного Военного Трибунала 1945 года и ст. 2, п. 3 Устава ООН, введен фактически полный запрет на агрессию, поэтому законная война в настоящее время может быть только оборонительной (ст. 51 Устава ООН) или же ведущейся по мандату Совета Безопасности (ст. 39, ст. 41 гл. VII Устава ООН).

В этом отношении позиция Политика из «Трех разговоров» вполне соответствует современным нормам международного права. Более того, можно увидеть в этих взглядах позицию самого Соловьева в его раннем творчестве. Следует согласиться с мыслью И. И. Евлампиева [1] о том, что это сочинение отразило глубокий переворот, произошедший с философом в последние годы жизни.

Скепсис автора в отношении паневропейских и прогрессистских взглядов Политика может разделить и современный читатель. Ведь всего через пятнадцать лет после уверений этого героя о невозможности крупного конфликта в Европе начнется Первая Мировая. Многие из сказанного им попыталась воплотить в жизнь Лига Наций, но окажется бессильной предотвратить еще более крупный конфликт в 40-х годах XX века. Наконец современная ООН, хотя и провозглашает запрет на начало новых войн, не может эффективно препятствовать вооруженным столкновениям нашего времени.

Примат конкретных правовых норм запрещающих начало войн может обойти практически любая крупная политическая сила, воспользовавшись какой-либо лазейкой в формулировках. Выбрав же в качестве ориентира абстрактную идею Справедливости, нельзя забывать о том, что и другая сторона конфликта так же может к ней апеллировать. Таким образом, получится стандартная модель идеологической борьбы, когда «наши» представляются «воинами света», а враги — «исчадиями ада». Кроме того, это дает возможность любому сильному субъекту международной политики оправдывать насилие ссылками на общечеловеческие ценности.

Юрген Хабермас в статье «Зверство и гуманность. Война на границе права и морали» в самом конце XX века предупреждает: «Моральные нормы, которые апеллируют к нашим лучшим чувствам, не могут принудительно использоваться как обоснованные правовые нормы» [4].

Если же мы не можем выбрать между тем, кому отдать первенство — Праву или Справедливости, остается признать правоту Генерала и руководствоваться принципами обычаев войны, грозящих внесудебной карой любому вышедшему за границы «допустимого зла». В обычной ситуации такое «право полевых командиров» может считаться шагом назад, по сравнению с полноценной правовой системой. Однако война, как ситуация экстраординарная, всегда будет слишком сложной, чтобы описать ее какими-либо жесткими правовыми нормами.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Евлампиев И. И. Жизненная драма Владимира Соловьева // Вопросы философии. — 2011. № 2. [Электронный ресурс]. — URL: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=273&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=273&Itemid=52) (дата обращения: 15.01.2023).
2. Клаузевиц К. О войне: Пер. с нем. — М.: Издательская корпорация «Логос»; Международная академическая издательская компания «Наука», 1998. — 448 с.
3. Соловьев В. С. Три разговора. [Электронный ресурс]. — URL: <https://azbyka.ru/fiction/tri-razgovora/> (дата обращения: 15.01.2023).
4. Хабермас Ю. Зверство и гуманность. Война на границе права и морали // Философско-литературный журнал «Логос». — 1999. — № 5. [Электронный ресурс]. — URL: [https://ruthenia.ru/logos/number/1999\\_05/1999\\_5\\_04.htm](https://ruthenia.ru/logos/number/1999_05/1999_5_04.htm) (дата обращения: 15.01.2023).
5. Hugonis Grotii De jure belli ac pacis libri tres. Parisiis, MDCXXV. Русский перевод: Гроций. О праве войны и мира, СПб, 1902. — 50 с.
6. Thomae Aquinatis. Opera Omnia, lussu impensaе Leonis XIII, P. M. edita, vol. VI–XII. Rome, 1918–30.

УДК 348/281.93/261.7/172.3

*Комаров Антон Станиславович,*

соискатель,

Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина,

ecbantonom@yandex.ru

## **ПРОБЛЕМА РЕЛИГИОЗНОЙ СВОБОДЫ В ТЕОЛОГИИ РПЦ МП (ПО ОФИЦИАЛЬНЫМ ДОКУМЕНТАМ)**

В статье рассматриваются трактовки проблем религиозной свободы и веротерпимости в современном российском православном богословии и социально-политическом дискурсе. Здесь представлен анализ основных официальных декларативных документов Русской православной церкви по вопросам свободы совести и толерантности к инакомыслию, выделены концептуальные противоречия в отношении заявленных свобод. По мнению автора это противоречие свидетельствует о стремлении церкви сохранить существующее социально-политическое влияние, обеспечить институциональное единство церкви на основе достигнутого внутреннего консенсуса, но без анализа исторических тенденций прогресса социальных отношений. Такая двусмысленная позиция по социально-политическим проблемам (на примере свободы совести) демонстрирует стремление официальных структур РПЦ МП опереться на традиционные механизмы социального влияния, характерные для консервативных христианских конфессий.

**Ключевые слова:** Свобода совести, РПЦ МП, «канонические территории», прозелитизм, христианство.

*Komarov A. S.*

### *THE PROBLEM OF RELIGIOUS FREEDOM IN THEOLOGY OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH OF THE MOSCOW PATRIARCHATE (ACCORDING TO OFFICIAL DOCUMENTS)*

The article discusses the interpretation of the problems of religious freedom and religiousness in modern Russian Orthodox theology and socio-political discourse. It presents an analysis of the main official declarative documents of the Russian Orthodox Church on the issues of freedom of conscience and tolerance to dissent, and conceptual contradictions in relation to the declared freedoms are identified. According to the author, this contradiction indicates the desire of the Church to preserve the existing socio-political influence, to ensure the institutional unity of the church on the basis of the achieved internal consensus, but without the analysis of the historical trends of the progress of social relations. Such an ambiguous



position on socio-political problems (for the example of freedom of conscience) demonstrates the desire of the official structures of the Russian Orthodox Church to rely on the traditional mechanisms of social influence characteristic of conservative Christian denominations.

**Keywords:** Freedom of conscience, Russian Orthodox Church, «Canonical territories», Proselytism, Christianity.

Русская православная церковь Московского патриархата (РПЦ МП) в политической сфере российского общества — наиболее заметная христианская конфессия, которая, при этом, стремится и сохранить, и расширить своё социальное влияние. В этом своём стремлении она в постсоветскую эпоху сформировала ряд противоречащих друг другу теологических и юридических идей, которые можно рассмотреть для понимания сложного отношения этой конфессии к религиозной свободе, как к основному социальному маркеру религии. Но, прежде всего, необходимо определиться с самим понятием «религиозная свобода», которую, по нашему мнению, логично представить, как единство свободы вероисповедания и церковной свободы. Последняя предполагает внутреннюю конфессиональную свободу, включающую дисциплинарную свободу христианина и его право на свободу мысли и убеждений. Свобода вероисповедания здесь понимается, как юридическая норма, предусматривающая признаваемое государством право гражданина на свободное отношение к религии и недопущение какого-либо религиозного принуждения. М. С. Стецкевич предлагает два разных определения для понятия религиозная свобода [17, с. 12], единство которых соответствует данному пониманию. Это свобода религиозной организации в управлении и деятельности и право исповедовать любую религию. Более раннее толкование религиозной свободы фокусировалось на несколько иных аспектах, более востребованных в конфессиональной среде. Так, российский православный классик учения о свободе совести В. Ф. Кипарисов выделяет два аспекта религиозной свободы: свободу религии и свободу в религии [5, с. 30]. Первую он трактует, как внешнюю религиозную свободу, выраженную в культовой свободе, свободе практической религиозной жизни и т. д. А вторую, как меру «свободы допускаемой церковью для каждого отдельного человека-христианина по отношению к содержанию самого же христианства» [5, с. 30]. Поэтому для данного исследования будут важны оба аспекта: и обеспечение свободы в отношении внешних для РПЦ МП социальных институтов и как реализуется свобода внутри церкви для ее адептов.

В современную эпоху РПЦ МП разработала ряд документов, в которых непосредственно обращается к темам, связанным со свободой совести и ее элементами, в том числе и религиозной свободой. К основным из них можно отнести следующие документы: Определение «О псевдохристианских сектах, неоязычестве и оккультизме» (1994), «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» (2000), «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославии» (2000) и «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» (2008). При этом, единого общецерковного отношения к религиозной свободе, как это есть, например в Римско-



католической церкви, в РПЦ МП нет, а её официальная позиция по отношению к свободе совести противоречива и непоследовательна. Уже в первом из перечисленных документов Архиерейский собор резко осуждает «проповедников лжехристианства и псевдорелигий, приходящих с Запада и Востока» [10], которые «целенаправленно подрывают многовековые традиции и устои народов, вступают в конфликт с общественными институтами, объявляют войну Церкви Христовой» [10]. Для обоснования своей интолерантности Архиерейский собор использовал две традиционные модели аргументации социального поведения — идеи влияния и общественной нравственности, которая «нуждается» в охране и опеке со стороны церкви. Но, возможно, для «смягчения» применяемого в тексте языка вражды в конце документа приводится популярный христианский тезис о том, что «противостояние ложным взглядам не должно сопровождаться нетерпимым, отношением к самим носителям несовместимых с христианством учений» [10].

Эта линия религиозного эксклюзивизма была продолжена в «Основных принципах отношения Русской Православной Церкви к инославиям». Здесь излагается ексклезиологическая концепция РПЦ МП, рассматривающая православие, как эталонное христианство, не содержащее никаких искажений [11]. Идея «золотого века» или некоего эталона духовности некогда существовавшего, в который якобы открылась достаточная «истина» и это воспринимается исключительно верой, очень широко распространена в православии и в настоящее время и является его магистральной идеей. Поиск истины обращен в прошлое, в котором эта истина проявлялась через этапы «торжества православия», в сущности, являющимися удостоверениями «врождённой религиозной нетерпимости» [15, сс. 51–52] христианства. Истина «уже известна» и её поиски должны быть тождественны «воцерковлению». В своей риторике этот документ не допускает никакой самокритики или сомнения. Как отмечает М. Ю. Смирнов, философская проблематика для традиционного православия не обязательна или даже нежелательна, т. к. «вносит излишнее смятение» [16, с. 35], нарушая спокойствие традиционализма. Сам документ рассматривает только возможность институционального единства [11, с. 566] и поэтому «спасение может быть обретено лишь в Церкви Христовой» [11, с. 563], т. е. в православной, но оговаривает, что «отпавшие» от православия общины «никогда не рассматривались, как полностью лишённые благодати» [11, с. 563]. Предлагая инославиям свою модель воссоединения, РПЦ МП не рассматривает возможность «равенства деноминаций» [11, с. 566], а соответственно и равного диалога с инославными, а только «путь покаяния, обращения и обновления» [11, с. 567], т. е. только через принятие своего понимания христианства. Здесь же подчеркнута отвергаются все возможные компромиссные варианты достижения христианского единства, распространённые в межконфессиональном диалоге, и подтверждается общая концепция предыдущего документа о том, что «неприемлема сама установка на толерантность к разномыслию в вере» [11, с. 567]. Этому соответствует и отношение к самому «источнику» разномыслия, как его понимает данная церковь, и к мотивам появления этого разномыслия, которые в документе не предлагаются к исследо-

ванию, а априорно наделяются негативным смыслом, как «заблуждения и ереси» [11, с. 563]. Среди основных целей координации совместной деятельности с инославными исповеданиями на постсоветском пространстве в документе названо «прекращение прозелитизма на канонической территории Русской Православной Церкви» [11, с. 574]. Как и учение о «влияниях», изложенное в первом документе и исключающее интеллектуальную и нравственную дееспособность личности, учения о прозелитизме и «канонических территориях» объективно не имеют никаких рациональных оснований. Эти понятия связаны между собой и учение о «канонических территориях» используется официальными кругами РПЦ МП для обоснования борьбы с прозелитизмом. Сама в себе проблема прозелитизма есть только там, где отрицается суверенитет личности и свобода её совести, где традиционность мышления и поведения признаётся высшей нравственной ценностью. Прозелитизм присущ подавляющему числу конфессий. Это жизнь религиозной организации, её обычное состояние. Самые известные критики прозелитизма — религиозные лидеры конфессий, основанных на прозелитизме (христианство и ислам). 18 июня 1992 г. Во время официального визита в Элладскую Православную церковь патриарх Алексий II говорил о важности работы по защите православия от наступления католической и протестантской пропаганды и прозелитизма [2]. Именно с этой целью в среде РПЦМП утвердилось учение о «канонических территориях». Одним из разработчиков учения является митрополит Иларион (Алфеев), который выводит её из идеи епархий и церковного устройства, основанного на трёхступенчатой иерархии: диакон-пресвитер-епископ. В своём докладе он делает важную оговорку, превращающую понятие «каноническая территория» в условное. Он заявляет, что «принцип соответствия церковных областей гражданским территориальным единицам ‘...’ никогда не абсолютизировался и не воспринимался как безальтернативный» [4], хотя именно на это соответствие он указывает, как на основное для данного учения. Также он утверждает, что этот принцип и «краеугольный» (т. е. основной) в «православной экклезиологии и применяется на практике, хотя далеко не всегда и далеко не везде» [4]. В самом православии, несмотря на применимость понятия в официальных документах, учение о «канонических территориях» вызывает неоднозначные оценки и все попытки его применения сводят этот принцип к ёмкому определению Солдатова и Холмагорова: «каноническое пространство — это **пространство власти**» [18]. Хотя сам Иларион это отрицает, заявляя, что учение о «канонических территориях» не исключает свободы выбора и права иных конфессий на создание своих церковных структур на «канонической территории» РПЦ МП [4]. По его мнению, это учение предполагает лишь необходимость *уважения* к РПЦ МП в России, как к «Церкви большинства». На практике же всё это сводится к требованию ограничения или запрещения прозелитизма, т. е. свободной конкуренции религий. Это можно подчеркнуть из аргументации в поддержку этого учения у прот. В. Чаплина о том, что учение о «канонических территориях» служит обеспечению межконфессионального мира через разделение «сфер влияния» и сознательный отказ от прозелитизма на «чужой» территории [3]. По его мнению, христианским церквям следует от-

казаться от конкурентных отношений и уважать «канонические территории» друг друга. Но это учение подвергалось обоснованной критике со стороны других православных богословов и теологов католицизма. Например, Митрополит РПЦЗ Агафангел указал на несоответствие данного учения общехристианскому библейскому принципу странничества, исключающему всякое притязание церкви на земную власть [1]. Не оспаривая сам принцип, Агафангел подчеркнул его историческую неприменимость к РПЦЗ.

В «Основах социальной концепции» РПЦ МП пытается выразить общее отношение к свободе совести в специально выделенном параграфе. Общий его пафос изложения — сдержанное недовольство. Основные объекты этого недовольства: безрелигиозный характер современного государства, превращение религии из «общего дела» в «частное дело» человека, торжество секуляризма в общественной сфере [12, III. 6]. Все эти тенденции РПЦ МП здесь связывает с принципом свободы совести [7], не приводя никакого обоснования. Этот же небольшой параграф содержит ряд обвинений общества в утрате им «религиозных целей и ценностей, о массовой апостасии и фактической индифферентности к делу Церкви и к победе над грехом» [12, III. 6]. Подобные обвинения являются свидетельством притязаний РПЦ МП на особый статус в обществе, на что указывают и её пожелания государству, выраженные здесь же, следование которым значительно усложняло бы последовательное и целостное использование принципа свободы совести в правоприменении. Из этих пожеланий можно сделать вывод, что РПЦ МП выступает за государственный протекционизм в межконфессиональных отношениях и за утилитарное ограничение свободы совести в интересах традиционных конфессий и государства. Т. Б. Коваль объясняет этот подход к правам и свободам в ОСК РПЦ МП историко-богословской спецификой развития русской церкви и тем, что «права человека должны соответствовать этнокультурной принадлежности» [6]. Но в этом же документе просматривается декларативная непоследовательность и противоречивость отношения РПЦ МП к принципу свободы совести. Далее, в параграфе «Свобода человека в свете Божественного Откровения» (IV.6) предлагается религиозно-философское обоснование свободы совести и прав человека. Утверждается, что идея прав основана на христианском понимании онтологии человека, как «свободного существа» и «образа и подобия Божию», что «христианская социально-государственная этика требовала сохранить для человека некую автономную сферу, где его совесть остается «самовластным» хозяином» и что «Бог хранит свободу человека, никогда не насилуя его волю» [12, IV.6]. Но в следующем параграфе РПЦ МП отрицает «позитивное право», т. е. собственно права и свободы и утверждает, что «права нужны христианину прежде всего для того, чтобы <...> исполнить свой долг перед Богом и Церковью, перед другими людьми, семьей, государством, народом и иными человеческими сообществами» [12, IV.7]. Следует отметить, что ранее, в определении «О принятом Законе СССР о свободе совести» (1990)

«Архиерейский Собор с глубоким удовлетворением отмечает гарантирование Законом прав граждан нашего государства на определение и выражение своего отношения к религии, на соответствующие этому убеждения, на беспре-

пятственное исповедание религии и исполнение религиозных обрядов, а также социальную справедливость и равенство, защиту прав и интересов граждан независимо от отношения к религии» [9].

Впрочем, далее по тексту, это определение было посвящено только декларации материальных гарантий и соответствующих пожеланий РПЦ МП.

В наиболее разработанном документе, посвящённом общему отношению к правам и свободам человека — «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» позиция ОСК по отношению к свободе совести была подтверждена и развита. Аморфную и противоречивую конструкцию прав и свобод в ОСК, основанную на религиозной попытке монополизации нравственного чувства, «смешивании нравственного измерения с правовым» [8], для решения мнимого противоречия между личным и общим благом, этот документ дополняет учением о достоинстве человека, которым Бог наделил его при творении, как основании свободы личности. Как и в ОСК, здесь отрицается при- мат прав и свобод личности и подчёркивается, что их реализация

«не должна вступать в противоречие с богоустановленными нравственными нормами и основанной на них традиционной моралью. Индивидуальные права человека не могут противопоставляться ценностям и интересам Отечества, общины, семьи» [13, с. 103].

Формируя своё отношение к правам и свободам человека, в этом документе РПЦ МП отрицает их общечеловеческое (современное цивилизованное) понимание, как высшей ценности и универсального выражения достоинства человека, оставляя за собой право собственной трактовки их цели, состоящей в «в создании благоприятных внешних условий для совершенствования личности на пути спасения» [13, с. 103–104]. В отношении собственно свободы совести этот документ сохраняет противоречивую позицию. В нём ещё более настойчиво продвигается требование к обществу «определять содержание и объем взаимодействия государства с разными религиозными общинами в зависимости от их численности, традиционности для страны или региона, вклада в историю и культуру, от гражданской позиции», утверждая при этом, что общество обладает правом этого отношения свободно [13, с. 106–107]. Здесь же появляется и идея отрицания светскости образования, как возможного в рамках свободы совести [13, с. 107], что также свидетельствует о неприятии в РПЦ МП свободы совести, как универсальной и достаточной нормы права. В «Отношении Русской Православной Церкви к намеренному публичному богохульству и клевете в адрес Церкви» (2011), как и в предшествующих документах подчёркивается, что свобода совести чаще всего является оправдывающей ссылкой для «богохульства и клеветы» [14].

Вышеприведенный обзор позволяет сделать ряд выводов, определяющих отношение РПЦ МП к свободе совести.

1. РПЦ МП не рассматривает свободу совести, как универсальный, самостоятельный и достаточный личной свободы человека, а его права, как самостоятельные ценности, обусловленные только его природой.

2. РПЦ МП намеренно чуждается идеи автономности социальных институтов, предписывая каждому (и допуская для себя право на это) некий «долг» или «высшую цель».

3. Такие конструкты, как «канонические территории», учение о «влиянии» и духовно-нравственные ценности необходимы для специфического и противоречивого понимания свободы совести в РПЦ МП, которое следует из ее официальных деклараций.

4. Сама свобода совести в РПЦ МП имеет лишь утилитарный смысл и исключительно в тех рамках, в каких она служит интересами этой деноминации.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Агафангел. Где Русская Православная Церковь Заграницей? О канонической территории РПЦЗ [Электронный ресурс]. — URL: <http://internetsobor.org/materialy-konferencii/stati/materialy-konferencii/rptcz-mitropolit-agafangel-gde-russkaia-pravoslavnaia-tcerkov-zagranitcei-o-kanonicheskoi-territorii-rptcz> (дата обращения: 22.12.2022).

2. Алексей II (Редигер). Из слова в синодальном дворце [Электронный ресурс]. — URL: <http://patriarh-i-narod.ru/slovo-patriarha/vizity-v-drugie-strany/1917-vizit-v-elladskuyu-pravoslavnyu-tserkov> (дата обращения: 22.12.2022).

3. Всеволод (Чаплин) Понятие канонической территории в межправославном, межхристианском и церковно-общественном контексте [Электронный ресурс]. — URL: [http://www.religare.ru/2\\_48189.html](http://www.religare.ru/2_48189.html) (дата обращения: 22.12.2022).

4. Иларион (Алфеев). Принцип «канонической территории» в православной традиции [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.wco.ru/biblio/books/alfeev15/main.htm> (дата обращения: 22.12.2022).

5. Кипарисов В. Ф. О свободе совести. Опыт исследования вопроса в области истории церкви и государства с I по IX в. Вып. I. — М.: Тип. М. Н. Лавров и ко, 1883. — 386 с.

6. Коваль Т. Б. Православие и католицизм о демократии и правах человека. [Электронный ресурс]. — URL: <http://regconf.hse.ru/uploads/038626d71cef8038895d143842fb3852c6acb09d.doc> (дата обращения: 22.12.2022).

7. Костюк К. Н. Социальная концепция Русской Православной Церкви как система нравственных вызовов обществу. [Электронный ресурс]. — URL: <http://theolcom.ru/doc/life/life.nrav.14kostuk.pdf> (дата обращения: 22.12.2022).

8. Лухтерхандт О. Права человека, свобода вероисповедания и православию [Электронный ресурс]. — URL: <http://mgutupenza.ru/mni/content/files/Отто%20Лухтерхандт%20Германия.pdf> (дата обращения: 22.12.2022).

9. Определение о принятом Законе СССР о свободе совести. [Электронный ресурс]. — URL: <https://bogoslav.ru/article/373504> (дата обращения: 22.12.2022).

10. Определение о псевдохристианских сектах, неоязычестве и оккультизме. [Электронный ресурс]. — URL: <https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/>

opredelenie-o-pseudohristianskih-sektah-neojazychestve-i-okkultizme/ (дата обращения: 22.12.2022).

11. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию// Максим (Козлов), Огицкий Д. П. Западное христианство: взгляд с Востока. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. — С. 559–577.

12. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. — URL: <https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/osnovy-sotsialnoj-kontseptsii-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi/> (дата обращения: 22.12.2022).

13. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека// Свобода в церкви? От вымысла к истине / Под ред. В. Малягина. — М.: Даниловский благовестник, 2009. — С. 90–116.

14. Отношение Русской Православной Церкви к намеренному публичному богохульству и клевете в адрес Церкви. [Электронный ресурс]. — URL: <https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/otnoshenie-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi-k-namerennomu-publichnomu-bogohulstvu-i-klevete-v-adres-tserkvi/> (дата обращения: 22.12.2022).

15. Руффини Ф. Религиозная свобода: история идеи. — М.: Институт всеобщей истории РАН, 1995, — 144 с.

16. Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. — СПб.: Изд. РХГА, 2013. — 365 с.

17. Стецкевич М. С. Религиозная толерантность и нетерпимость в истории европейской культуры. — СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2013. — 430 с.

18. Холмогоров Е., Солдатов А. Каноническое пространство: принципы, идеологи, конфликты. [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.strana-oz.ru/2002/6/kanonicheskoe-prostranstvo-principy-ideologi-konflikty> (дата обращения: 22.12.2022).

*Курбатов Анатолий Григорьевич,*  
магистр философии,  
аспирант Санкт-Петербургской духовной академии,  
anatolij.kurbatov.95@mail.ru

### **УЧЕНИЕ АНДРЕАСА ОЗИАНДЕРА ОБ ОПРАВДАНИИ**

В статье дан общий обзор учения об оправдании протестантского теолога первой половины XVI столетия — Андреаса Озиандера. Реформатор Нюрнберга и проповедник городской церкви Озиандер с 1524 г. был активно вовлечен в литературную деятельность. А. Озиандер пишет теологические сочинения, экспертные заключения, ведет обширную корреспонденцию. В сочинении «Большая Нюрнбергская записка» (1524) Озиандер впервые рассуждает на тему центрального для протестантской теологии артикула — учения об оправдании. Учение о прогрессивном характере оправдания, сформулированное Озиандером, было отвергнуто представителями виттенбергской теологии как еретическое. Заключительный этап жизни Озиандера, проведенный в столице Прусского герцогства, характеризуется интенсивным интеллектуальным соперничеством с оппонентами, которое продлится до смерти реформатора в 1552 г.

**Ключевые слова:** Андреас Озиандер, Реформация, учение об оправдании, «озиандеровский спор», протестантизм, дивинизация.

*Kurbatov A. G.*

#### *ANDREAS OSIANDER'S DOCTRINE OF JUSTIFICATION*

The article provides a general overview of the doctrine of justification by the Protestant theologian of the first half of the 16th century, Andreas Osiander. Osiander was a reformer in Nuremberg and a preacher in the city church; from 1524 he was actively engaged in literary activity. He wrote theological works, expert opinions, conducted extensive correspondence. In the essay «The Great Nuremberg Note» (1524), Osiander for the first time discusses the central article of Protestant theology — the doctrine of justification. The doctrine of the progressive nature of justification, formulated by Osiander, was rejected by representatives of Wittenberg theology as heretical. The last four years of Osiander's life were spent in Königsberg, the capital of the Duchy of Prussia. This period is characterized by intense intellectual rivalry with opponents, which will last until the reformer's death in 1552.

**Keywords:** Andreas Osiander, Reformation, the doctrine of justification, «Osiandrian Controversy», protestantism, divinization.

«Озиандеровский спор» — конфликт между Андреасом Озиандером и представителями Виттенбергской теологии — связан с вопросами сотериологии и антропологии. В центре полемики — учение об оправдании. Немецкий церковный историк и протестантский теолог Альбрехт Ричль полагал, что Озиандер стремился к «объективному теологическому обоснованию идеи оправдания» [7, с. 6]. С точки зрения другого немецкого протестантского теолога Эмануэля Хирша «озиандеровский спор» был противостоянием Озиандера с Меланхтоном, причем именно Озиандер, по мнению исследователя, придерживался теологии Мартина Лютера, в то время как Меланхтон искажил реформаторскую доктрину об оправдании. В сочинении «Об Озиандере» Э. Хирш утверждает, что борьба Меланхтона против Озиандера является борьбой за единовластие внутри лютеранской церкви. Противоположной точки зрения придерживался Эрих Рот, который рассматривал учение Озиандера в ретроспективе «рационально-метафизических дискуссий о субстанции и акциденции в понятии Бога» [7, с. 10], укорененных в концепциях аристотелевских томистов. Сложность четкой фиксации генезиса и содержания доктрины Озиандера, выразил Адольф Коберле, поставивший Озиандера в один ряд с Каспаром Швенкфельдом, Валентином Вайгелем и Фридрихом Шлейермахером.

Вопрос о близости идей Озиандера идеям Мартина Лютера остается дискуссионным, разрешение которого выходит за рамки настоящей статьи. Однако справедливым будет считать одним из главных оппонентов Озиандера Филиппа Меланхтона, друга и ближайшего сторонника Лютера. Ф. Меланхтон полагал, что Озиандер:

«слишком мало придает значения засчитыванию праведности и умаляет тем самым необходимое утешение, в котором нуждаются и возрожденные, желающие найти успокоение в Посреднике (Христе) и быть уверенными в том, что они угодны Богу — ради Первосвященника (Христа), вступившегося за нас, и ради Его заслуги, а не потому, что Он произвел в нас обновление» [3, с. 334].

В ответ на обвинения Меланхтона Озиандер пишет полемические сочинения, в которых размышляет о личности Иисуса Христа и об оправдании верой, в них же Озиандер рельефно выражает собственную позицию. Очевидно, что вопрос об оправдании христианина вписан в широкий контекст теологического знания, и связан с целым рядом теологических проблем. Например, сделанный Озиандером акцент на реальном соединении верующего с Божественной природой Иисуса Христа актуализирует как христологические, так и триадологические вопросы.

А. Озиандер учил: «...вера оправдывает нас в той мере, в какой она реально объединяет нас с божественной природой Христа и бесконечной реальной праведностью Бога» [1, с. 18].

Очевидно, что догматическая формула Халкидонского собора, в теологии Озиандера должна либо не учитываться, либо переосмысляться, так как единст-



во человека с Иисусом Христом должно предполагать соединение, как с божественной, так и с человеческой природой Христа.

Качественное изменение человеческой природы, вплоть до достижения состояния безгрешности уже при жизни, о котором пишет Озиандер, обнаруживает некоторое сходство, как с православной аскетикой, так и с католической. Например, система постов, духовные упражнения и продолжительные по времени молитвенные стояния являются средствами для достижения состояния преобразования или изменения человеческой природы. Перечисленные аскетические практики основываются на твердом убеждении о возможности достижения особого, одухотворенного состояния.

А. Озиандер в своем учении об оправдании объединил несколько интеллектуальных традиций. Во-первых, общие для теологии Реформации принципы, выраженные в известных тезисах «sola». Примат Священного Писания над традицией, веры над добрыми делами, учение о благодати как незаслуженной милости Бога Озиандер полностью разделял. Обращение к творчеству Озиандера 20-х гг. позволяет сделать вывод о развитии и становлении нюрнбергского проповедника в качестве протестантского теолога — сторонника доктрины Реформации с ярко выраженным антикатолическим компонентом.

Во-вторых, распространенные в раннехристианской и аскетической литературе идеи о способности человека достичь определенного возвышенного состояния, которое может быть выражено хрестоматийной фразой — «Бог стал Человеком, чтобы человек стал богом». А. Озиандер воспринял дивинизацию или учение о возвышении до божественного, соединив его с распространенным в те годы представлением, о тождественности Божественной природы Иисуса Христа со Словом Священного Писания. А. Озиандер определяет Слово Божие как внутреннее, духовное слово, которое в Священном Писании называется Сыном, вторым Лицом Св. Троицы. Слово Божие открывается человеку через внешнее слово или Священное Писание, которое является знаком и указывает на вечное Слово.

А. Озиандер пишет:

«через внешнее слово мы получаем истинное слово Божие, Самого Бога, кто принимает и хранит его в вере, имеет в себе Христа, а также Духа Святого, любовь, делающая добро ближнему и исполняющая закон» [5, с. 311].

Священное Писание, отмечает Озиандер в «Большой Нюрнбергской записке», сообщает о двух доктринах, о Законе и Евангелии. Под Евангелием следует понимать все, что в Священном Писании указывает на Божественную благодать. Закон представляет собой строгие предписания, которые человек не в силах исполнить вследствие поврежденности собственной природы. А. Озиандер рассуждает в традиционном для реформаторской теологии ключе. Закон открывает человеку его подлинное греховное состояние. Невозможность исполнить предписанное Законом приводит человека в состояние отчаяния. Выход из подзаконного состояния указан в Евангелии, в котором человек обнаруживает, что Бог, чтобы засвидетельствовать истинность Своих обещаний, во второй ипостаси

Св. Троицы становится человеком, что Иисус Христос принял на себя наказание за наши грехи и оправдал нас перед Богом Своей праведностью. Приведенное рассуждение Озиандера о Законе и Евангелии вписывается в пределы лютеранской нормы. Однако, когда Озиандер начинает рассматривать вопрос об оправдании, его мысль принимает оригинальные формы.

Согласно позиции Мартина Лютера, оправдание человека носит декларативный характер. Бог делает грешника праведным ради Иисуса Христа, Его страдания и смерть вменяются человеку по вере, без учета его личных заслуг и достоинств. «*Sola fide*» — центральный принцип теологии реформаторов, согласно которому, спасение человека совершается «только верой», независимо от дел закона. Верой человек принимает заместительные деяния Иисуса Христа, которые вменяются ему в праведность. Сделанный М. Лютером акцент на «вере» и «благодати» позволил говорить о праведности как о «*aliena iustitia*», то есть внешней, внутренне не присущей человеку. Вследствие этого акт оправдания и процесс освящения, то есть качественного изменения человека, оказались внутренне не связанными. Принцип «и праведник, и грешник» (*simul justus et peccator*) наиболее полно отражает состояние христианина, который по вере в Иисуса Христа объявляется праведником, но по своей плотской природе является грешником. Такой вывод спровоцировал дальнейшие теологические споры, борьбу за интерпретацию. Вероучительный принцип «*sola fide*» является фундаментом теологии реформаторов, от которого непосредственно зависит уровень личного благочестия. Учение М. Лютера, рецептированное лютеранской традицией и зафиксированное в «Книге Согласия», уже после смерти виттенбергского доктора в 1546 г. стало предметом дискуссий с реформатором Нюрнберга Андреасом Озиандером.

Андреас Озиандер, получив образование в Ингольштадском университете, в 1522 г. был назначен проповедником в приходской церкви св. Лаврентия в Нюрнберге, эту должность он занимал до 1548 г., пока не был вынужден покинуть имперский город из-за протеста против Аугсбургского интерима. В «нюрнбергский период» жизни мировоззрение Озиандера складывается в систему. В 1524 г. Озиандер публикует объемное сочинение — «Большая Нюрнбергская записка» — в котором последовательно развивает собственное учение и рассматривает вопрос о личном оправдании христианина. Рассуждение Озиандера можно представить следующим образом.

Иисус Христос принял на себя наказание за грехи человека и оправдал человечество перед Богом Своей праведностью. Деяния Иисуса Христа — условие и основание для нашего примирения с Богом. Это суждение традиционно для реформаторской мысли. Однако далее Озиандер развивает собственное учение, которое в принципиальных вопросах не согласовывается с позицией Мартина Лютера и его единомышленников. Озиандер исходит из того, что грех и смерть остаются константами в человеческой жизни. Поэтому, рассуждает Озиандер, недостаточно того, что Бог совершил в прошлом, что оправдание человеческой природы состоялось в определенный, конкретный исторический момент. Христиане, согласно Озиандеру, не могут ссылаться на «исторического Бога»,

но должны реально переживать присутствие Бога в своей жизни. Бог должен действовать в нас всегда, в настоящем времени и в будущем. Познать Бога можно через Евангелие, в котором Бог открывает Себя человеку. Принятие в вере для Озиандера тождественно реальному соединению с Богом. Божественная природа Иисуса Христа и божественное Слово отождествляются. Следовательно, верой мы принимаем в Слове самого Бога и становимся едиными с Иисусом Христом. Человек, таким образом, становится единым с Иисусом Христом. Соединение с Божественной природой Христа затрагивает вопрос неделимости Свт. Троицы, и А. Озиандер делает вывод: человек, в вере приняв Иисуса Христа, реально соединяется со Свт. Троицей.

С точки зрения А. Озиандера процесс оправдания носит прогрессивный характер. Если в человеке поселяется Иисус Христос, тогда в нем пребывает и Святой Дух. Человек оказывается в состоянии «Нового завета» [Иер. 31:33]. Озиандер говорит о процессуальном становлении «нового человека», который в настоящей жизни сосуществует с ветхим Адамом. Соединяясь с Богом, человек соединяется с божественной праведностью. Оправдание основано на праведности Иисуса Христа, которая пребывает в верующем, а не на праведности, которая меняется верующему, оставаясь внешней по отношению к нему.

Согласно логике Озиандера, качества Иисуса Христа должны стать качествами человека, автор говорит о процессе дивинизации, то есть о возвышении человеческой природы до божественного величия. Этот процесс Озиандер называет по-разному: возрождение, обновление, освящение. Мистическая сторона учения Озиандера состоит в том, что личность верующего становится тождественной личности Христа. Если в классическом протестантизме оправдание воспринимается как декларативный и судебный акт Бога, то в учении Озиандера сделан другой акцент: оправдание предполагает реальное вселение Иисуса Христа в верующего. А. Озиандер учил, что Бог не объявляет грешника праведным, а делает его праведным. Оправдание есть результат реального пребывания в верующем Христа, а не следствие веры в искупительную жертву. Иными словами, Озиандер выступил против идеи исключительно полного вменения благодати, тем самым отказавшись от библейского понимания «оправдания» как «объявления праведным». С точки зрения Озиандера — Иисус Христос живет в верующем как внутреннее Слово. Искупительные деяния Христа являются предпосылкой этого соединения.

Какие логические следствия из приведенного суждения? Очевидно, что если в вере человек соединяется с Иисусом Христом, то речь может идти только о божественной, но не о человеческой природе. Следовательно, Христос только в соответствии с божественной природой является праведностью для человека. В «Формуле Согласия», символической книге лютеранской церкви, написанной в 1577 г., сказано:

«Христос является нашей Праведностью не по одной лишь Своей божественной природе, равно как и не по одной лишь Своей человеческой сущности, но что наша Праведность — весь Христос целиком, согласно обем Своим природам, в одной лишь Своей покорности, которую, будучи

Богом и человеком, Он воздал Отцу, покорясь Ему до самой смерти, чем и заслужил для нас прощение грехов и жизнь вечную» [2, с. 437].

Учение Озиандера, уже посмертно, было осуждено. Взгляды А. Озиандера, выраженные в «Большой Нюрнбергской записке», не сразу привлекли к себе внимание. Только в 1549 г., после того как Озиандер получил место профессора теологии в Кенигсбергском университете, его идеи получили распространение и стали предметом споров. Выступив в начале апреля 1549 г. с инаугурационной речью, Озиандер положил начало длительному спору «по поводу своего мистического учения об эффективном и прогрессивном оправдании посредством пребывания Христа в верующем» [4, с. 345]. 6 апреля прибывший из Виттенберга математик Маттиас Лаутервальд «публично опубликовал двенадцать противоположных тезисов» [6, с. 90]. А. Озиандер пользовался поддержкой герцога Альбрехта, что определило довольно устойчивое положение реформатора в городе и университете. Однако, когда в спор вступил Филипп Меланхтон ситуация изменилась. Ф. Меланхтон, обратил внимание на то, что в учении Озиандера границы между оправданием и освящением стерты, и, следовательно, человек оправдывается пред Богом своими добрыми делами. Сторонники «Аугсбургского исповедания» противопоставили идеям Озиандера учение о исключительно вмененной праведности, которое стало стандартом в лютеранской ортодоксии. Результатом противостояния Озиандеру стало четкое подтверждение первоначальной идеи Реформации о том, что оправдание заключается в прощении грехов, а не в изменении, возрождении или исправлении человеческой природы и ее качеств. В этом вопросе позиция М. Лютера осталась неизменной.

Откуда Озиандер почерпнул свои идеи? В период обучения в университете Озиандер знакомится с идеями Иоганна Рейхлина, крупного немецкого философа-гуманиста и гебраиста. Вероятно, под влиянием гуманистических веяний у Озиандера формируется интерес к изучению древних языков — латинского, греческого и еврейского, а также к средневековому еврейскому мистицизму. Во-вторых, влияние на теолога оказали тексты Священного Писания и патристического корпуса. В 1522 г. Озиандер издает собственную редакцию текста латинской Вульгаты, правленную по греческому оригиналу. В предисловии Озиандер сообщает, что своей целью видел улучшение перевода Священного Писания, устранение опечаток и прояснение темных мест. Озиандер не выполнил новый перевод, как это сделал Эразм Роттердамский, а только стилистически выправил текст. Обращенность к Священному Писанию свидетельствует о сочувственном отношении Озиандера к гуманистическому принципу «ad fontes», и о желании внести свой вклад в лучшее понимание Священного Писания.

Влияние идей Андреаса Озиандера прослеживается в последующей традиции. Крупный немецкий теолог, мистик и лютеранский пастор Валентин Вайгель, считал себя приверженцем Озиандера, а немецкие исследователи, сравнивая их, не видели серьезных зазоров между их мировоззрениями. В свою очередь сочинения Вайгеля, осужденные Лютеранской Церковью, оказали непосредственное влияние на Иоганна Арндта, автора значительной книги «Об истинном

христианстве», 34 глава которой представляет собой почти дословно воспроизведенный трактат Вайгеля «О молитве». Идея Вайгеля и Арндта, их критическое отношение к внешней институциональной церкви, примат благочестия над правовым, стали питательной средой для пиетистов — крупного духовного движения в среде лютеранства и реформатства, появившегося в конце XVII века.

Отдельного упоминания заслуживает тенденция рассматривать теологические взгляды Андреаса Озиандера в контексте церковных учений иных конфессий и философских концепций более позднего периода. Примером может послужить поиск параллелей между доктриной Озиандера и идеей теозиса Восточно-православной Церкви. Андреас Озиандер придерживался учения о «возвышении до божественности», с этим связано его учение о частичном оправдании, которое зависит от «объема» веры, и которого нет в классическом лютеранстве. Достаточно упомянуть об исследовательской работе финской школы лютероведения, инициированной экуменическим диалогом между Евангелическо-лютеранской Церковью Финляндии и Русской Православной Церковью. Основатель школы, Туомо Маннермаа, предложил новую трактовку взглядов Мартина Лютера, которая принципиально отличается от устоявшейся интерпретации немецких ученых, но, по целому ряду вопросов, обнаруживает сходство с воззрениями Андреаса Озиандера. Или же анализ мировоззрения Фридриха Шлейермахера на предмет обнаружения в нем влияния озиандрийского учения. Фердинанд Христиан Баур в сочинении «Рассуждение об учении Андреаса Озиандера об оправдании» представил Озиандера как Шлейермахера эпохи Реформации.

Проблема фиксации конфессиональной идентичности учения Андреаса Озиандера, кодификация взглядов автора в совокупности с фактом влияния озиандрийской доктрины на последующую традицию делает Озиандера важной фигурой для церковно-исторических и теологических исследований, значение которой выходит за пределы специфически протестантской теологии.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Исаев С. А. Ереси и расколы в раннем лютеранстве. — СПб.: Светоч, 2000. — 45 с.
2. Книга Согласия. Вероисповедание и учение лютеранской церкви. — СПб.: Фонд «Лютеранское наследие», 1996. — 617 с.
3. Шайбле Ф. Филипп Меланхтон — реформатор и гуманист. — ДУХ И ЛИТЕРА. 2018. — 520 с.
4. Шафф Ф. История христианской церкви. Т. 7. — СПб.: Библия для всех, 2009. — 463 с.
5. Osiander A. Band I. Schriften und Briefe 1522 bis Marz 1525. — Gutersloh, 1975. — 613 s.
6. Osiander A. Band IX. Schriften und Briefe 1549 bis August 1551. — Gutersloh, 1994. — 799 s.
7. Stupperich M. Osiander in Preussen 1549–1552. — Berlin, 1973. — 402 s.

УДК 264–4

*Монахиня Афанасия (Ерохина Ирина Валерьевна),*  
аспирант Русской христианской гуманитарной академии  
им. Ф. М. Достоевского,  
ответственный по работе Молодежно-спортивного  
и Паломническо-экскурсионного отделов Монастырского благочиния  
Подольской епархии Московской митрополии;  
руководитель Духовно-просветительского центра  
имени святителя Алексия Московского  
при Владычнем монастыре г. Серпухова,  
mon.afanasia@gmail.com

## **ЦАРСТВО НЕБЕСНОЕ КАК ПРЕДМЕТ СВОБОДНОГО ВЫБОРА В ГИМНОГРАФИИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**

Настоящая статья рассматривает насущную проблему Православной Церкви наших дней — гимнографические тексты и их роль в духовной жизни человека: являются ли эти тексты только частью православного богослужения или же должны стать основой индивидуально-личностного развития каждого христианина. Кроме того, настоящее исследование подтверждает сотериологическую доктрину о необходимости действия свободной воли человека в его стремлении к достижению Царствия Небесного.

**Ключевые слова:** православное богослужение, гимнография, песнотворчество, песнопения подвижного богослужбного круга Православной церкви, Постная триодь, Цветная триодь, Минея, Царство Небесное.

*Nun Athanasia (Erokhina I. V.)*  
*THE KINGDOM OF HEAVEN AS THE SUBJECT OF FREE CHOICE IN THE*  
*HYMNOGRAPHY OF THE ORTHODOX CHURCH*

This article deals with an urgent problem of the Orthodox Church of the modern times, i. e. of hymnographic texts and their role in the individual's spiritual life. Are those texts only a part of Orthodox worship, or do they have to turn into a certain basis for personal development of each of the Christians? Alongside the present research finds proofs for the soteriology doctrine that states the necessity of person's free will expression in their striving to achieve the Kingdom of Heaven.

**Keywords:** orthodox worship, hymnography, hymnody, hymns of the movable liturgical circle of the Orthodox Church, the Lenten Triodion, the Flowery Triodion, the Minea, the Kingdom of Heaven.

Стремительность жизни в современном мире, а также повсеместное использование электронных устройств и искусственного интеллекта породили охлаждение в духовном и душевно-нравственном состоянии человека. Мир представляет каждому из обращающихся в нем различные жизненные реальности, как наполняющие нравственным совершенством, так и развращающие, приводящие внутреннее состояние к **опустошению**. Молодое поколение, выбирая электронный мир и виртуальную реальность, общается с искусственным компьютерным интеллектом, не имеющим духовного и нравственного опыта. Все это зачастую приводит к потере смысла жизни. Молитва, и особенно молитва церковная, является прямой возможностью восстановить общение человека с Богом. Однако, чтобы достигнуть этой цели, необходимо иметь правильное представление — и в первую очередь о христианской церковной и частной молитве, в частности о богослужении в Православном храме. Во-вторых, следует научиться верно понимать богослужебные молитвословия, т. к. именно в них можно увидеть глубину духовного совершенства, которая и станет одной из целей на пути к богопознанию и богообщению. Это послужит основой для решения основной сотериологической проблемы достижения Царства Небесного.

«Человек — великое, дорогое существо у Бога, но это великое создание после падения стало немощным, подвергающимся множеству слабостей. Греховный человек настолько слаб, что, несмотря на все свои естественные усилия, не может приобрести здесь, на земле, истинного блага, постоянного внутреннего мира и покоя в своем существе» [10, с. 1].

Обращает всеобщее внимание на проблему *духовно-нравственного совершенствования через молитву* профессор Московской духовной академии и семинарии К. Е. Скурат, размышляя об опыте получения Истинного блага. Получение этого Истинного блага, или по-другому, духовного совершенства — это и есть достижение такого состояния, при котором происходит полное преобразование от греховности и непосредственное Богообщение. Но это возможно только в том случае, когда Сам Господь ответит на молитвенное обращение и даст совершенные дары и духовные блага. Свяtitель Игнатий (Брянчанинов) так рассуждает о том, что только через приобщение к Богу возможно достижение духовных благ:

«Бог есть единый источник всех истинных благ. Он для человека все: сила сердца его и свет ума его; Он благую мысль дает ему, уничтожает уныние и оживляет дерзновение; Он — покой и радость; Он — его вера, надежда и любовь; Он — пища его, питье, одежда; Он — жизнь для человека, его дыхание и освящение...» [3].

И надо заметить, что Сам Господь дает молитву «Отче наш» христианам, а также наставление, как правильно надо молиться:

«Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, Который в тайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» [1, с. 1018].

Эти слова Спасителя подтверждают, что молитва является одним из важных деланий для достижения духовного совершенства. Также в другом месте, когда ученики не смогли изгнать беса из отрока, Иисус Христос говорит:

«...сей же род изгоняется только молитвой и постом...» [1, с. 1035].

С древних времен апостолы исполняли завет Спасителя непрестанно молиться. Сначала вместе тайно собирались и молились при совершении преложения хлеба и вина в Тело и Кровь Христову, и Причащались Святых Таинств. А впоследствии, после появления христианских храмов, эти собрания стали иметь общецерковное значение как специальные молитвенные собрания. После Воскресения Христова постепенно начинает формироваться христианское богослужение, которое со временем начинает совершаться по определенному уставу, а также появляются наставления о частной (домашней) молитве. В праздничные дни молитва носит хвалебный характер:

«Воскресения день, просветимся, людие. Пасха, Господня Пасха: от смерти бо к жизни, и от земли к небеси, Христос Бог нас преведе, победную поющая» [12, с. 4].

«Вся подает Дух Святой, точит пророчества, священники совершает, некижняя мудрости научи, рыбаи богословцы показа, весь собирает собор церковный...» [13, с. 3].

А в обычные дни и дни постов, все больше и больше в церковную жизнь входят покаянные молитвословия, испрашивающие у Господа очищение грехов и спасение:

«Источник живота стяжах Тебе, смерти низложителя, и вопию Ти от сердца моего прежде конца: согрехих, очисти и спаси мя» [11, с. 88].

«Любовещное и любоименное житие, невоздержанием Спасе предпочёт ныне, тяжким бременем обложен есмь» [11, с. 87].

В VIII веке происходит изменение порядка совершения христианского богослужения. Церковный гимнограф преподобный Иоанн Дамаскин вводит в структуру богослужения Октоих или Осмогласник, а также приводит в порядок напевы, используемые для пения церковных молитв, поделив их на восемь гласов. В это же время, помимо Октоиха, совместно с преподобным Косьмой, епископом Майумским, составляются праздничные гимнографические тексты, посвященные Господским и Богородичным Дванадцатым праздникам. Происходит систематизация всех имеющихся на тот момент богослужебных молитв в суточный, седмичный и годовой богослужебные круги по особым правилам. При этом появляется подвижный и неподвижный



ный годовые богослужebные круги. Тем самым дается образец для последователей.

«Путь к Богу — молитва. Измерение совершаемого пути — различные молитвенные состояния, в которые постепенно входит молящийся правильно и постоянно» [3].

Так святитель Игнатий (Брянчанинов) разъясняет важность молитвы для каждого христианина в его жизни. Именно поэтому структура богослужения (устав), предложенная преподобным Иоанном Дамаскиным, быстро распространяется по различным поместным церквям. Появляются святые гимнографы, которые составляют богослужebные тексты по структуре и правилам, предложенным преподобным Иоанном. Как богодохновенными писаниями, так и своим подвигом новые песнописцы подтверждают истинность спасительной жизни со Христом.

Необходимо отметить, что после Крещения Руси все уставные традиции, которые сложились в это время в Восточной Православной церкви, были унаследованы Русской православной церковью. И. Е. Юсов в своей диссертации «Гимнография праздника Покрова Пресвятой Богородицы как источник изучения истории русского литературного языка» обращает на это внимание:

«Огромный интерес представляет собственное литургическое творчество славянских народов. Сравнительно с блестящими успехами, достигнутыми историко-филологической наукой» [14].

Хотелось бы отметить тот факт, что с самого начала в Русской церкви язык, на котором совершалось богослужение, отличался от разговорного. Он передавал глубину духовно-нравственной целостности богослужebных текстов. Также все переведенные гимнографические тексты сохранили грамматическое построение греческого языка, которое остается и в языке современных богослужений, определенным образом усложняя понимание церковных молитвословий для людей, не привыкших к высоте церковного слога. Т. С. Борисова в своей диссертации «История русского литературного языка по данным лингвотекстологического анализа переводных памятников (на материале гимнографических текстов триодного цикла)» проводит исследование славянских богослужebных текстов:

«Поэтическая природа этих текстов, а также особая роль, которую они играли в богослужebной практике, связанная с этим популярностью и повышенное внимание к дословной точности передачи оригинального греческого текста и, как следствие, почти постоянное редактирование на основе греческого оригинала, делает их неоценимым материалом для анализа важнейших процессов и составляющих как книжной деятельности древних славян, так и истории их языка» [2].

И именно вследствие языковых трудностей одним из важных моментов участия в богослужении рядовых верующих становится правильное понимание

богослужбных молитвословий. Молящемуся необходимо постараться увидеть в них глубину духовного совершенства. Начиная с исторических аспектов, гимнографические тексты последовательно раскрывают суть христианского вероучения и основные принципы православной сотириологии. Так, текст Великого канона преподобного Андрея Критского преподносит тему сотворения мира:

«Ради богатства бла́гости, Ты сади́ши, Созда́телю и Го́споди, райскую сла́дость во Еде́ме, повелева́я ми наслажда́тися кра́сных и сла́дких, и немимотеку́щих плодо́в» [11, с. 48].

грехопадения Адама и Евы:

«...су́щих во Еде́ме наслажда́тися прия́ла еси́ власть от Бо́га, не я́сти же ве́дения плода́...» [11, с. 48].

«Увы мне ока́йная душе́, что уподо́билася еси́ пе́рвей Е́ве? Ви́дела бо еси́ зле, и уязви́лася еси́ го́рце, и косну́лася еси́ дре́ва и вкуси́ла еси́ де́рзостно безслове́сных сне́ди» [11, с. 65].

Есть и много печальных песнопений об изгнании из рая:

«Изгна́н бысть Ада́м от райския сла́дости, сне́дию го́рькою в невоздержании́ за́поведи не сохрани́ Влады́чни, и осуди́ся де́лати зе́млю, от не́яже взят бысть сам: по́том же мно́гим я́сти хлеб свой...» [11, с. 48].

Также в Великом каноне содержатся тексты, отражающие учение церкви о действии первородного греха на ветхозаветную природу человека:

«От ю́ности Христе́, за́поведи Твоя́ преступи́х, всестра́стно небреги́й, уны́нием преидо́х жити́е. Те́мже зову́ Ти, Спа́се: поне́ на ко́нec спаси́ мя» [11, с. 109].

«Не бысть в жити́й греха́, ни дея́ния, ни злобы́, ея́ же аз, Спа́се, не согрешу́ умом и сло́вом, и произволе́нием, и предложе́нием, и мы́слию, и дея́нием согрешив, я́ко ин никто́же когда́» [11, с. 67].

Гимнографические тексты канонов Господских и Богородичных праздников, в основном написанные преподобным Иоанном Дамаскиным и преподобным Космой, епископом Маиумским, глубоко раскрывают догматическое учение о Святей Троице в Ее ипостасях, о Спасителе и о спасении человека:

«Наше́дшая си́ла днесе́ сия́, Ду́х Благи́й, Ду́х прему́дрости Бо́жия, Ду́х от Отца́ исходя́й, и Сы́ном ве́рным на́м явле́йся подава́телен, в ни́хже вселя́ется естество́м святы́ни, в не́йже зри́тся» [13, с. 12].

«От Ду́ха Твоего́ на плóть вся́кую, я́коже ре́кл еси́, богáтно излия́л еси́, и испо́лнишася вся́ческая Твоего́ ве́дения Го́споди, я́ко из Отца́ Сы́н нетле́нно роди́лся еси́, и Ду́х неразде́льный изы́де» [13, с. 12].

Если рассмотреть подробно церковную гимнографию, то становится очевидным, что предмет «Гимнография», не поставленный одной из главных учебных

дисциплин, преподаваемых в духовных учебных заведениях, мог бы способствовать лучшему усвоению обучающимися догматических аспектов православного вероучения, а также духовно-нравственных. Кроме того, на основе этих текстов могло бы выстраиваться и само обучение практическим основам деятельной христианской жизни. И. М. Концевич в своей диссертации на тему «Стяжание Духа Святаго в путях древней Руси» так описывает ее цель:

«В «Стяжании Духа Святаго» — весь смысл аскетических подвигов и высшей духовной — умносердечной молитвы. Но если высокие духовные созерцания еще здесь, на земле, — удел немногих, то непрерывная молитва долг каждого христианина» [4].

Стяжание Святого Духа в постоянной молитве и духовном подвиге — это и есть путь духовного совершенствования, а итог этого пути — достижение Царства Небесного и преобразование души.

Господь Иисус Христос, открывает тайну Царства Небесного через аллегорические притчи и Заповеди Блаженств. Однако здесь хотелось бы отметить, что понимание Православной Церкви о Царстве Небесном двоякое. Первое — это понимание Царства Небесного как духовного Царства Бога в вечной жизни до и после Второго пришествия Спасителя. О другом понимании говорит Сам Спаситель: «Царствие Божие внутрь вас есть» [1, с. 1112].

В гимнографических текстах, посвященных святым, раскрывается, как здесь, на земле, в жизненной практике происходит стяжание Святого Духа и приобретение Царства Небесного, что дает прямое преобразование души и тела. Святая душа после смерти приходит к Богу в лик святых, наследуя Царство Небесное вечной жизни. Опыт святых отцов показывает, как через исполнение Заповедей блаженств происходит преобразование души. Так, в стихире на «Господи, воззвах» преподобному Гедеону Серпуховскому поется:

«Глас Господень услышав: аще кто хочет по Мне идти, да отвержется себе, и возмет крест свой, и по Мне грядет, крест свой на рамо взем, Христу усердно последовал еси, преподобне отче Гедеоне, и, в слове Божиим день и ночь поучаяся, заповеди Господни на скрижалех сердца написал еси» [6].

А в службе священномученику Максиму (Жижиленко), епископу Серпуховскому, об этом говорится прямо:

«Нищ духом явился еси, человеце Божий, егда на всяк день, греховныя възгранаия постом, бдением и молитвою препобеждая, всего себя до конца Сладчайшему Иисусу, предал еси, да наследииши Царство Небесное» [8].

В службах Христовым мученикам часто показывается в действии заповедь блаженства

«Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное» [1, с. 1115].

«Мучениче Христов Юрие, хранитель Церкви Русския, во дни гонения от безбожных Христову правду паче жизни возлюбивший, и Истину Небесную пред неверными безбоязненно исповедал еси, оклеветаем от богоборцев, суду и смерти предан был еси, темже тесными вратами в Царство Божие весело возшел еси...» [5].

А также

«Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня...» [1, с. 1115].

«Книжные премудрости преисполнися сердце твое, темже законов милостивых творец и заповедей Божиих исполнитель, Церкви же святых во дни гонения защитник явился еси, не убоясь прещения нечестивых и смерть от богоборцев дезновенно приим, Царства Божия ... достигл еси...» [5].

Рассматривая гимнографические тексты святым, можно увидеть, что верующие постоянно обращаются за помощью к ним в духовной и материальной жизни. Например, часто встречается обращение с просьбой о помощи в достижении Царства Небесного здесь и в вечности:

«Возлюбив всем сердцем Солнце Правды, Христа, веру непорочную соблюл еси, не убоясь исповедания Истины пред судилищем богоборцев, с кротостию неправедное осуждение и смерть приял еси. Ты же священномучениче Иакове, Христа Бога моли и Пречистую Деву Марию... да утвердимся в вере Христовой и достойны явимся Царства Небеснаго» [7].

Помимо этого, в гимнографических текстах встречается раскрытие темы Царства Небесного через аллегорические притчи Спасителя. Так, понятие о Царстве Небесном преподается слушателям через призму притчи о работниках и виноградаре (Мф. 20:1–16) в службе священномученика Иакова Бриллиантова:

«Винограда Христова истинный делатель явился еси, Крест Христов на рамена подъем и даже до смерти понесе, с лики мученики водворяясь во Царствии Небесном, священномучениче Иакове, и молишия непрестанно о всех нас» [7].

А к притче о десяти девах (Мф. 25:1–13) отсылают нас слова стихир на стиховне блаженной Евфросинии Коллопановской:

«В буйство вменив премудрость века сего, возжелала еси на земли юрдивой ради Христа пожити, да на Небеси с премудрыми девами в чертог украшенный Спасов сподобилася внити» [9].

Таким образом, глубоко и подробно рассматривая гимнографические тексты Православной церкви, христианин становится перед духовно-нравственным

выбором. Он либо следует за современным миром, провозглашающим идеи, которые все больше и больше завоевывают сердца людей, льстиво и коварно перенося своих обольщенных последователей в парадигму первородного греха Адама и Евы (утоление ненасытных вожелений плоти, очес и гордости житейской, что пропагандируется как своеобразный эталон счастливой жизни). Либо христианин, как истинный ученик Христа, следует «тесным путем» за своим Учителем, через целомудренную жизнь и отвращение от греха ради познания Божественного. Этот христианский путь даст душе человека счастье, мир и радость жизни во Христе, посредством преобразования и приобщения Царству Небесному, которое познали Божии святые уже здесь, на земле. Непрестанное молитвенное обращение к Богу, участие в православном богослужении и изучение гимнографического наследия открывают ищущей душе возможность выбора пути духовного самосовершенствования. Личная аскеза, по определению недоступная ни последователям воинствующего эгоизма грешного мира современных людей, ни адептам электронных гаджетов и новых технологий, стремление познать Божественную Истину возводит человека на новую ступень саморазвития, в область Духа и духовного, искомого и желаемого Царства Небесного, описанного через удивительные и поражающие своей глубиной слова церковных молитвословий и наставлений в гимнографических текстах.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. — М. Издательство Московской Патриархии, 2010. — 1376 с.
2. Борисова Т. С. Автореферат диссертации на тему: «История русского литературного языка по данным лингвотекстологического анализа переводных памятников (на материале гимнографических текстов триодного цикла)», 2021. [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.dissercat.com/content/istoriya-russkogo-literaturnogo-yazyka-po-dannym-lingvotekstologicheskogo-analiza-perevodnyk> (дата обращения: 17.01.2023).
3. Игнатий (Брянчанинов), свят. Аскетические опыты, т. I. [Электронный ресурс]. — URL: <http://bryanchaninov.ru/tom1/12.shtml> (дата обращения: 17.01.2023).
4. Концевич И. М. Стяжание Духа Святаго в путях древней Руси. [Электронный ресурс]. — URL: <https://stavroskrest.ru/sites/default/files/files/books/koncevich.pdf> (дата обращения: 11.01.2023).
5. Мон. Афанасия (Ерохина). Служба мученику Юрию Новицкому. [Электронный ресурс]. — URL: [https://www.academia.edu/95514048/Служба\\_новому-мученику\\_Юрию\\_Новицкому](https://www.academia.edu/95514048/Служба_новому-мученику_Юрию_Новицкому) (дата обращения: 23.01.2023).
6. Мон. Афанасия (Ерохина). Служба преподобным Варлааму и Гedeону Серпуховским. [Электронный ресурс]. — URL: [https://www.academia.edu/95515025/Служба\\_преподобным\\_Варлааму\\_и\\_Гedeону\\_Серпуховским](https://www.academia.edu/95515025/Служба_преподобным_Варлааму_и_Гedeону_Серпуховским) (дата обращения: 23.01.2023).

7. Мон. Афанасия (Ерохина). Служба сщмч. Иакову Бриллиантову. [Электронный ресурс]. — URL: [https://www.academia.edu/95515242/Служба\\_сщмч\\_Иакову\\_Бриллиантову](https://www.academia.edu/95515242/Служба_сщмч_Иакову_Бриллиантову) (дата обращения: 23.01.2023).
8. Мон. Афанасия (Ерохина). Служба сщмч. Максиму (Жижиленко) еп. Серпуховскому. [Электронный ресурс]. — URL: [https://www.academia.edu/95515432/Служба\\_священномученику\\_Максиму\\_Жижиленко\\_епископу\\_Серпуховскому](https://www.academia.edu/95515432/Служба_священномученику_Максиму_Жижиленко_епископу_Серпуховскому) (дата обращения: 23.01.2023).
9. Мон. Афанасия (Ерохина), Соколова О. А. Служба блаженной Евфросинии Коллюпановской. [Электронный ресурс]. — URL: [https://www.academia.edu/95515645/СЛУЖБА\\_блаженной\\_Евфросинии\\_Коллюпановской](https://www.academia.edu/95515645/СЛУЖБА_блаженной_Евфросинии_Коллюпановской) (дата обращения: 23.01.2023).
10. Скурат К. Е. Христианское учение о молитве и ее значении в деле духовно-нравственного совершенствования. [Электронный ресурс]. — URL: [http://www.btrudy.ru/resources/ВТ33/5\\_Skurat.pdf](http://www.btrudy.ru/resources/ВТ33/5_Skurat.pdf) (дата обращения: 17.01.2023).
11. Триодь Постная. [Электронный ресурс]. — URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/original/17351-Службы-предуготовительных-седмиц-Великого-поста.pdf> (дата обращения: 17.01.2023).
12. Триодь Цветная. Служба в Светлое Христово Воскресение. [Электронный ресурс]. — URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/17421-Служба-в-Светлое-Христово-Воскресение.pdf> (дата обращения: 17.01.2023).
13. Триодь Цветная. Службы 8-й седмицы по Пасхе. [Электронный ресурс]. — URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/18071-Службы-8-ой-седмицы-по-Пасхе.pdf> (дата обращения: 17.01.2023).
14. Юсов И. Е. Автореферат диссертации на тему: «Гимнография праздника Покрова Пресвятой Богородицы как источник изучения истории русского литературного языка», 2008. [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.dissercat.com/content/gimnografiya-prazdnika-pokrova-presvyatoi-bogoroditsy-kak-istochnik-izucheniya-istorii-russk> (дата обращения: 17.01.2023).

*Селецкая Варвара Михайловна,*  
студентка 3-го курса факультета мировых языков и культур  
Русской христианской гуманитарной академии  
им. Ф. М. Достоевского,  
v.seletskaja@gmail.com

### **АДАМИЧЕСКИЙ ЯЗЫК: КАКОЙ ОН? ЛИНГВО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ**

В статье предлагается гипотеза того, каким был адамический язык, делается попытка описать его с помощью системно-структурного анализа языка. Специфика исследования состоит в том, что описывается язык, о котором не осталось свидетельств. Наш материал — не тексты адамического языка, а текст Священного Писания и работы Умберто Эко и Марка Твена. В статье также затрагиваются некоторые богословские и философские аспекты природы и существования Адама до и после грехопадения и человечества в целом после Воскресения.

**Ключевые слова:** адамический язык, язык Эдема, Адам, дневники Адама и Евы, Эко, Твен.

*Seletskaja V. M.*

#### *ADAMIC LANGUAGE: WHAT IS IT LIKE? LINGUO-PHILOSOPHICAL ASPECT*

The article presents a hypothesis of the Adamic language; the attempt of the description of this language is made due to the system-structural analysis of language. The specifics of the research is that the language with no testimonies is described. Our matter is the text of the Holy Scripture and the works of Umberto Eco and Mark Twain — not the texts of the Adamic language. Some theological and philosophical aspects of the Adam's nature and existence before and after the Fall are mentioned, and the question of the humanity as a whole after the Resurrection as well.

**Keywords:** Adamic language, the Language of Eden, Adam, Adam and Eve's dairy, Eco, Twain.

#### **Оптика исследования**

1. Прежде чем говорить об адамическом языке, необходимо сказать и о самом Адаме — Адаме ещё «райском», до грехопадения. Оптика нашего исследования такова: во-первых, мы верим, что Адам и Ева — это исторические лица.

Во-вторых, повествование Священного Писания о первых людях, (по крайней мере фавулу), мы воспринимаем буквально, не беря во внимание некоторые подробности рассказа.

В-третьих, есть мнение, что Адам и Ева были совершенными, (ведь это божественные создания), тому же вторит и распространённая мифологема золотого века: первые люди жили счастливо и безмятежно, а потом всё становилось хуже. Но мы с такой точкой зрения не согласны. Да, Адам и Ева жили счастливо в Эдеме. Условия их жизни были совершенными, но сами Адам и Ева — нет. Можно сказать, что они были на первой ступени движения к совершенству, но грехопадение это движение прервало.

2. Ещё один момент, влияющий на наши выводы относительно самого адамического языка — это вопрос о мышлении первых людей. В нашем представлении люди в Райском саду отличались от нынешних людей не только безгрешностью, но и отсутствием мышления. Этот тезис мы развернём ниже. Теперь лишь скажем, что мышление «запустилось» после грехопадения. Тогда же и начал развиваться язык. Разность же языков, возможно, объясняется разностью задач (в частности мыслительных), стоящих перед разными группами людей, живших в разных условиях.

### **Фонетика**

Священное писание свидетельствует, что звуковая оболочка в адамическом языке была («и сказал им Бог» [Быт. 1:28], «и заповедал Господь Бог человеку, говоря» [Быт. 2:16], «и сказал человек» [Быт. 2:23]). Если понимать текст книги Бытие буквально, Адам слышал голос Божий и сам мог произносить звуки. Однако был ли это «голос Божий», доступный для физического восприятия или некий внутренний голос — вопрос открытый.

Блаженный Августин Аврелий в одиннадцатой книге «Исповеди» размышляет о Слове. Августин говорит:

«То, что было произнесено [извечно через Слово] не исчезает; чтобы произнести все, не надо говорить одно вслед за другим: все извечно и одновременно. Иначе существовало бы время и изменяемость — не настоящая вечность и не настоящее бессмертие» [1, с. 420–421].

Тогда представляем слово Бога не как гремящий глас с неба, а как идейный посыл, как проявление божественной энергии. В таком же ключе можем понимать запрет на вкушение плодов дерева познания добра и зла: запрет не был проговорен словесно; запрет воспринимался как нечто интуитивно понятное и Адаму, и Еве.

Если мы исключаем возможность «прямого общения душ» первых людей (телепатии), то остается только вариант словесного общения. Слова были облечены в материальную (звуковую) оболочку, значит фонетика в адамическом языке была.

### **Лексика**

1. По устоявшемуся взгляду, в адамическом языке был особый способ номинации — исходя из сущности вещи. Почему говорим «по устоявшемуся», потому



что из текста Священного Писания не следует, что Адам «видел» или понимал сущность вещи:

«Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел [их] к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и что-бы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей» [Быт. 2:19].

Текст Библии наталкивает даже на обратное — на произвольность номинации. Но мы всё же будем придерживаться той точки зрения, что Адам видел сущность вещи, значит у него не оставалось выбора — только такие имена он и мог дать тем или иным вещам. Взгляд на такую способность первого человека мог сложиться из мнений о «свойствах» человека до грехопадения. Разум первых людей был незамутнён ни грехом, ни склонностью к нему. Кроме того, ничто не препятствовало общению первых людей с Богом. А общение с Богом может представляться и как непосредственное общение с Творцом — мысленное или вслух — и как общение с Его творением. Тогда и наречение вещам имён можно понимать как богообщение и, может, богопознание. Таким же богообщением может быть способность видеть следы Творца в творении. Быть может, у Адама была способность читать «знаки Бога» на вещах, и то, что Адам прочитывал, он и преобразовывал в истинное имя вещи. Даже не «преобразовывал». Вызывал из неназванности. Из небытия.

Часть ученых Ренессанса именно так и представляли процесс номинации в адамическом языке, они говорили, что «всякая вещь содержит в себе некий знак и этот знак каким-то образом мотивирован, неслучаен» [7, с. 17], а задача Адама заключалась в том, чтобы прочитывать эти знаки — с чем Адам безусловно справлялся в силу неповреждённого разума — и дать соответствующее имя.

2. Ранее мы говорили про «механизм работы» лексики адамического языка. Теперь перейдём к самому словарю, к его содержанию. В словаре адамического языка могло быть то, что окружало Адама и Еву — названия животных, «предметов» в райском саду. Причём предполагаем, что обобщающих слов в адамическом языке не было. У каждой вещи было своё уникальное имя. И, возможно, Адам и Ева даже не подозревали, что некоторые из вещей можно объединить в класс, как это делаем мы. Но правы ли мы в этом объединении — это тоже вопрос.

В тексте Библии находим деталь, противоречащую нашему предположению:

«И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» [Быт. 2:16–17].

В цитате уже упоминается класс деревьев, а также абстрактные понятия «познание», «добро», «зло», «смерть». К абстрактным понятиям перейдём чуть позднее. Что касается класса деревьев, это место можем понимать либо буквально (но тогда у нас несоответствие с образом мысли действительного Адама), либо понимать аллегорически: запрет Бога не был проговорен, как это показано

в книге Бытие; это «внутреннее осознание» Адама и Евы, что именно это дерево опасно.

### ***Словообразование***

Для начала зададимся вопросом, нужно ли было словообразование в адамическом языке вообще? Создавались ли новые вещи и понятия, чтобы для них было создано слово? Могло ли быть наоборот? Да, скорее всего, наоборот и происходило. В адамическом языке имена были не просто словами. Эти имена были истинными, они исходили от Самого Творца. Слова Бога не бывают пустыми: они сопровождаются энергией либо творением. Как только Бог «произнесёт» новое слово, возникнет новая вещь. Так что, словообразование адамическому языку и не нужно было. Но представим, что было бы, если бы оно в этом языке было.

Способ словообразования зависит от типа языка. Предположим, что адамический язык был чем-то похож на европейские языки. В таких языках в словообразовании важно понятие словообразовательного гнезда. Это система, в которой упорядочены однокоренные слова. Предполагается, что есть базовое слово — вершина гнезда — и производные от него. [5, с. 76]. Можно ли говорить о корнях в адамическом языке? Были ли сходным образом звучащие имена связаны друг с другом?

И даже если имена и были связаны друг с другом, видели ли Адам и Ева эту связь? Обоснована ли эта связь была? Не могли ли они найти связь между двумя именами и предметами, за этими именами стоящими?

Адам и Ева видели единичные вещи, каждая из которых была для них равноценна. Не было предпосылок к тому, чтобы часть вещей объединить «по родству», а часть отвергнуть. Поэтому даже если в адамическом языке и была схожесть в звучании некоторых имён, Адам и Ева, скорее всего, не отдавали себе отчёта в этой схожести.

Добавим еще, что создание связи — это начало мышления. Причём на ранней стадии мышления, (например, в детстве), связь никак не обоснована: «ребенок и в восприятии, и в мышлении, и в действии обнаруживает эту тенденцию связывать на основании единого впечатления самые разнообразные и не имеющие внутренней связи элементы, приводя их в нерасчлененный слитный образ» [4, с. 119].

Кроме того, словообразование, как правило, предполагает наличие в языке корневых и некорневых морфем. Если в адамическом языке было деление на морфемы, значит имена некоторых вещей можно было разложить на части, пропадала целостность имени. А у некорневых морфем, очевидно, не было полноценного лексического значения; значение было «классифицирующим». Классификация же в Раю была невозможна.

Есть вариант словообразования с помощью постановки рядом двух корневых морфем, которые вместе дают третье значение. Так словообразование осуществляется в изолирующих языках.

Итак, мы предполагаем, что в адамическом языке не было словообразующих морфем. Мы склоняемся к тому, что корней не было тоже. Те слова, которые

были в адамическом языке, нельзя назвать «корнями», потому что как корни они себя не проявляли; они совпадали с целым словом и не были противопоставлены некорневым морфемам. И их нельзя было объединить по ни по какому из признаков, ведь это уже создание класса.

### ***Абстрактные понятия в языке Адама***

Можно ли говорить о «понятиях» в адамическом языке? Понятие в языке и в мышлении появляется не сразу.

«Понятие представляет собой ... подлинный акт мышления»; «Понятие на любой ступени своего развития представляет собой с психологической стороны акт обобщения»; «Процесс развития понятий ... требует развития целого ряда функций, как произвольного внимания, логической памяти, абстракции, сравнения и различения» [4, 165–166].

То есть появление понятий напрямую связано с обобщением и с мышлением. Но можно ли говорить о мышлении в контексте людей в Раю?

Ранее мы говорили, что в адамическом языке не могло быть обобщающего слова. Это касалось «родовых» понятий, например, «деревом» можно назвать и дерево со съедобными плодами и дерево познания добра и зла. Адам такое общее, родовое понятие «дерево» выделить не мог.

Но, на наш взгляд, обобщающим могло быть не только родовое понятие, но и видовое понятие. Истинно видовые понятия — это имена единичных вещей; как раз те имена, которые давал Адам. И истинно видовые понятия не обобщают. Они неповторимы. Если же мы говорим о видовых понятиях в нашем представлении (привычные нам имена существительные), то они все обобщают, они все ставят преграду между говорящим и реальностью. В этом смысле говорящий после грехопадения всегда абстрагируется, всегда отрывается от реальности. Адам же всегда соприкасался с ней, жил с ней в согласии и не мог оторваться от неё.

Мы считаем, что Адам находился на той стадии развития, когда мышление (или предмышление) не позволяет отделить признак от предмета. Адам чувственно воспринимал белую овечку и белое облако, но, наверное, не мог сказать ничего об их общих признаках — о белизне и о пушистости. Следовательно, понятий «белизна» и «пушистость», (а это абстрактные понятия), в языке Адама не могло быть.

Еще раз повторяем: физически Адам был равен современному человеку, т. е. воспринимал мир и с помощью зрения, и с помощью тактильных ощущений, но ещё не делал обобщающих выводов из информации, полученной органами чувств.

### ***Метафоры в адамическом языке***

В сборнике эссе «Роль читателя. Исследования по семиотике текста» Умберто Эко предлагает свой взгляд на структуру изначального языка; по крайней мере на его логику. Однако с некоторыми положениями Эко вынуждены не со-

гласиться. Первое — это наличие в языке Эдема Эко противопоставления «хорошее — плохое» или «красивое — уродливое» [13, с. 157]. С последним нельзя согласиться исходя из текста Священного Писания, ведь всё, что сотворил Бог, всё, что окружало первых людей в райском саду было «хорошо весьма» [Быт. 1:31], т. е. уродства в Эдеме Адам и Ева встретить не могли. С первым же нельзя согласиться потому, что у Адама и Евы до грехопадения не было представления о хорошем и плохом, т. е. о добре и зле как о противоположностях. Было представление о красоте и гармонии, но Адам и Ева ещё не осознавали их как красоту и гармонию, потому что их нельзя было противопоставить уродству. Так же обстояло дело и с добром: Адам и Ева не сталкивались со злом, живя в раю, поэтому не осознавали, что окружены добром. Добро и зло как две противоположные категории появились в сознании людей только после грехопадения, после вкушения плодов Дерева Познания Добра и Зла.

Второе — Эко говорит, что «Бог совершил ошибку, нарушив однозначную гармонию первоначального языка-кода неоднозначно сформулированным Запретом» [13, с. 174]. Но мы считаем, что Бог никогда не ошибается. В Запрете не было ничего жестокого или строгого. Просто нарушение Запрета было преждевременным. Адам и Ева ещё не были готовы к познанию добра и зла, они только-только начали процесс познания — интеллектуального и духовного становления — и не могли сразу совершить такой резкий скачок.

Третье — это вопрос о наличии в адамическом языке метафор. Начнём мы не с определения термина «метафора», а с «кода языка». Эко говорит, что, «нарушив код языка, Адам постиг его структуру» [13, с. 171]. Это схоже с ситуацией грехопадения. Нарушив божественный Запрет, первые люди познали добро и зло [Быт. 3:22], т. е. разрушили структуру, в которой находились; разрушали — значит, превознеслись над ней и постигли. Но что это за структура, которую постигли первые люди? Можно ли сказать, что это структура мироздания? Отчасти да. От послушания Адама и Евы зависел мировой порядок, гармония. Адам и Ева, сами являвшие собой воплощение гармонии, жили в гармоничном мире, порядком же окружённые. Грехопадение разорвало границы гармоничного мира, люди вырвались за его пределы, пошли наперекор Слову. Нарушился «код мироздания».

Но Эко пишет про «код языка», а не про «код мироздания». В отношении адамического языка это одно и то же. Об адамическом языке говорят, что это «язык, свойственный людям в состоянии первоначального совершенства» [7, с. 8], что он «корректно отражал состав и структуру мира, потому что или имел бытийное основание в природе самих вещей, или отличался эпистемологическим совершенством, позволявшим схватывать и выражать эту природу наиболее полным и точным образом» [7, с. 8]. Язык Адама имел бытийное основание, а значит код адамического языка совпадал с кодом мироздания. Грехопадение перевернуло весь бытийный порядок, разрушило код мироздания, следовательно и код первоначального языка тоже.

Как мы уже говорили ранее, «нарушив код языка, Адам постиг его структуру» [13, с. 171]. «Постиг», значит приобрел власть. «Разрушая систему языка-

кода, Адам постигает весь диапазон её возможностей и обнаруживает, что он сам — её господин» [13, с. 171]. Адам приобрёл власть, а значит получил возможность языкового творчества, в частности создания метафор. Но власть ли это? Может, наоборот, это порабощение? Может, теперь Адам перестал видеть сущность вещей, и его способ выжить в новом бытийном и языковом пространстве — создавать метафоры?

Метафора — это «перенос названия с одного предмета (явления, действия, признака) на другой на основе их сходства» [5, с. 192]. Значит метафору можно создать только при условии, что говорящий видит сходства предметов. Но видели ли эти сходства Адам и Ева до грехопадения? Они видели суть каждой вещи, т. е. что-то неповторимое и свойственное только для этой конкретной вещи, т. е. они видели различия вещей. Насчёт сходств однозначного ответа дать нельзя. Есть библейский эпизод, когда Адам, впервые увидев Еву, вскрикивает от восторга: «Вот, это — кость от костей моих и плоть от плоти моей» [Быт. 2:23]. Но здесь речь идёт не о сходстве, а об узнавании. Ева не «похожа» на Адама как любые два объекта сравнения в метафоре. Ева — это и есть сам Адам, это его половина.

Сходства же человек начал видеть после грехопадения. Тогда восприятие его изменилось, он перестал видеть суть вещей, но тянулся к познанию и упорядочиванию. Поиск сходств, возможно, помогал ему адаптироваться к изменённой после грехопадения реальности. А, может, дело в изменённом мышлении, которому теперь было проще мыслить именно таким образом. Итак, всё же мы склоняемся к тому, что метафора — явление близкое и знакомое для известных нам языков, но в адамическом языке метафор не могло быть.

Другой точки зрения придерживается Марк Твен. В «Дневниках Адама и Евы» первые люди, особенно Ева, описывая жизнь в Райском саду, используют сравнения и метафоры: «Он [Адам] сужается как морковь» («it tapers like a carrot») [14, с. 18]. Показаны также способности Евы к классификации, к обобщению и сравнению: «Я думаю, что это [Адам] рептилия, хотя это может быть и архитектурным сооружением» («I think it is a reptile, though it may be architecture») [14, с. 18].

Подобным образом приводится пример названий цветов, которые даёт Ева, причём многие из названий построены на сравнении: «жемчужина рассвета» («the pearl of the dawn»); «золотые острова, качающиеся на малиновых водах заката» («the golden islands floating in crimson seas at sunset»); «мерцающие звёзды-бриллианты» («the star-jewels glittering») [ibid].

Но мы всё же остаёмся на той позиции, что в адамическом языке до грехопадения речь о сравнении и о метафорах идти не могла.

### **Грамматика**

Как уже было сказано ранее, Адам в Раю сходств не видел. Он сталкивался с единичными неповторимыми вещами, которые отличались каждая друг от друга. В мире, где нет сходств, нельзя сделать и обобщений. Нельзя сделать обобщений — нельзя выделить ряд вещей в класс. Нельзя выделить вещи в класс — невозможно выделить и категории. Мы склоняемся к тому, что никаких категорий

в адамическом языке не было, а если и были, то Адам не отдавал себе в этом отчёта. И о грамматике адамического языка можно сказать, что она была либо очень скудная, либо её не было вообще.

### 1. *Существительные*

Одна из лингвистических универсалий — это наличие в языке частей речи. Универсалия эта не абсолютна, но всё же можем поразмышлять над тем, были ли части в речи в языке Адама. Можем утверждать точно, что в этом языке были существительные. По крайней мере «имена», названия предметов. Все существительные в адамическом языке — это имена собственные.

Но есть вопрос, следующий из нашего тезиса: как мы определяем предмет? Т.е., если я возьму яблоко, вполне конкретное, Адам скажет, как именно оно называется. Но если я разрежу его пополам, останется ли что-нибудь от предыдущего имени? Или обе половины будут его носить? Но тогда образуется класс — диссонанс для Адама. А, может, каждой из половин нужно дать своё совсем новое, нигде не употреблявшееся имя?

Ещё не так сложно, когда речь идёт всего о двух частях. Представим теперь дерево, где сотни листьев. Или метель, где тысячи снежинок. Мы знаем, что ни листья, ни снежинки не повторяются. И неужели Адам смог бы «прочитать» имя каждой из них? Может, и смог бы.

### 2. *Не-существительные*

Если начинаем размышлять о других частях речи Адамического языка, то упираемся в одну и ту же проблему — «проблему расчленённости». В предыдущем разделе про существительные мы немного затронули её. «Проблема расчленённости» связана с неспособностью обобщать. Подобную ситуацию видим в рассказе Хорхе Луиса Борхеса «Фунес, чудо памяти». У Фунеса — героя рассказа — была удивительная память: он запоминал малейшие мелочи; при этом отказывался от обобщающих, классифицирующих имен.

«Ему не только было трудно понять, что родовое имя «собака» охватывает множество различных особей разных размеров и разных форм; ему не нравилось, что собака в три часа четырнадцать минут (видимая в профиль) имеет то же имя, что собака в три часа пятнадцать минут (видимая анфас)» [3, с. 168].

Мы не знаем, обладал ли Адам такой же прекрасной памятью. Нас, скорее, интересует, мог ли Адам, как Фунес, подмечать малейшие изменения в предметах и в состояниях. Предположим, что мог. Тогда возникает вопрос: не испытывал ли он неудобства или неприязни, используя одно и то же слова для уже изменившегося предмета (состояния)? Не были ли это обобщением, которого, как мы выяснили ранее, не было в Раю?

Эту способность подмечать изменения мы бы и назвали «проблемой расчленённости», потому что и Адам в первом гипотетическом случае, и Фунес дробят реальность на бесконечность бесконечно малых составляющих.

Но первому гипотетическому случаю можно возразить: как бы вещь не менялась, сущность её остаётся одной и той же. Можно сказать, что это душа или

идея вещи. Но «идея» не в платоновском смысле, когда говорят, что «она [идея] есть род или вид, т. е. нечто такое, что ... может сказываться о многом, будучи единым» [10, с. 23]. «Идея» в значении души единичной вещи. Может, здесь даже уместнее сказать «логос» вещи. У Адама была способность видеть душу вещи и способность назвать эту вещь соответственно её душе, её природе. Такие, скорее всего, и были существительные в адамическом языке — существительные, отражавшие душу, сущность вещи. И были это имена.

Но, как уже сказано ранее, говоря о других частях речи, упираемся в Фунесову проблему расчленённости. Возьмём, к примеру, глагол. Адам видит ситуацию: на лугу пасутся лошадь и овца. Отличается ли действие одного животного от действия другого? Можем ли мы оба действия назвать одним словом «пасётся»? «Пасётся» лошади тождественно «пасётся» овцы? Более того, «пасётся» лошади утром тождественно «пасётся» лошади вечером? Могут ли в таком случае быть в языке Адама глаголы? А наречия, прилагательные, причастия? Другие части речи, выражающие свойства предметов или действий?

### *3. Местоимения*

#### *3.1. Личные и возвратные*

Как правило, если личные местоимения в языке существуют, они должны быть представлены сразу тремя лицами. Личное местоимение означает осознанность, означает появление личности, хотя бы в зачаточном состоянии. И Адам, и Ева — каждый из них осознавал себя кем-то отдельным. Но нам доподлинно не известно говорили ли Адам и Ева от своего лица одинаково, было ли некое «я», которое и Адам, и Ева использовали для самовыражения. Если это «я» было универсально для них обоих, значит это обобщающее слово. Т. е. уже происходило формирование класса местоимений?

Когда формируется осознание себя, тогда могут появиться возвратные местоимения. Опять же, доподлинно неизвестно, как в адамическом языке личность выражала себя и выражала ли. Если выражала, то можно предположить наличие в адамическом языке личных и возвратных местоимений.

Возможно, когда в языке живут только два носителя, местоимения (по крайней мере личные) не нужны. Не исключаем, что Адам мог говорить о себе в третьем лице, вместо «он», говоря «Адам»; так же и Ева вместо «она» могла говорить «Ева». При этом ни Адам, ни Ева не отдавали себе отчёта в том, что говорят в третьем лице. Возможно, только третье лицо в адамическом языке и существовало.

#### *3.2. Притяжательные*

На наш взгляд, собственности в Райском саду не было. Да, человек был поставлен в положение превосходства над остальными животными,

«И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, [и над зверями,] и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» [Быт. 1:26],



но превосходство не означает собственничество. Человек был поставлен на более высокую ступень иерархии, но не мог сказать ни об одном животном, что оно «его».

Наличие притяжательных местоимений связано с наличием личных местоимений. Если в адамическом языке личных местоимений не было, то представим притяжательные местоимения как часть словосочетания. Например, чтобы Еве сказать «Я сделана из твоего ребра», ей придётся перефразировать притяжательное местоимение: «Я сделана из ребра Адама»; а Адам скажет Еве: «Я люблюсь волосами Евы». Возможно, именно так люди в Райском саду и выражали в языке принадлежность.

### 3.3. *Определительные и неопределённые*

На наш взгляд ни определительных, ни неопределённых местоимений в адамическом языке не существовало. Причина в том, что эти местоимения предполагают наличие класса отвлечённых понятий. Считаем, что ни классов, ни отвлечённых понятий в языке Адама не существовало. (Об этом было сказано ранее).

Адам встречался с конкретными сущностями, называл их истинными именами. Он не мог вообразить «некое» или «любое», потому что ни «некого», ни «любого» как конкретной сущности не существовало.

### 3.4. *Указательные*

Нам представляется, что необходимости в указательных местоимениях в адамическом языке не было. Если существительное-имя-собственное выражало сущность определённой вещи, зачем ещё нужно было дополнительно на неё указывать. Указательные местоимения нужны для конкретизации, когда мы имеем дело с обобщающим словом. (Мы уже говорили, что во всех известных нам языках, где есть существительные, эти существительные непременно будут обобщающими, непременно будут отрываться от реальности).

В своей модели адамического языка Умберто Эко предполагает наличие указательных местоимений: «Адам и Ева могут указывать на предметы пальцами, т. е. употреблять жест, эквивалентный указательному местоимению /этом/» [13, с. 161].

Мы согласны с Эко в том отношении, что, если бы в адамическом языке были указательные местоимения, то они могли выражаться через жесты. Однако мы считаем, что адамический язык не мог быть неоднозначным; говорящий всегда знал, о каком конкретно предмете идёт речь, поэтому в дополнительных указаниях не нуждался.

## 4. *Наклонение*

В Райском саду Адам и Ева столкнулись с повелением Бога. В Священном Писании говорится «не ешь от него» [Быт. 2:17]. Но был ли божественный запрет проговорен «вслух» гремящим гласом с неба, или это был голос совести, — это, действительно, вопрос, ведь не все события в Библии переданы буквально. Здесь много иносказаний. Но можно сказать, что идея повеления и подчинения была и в душе Адама, и в душе Евы. Повелительное наклонение в адамическом языке необязательно особо оформлялось грамматически, но, скорее всего, имело место как факт языка.



В числе прочих наклонений Плунгян выделяет ирреальное, условное и желательное наклонения (оптатив) [9, с. 128–129]. Скорее всего, ни одного из них не могло быть в адамическом языке. Всё упирается в то, что все эти три наклонения требуют создания другой реальности. Ранее мы говорили, что мышление Адама, (скорее, не мышление, а его начатки), было предельно конкретным. Адам не мог отдалиться от конкретных вещей и от конкретных ситуаций в конкретной реальности тоже.

Эти три наклонения появляются тогда, когда мы мыслим о предмете то, что ему не свойственно или то, чем он не является. А одно из свойств первого человека — это, то, что он не мог помыслить неправды. У Адама была чистая совесть и, может, он даже не умел запятнать её воображаемыми (лживыми) ситуациями.

Итак, в адамическом языке было два наклонения — изъявительное и повелительное. Последнее, вероятно, выражалось не грамматически. Возможно, были и какие-то другие наклонения (ведь душевное устройство райского Адама несколько отличалось от нашего).

#### *5. Категория актуальности*

«Любая ситуация актуальна, если она имеет место в строго определённый момент или промежуток времени» [9, с. 117]. Т. е. я могу сказать, когда эта ситуация происходила или происходит. «...Если ситуация не актуальна, то это значит, что ... она как бы существует «вообще»; «...неактуальные ситуации — это и есть такие вообще-ситуации, всегда-ситуации» [9, с. 117]. Мы уже говорили про отвлечённые понятия в адамическом языке: их там не могло быть. Соответственно, не могло быть и отвлечённых, гипотетических или обобщённых ситуаций. Адам мыслил конкретно, и предметами его разговоров могло быть то, что действительно с ним произошло или происходит, но не грёзы и рефлексия на тему того, что в жизни постоянное («всегда»), а что — преходящее.

Делаем вывод, что категории актуальности в языке Адама не было, ведь для Адама ничто не было противопоставлено актуальным ситуациям. Только актуальные ситуации он и мог помыслить.

#### *Синтаксис*

Наиболее вероятным нам представляется то, что адамический язык был изолирующим языком. Были слова-корни, и от положения слов-корней в предложении зависел смысл высказывания. Эти же слова-корни, вероятно, могли выразить некоторые грамматические категории, например, падеж, залог, время.

Другой вариант синтаксиса адамического языка — это слова-предложения. Такой вид синтаксиса близок к детской речи, когда в словаре ребёнка есть пока только существительные, и, чтобы выразить то, что он хочет, ребёнок вынужден произнести только известное ему существительное; при этом в это существительное он вкладывает множество смыслов; слово-предложение заключает в себе целую ситуацию. Задача других участников разговора — понять смысл того, что ребёнок хочет сказать. Возможно, так же было и с первыми людьми. Адам, например, произносил чьё-то истинное имя, и Ева сразу понимала, на что Адам хотел обратить её внимание.

## ***Итог***

Системно-структурный анализ сконструированного нами адамического языка показал, что его репрезентативный потенциал не очень высок. На адамическом языке — таком, каким мы представили его — можно говорить только о реальных, (уже сотворённых вещах). Нельзя выразить ни отвлечённых понятий, ни метафор, ни гипотетических событий.

Грамматика в адамическом языке представлена бедно. Возможно, некоторые грамматические категории в адамическом языке можно выразить лексически. Синтаксис наиболее схож с синтаксисом изолирующих языков или детской речи.

Адамический язык может описать окружающий мир, причём очень детально и разнообразно, но этот язык никогда не станет языком науки или литературы. Языком науки он не станет потому, что в этом языке невозможно сделать обобщений и составить классификации. Языком литературы он не станет потому, что этот язык может говорить только о реально существующих сотворённых вещах. На адамическом языке невозможно выразить вымысел. Языком ни философии, ни религии этот язык не станет, потому что не может выразить отвлечённых и символических понятий.

## ***Заключение***

После грехопадения всё изменилось: и мир вокруг, и человек, и его мышление. Если изменилось мышление, значит изменился и язык — подстроился под мышление. Мышление, скорее всего, после грехопадения и запустилось или, если уже было запущено в Раю, начало стремительно развиваться. В то же время способность видеть сущность вещи была утрачена. Это была способность разума в его изначальном состоянии.

И, пока разум не приобретёт изначальное состояние, адамический язык будет невозможно ни вернуть, ни воссоздать. Но нужно ли это? Нужно ли делать шаг назад, в изначальное состояние, хотя и в райское прошлое? Но в том-то и дело, что разум больше никогда не приобретёт изначальное состояние, «первобытное совершенство».

Мы бы не стали называть райское состояние «совершенством». «Совершенство» возможно в самом конце истории и, быть может, его достичь всё же можно. В Библии видим призыв: «Будьте совершенны как совершенен Отец ваш Небесный» [Мф. 5:48]. Человек призывается к божественному совершенству, т. е. Бог верит в человека до такой степени, что знает, что человек может достичь божественных высот. Но, опять же, человек никогда не будет равен Богу. Он обретёт подобие, к которому призван изначально.

Достижение «божественных высот» или приближение к ним — это обожение — уподобление Богу. Христиане верят, что этого состояния можно достичь при жизни, но в полной мере уже после смерти, особенно после всеобщего Воскресения.

Итак, после Воскресения будет сонм праведников, кто сподобился обожения. Будут ли они похожи на первоначального Адама? На наш взгляд, нет. Да, Адам был создан «по Образу и Подобию Божию» [Быт. 1:26], но Адам (пер-

воначальный Адам) — это человек «до искажения», человек до греха. А человек после обожения — это человек преобразившийся, исправивший искажение, преодолевший грех. Здесь видим два отличных состояния. Одно — состояние неведения, другое — результат осознанной борьбы и личного выбора.

Но можно возразить, что и в том, и в другом случае человек уподоблен Богу. Может, тогда возможно возвращение человеку изначального «внутреннего устройства», изначального языка? Но человек, на наш взгляд, уже не будет «изначальным». Состояние Адама до грехопадения — это будто бы первая ступень на пути к совершенству. Есть выражение «детство человечества» — быть может, оно применимо и при описании взросления всего человечества. Видимо, предполагалось, что человек будет шаг за шагом познавать мир и Творца, шаг за шагом уподобляться Ему. Но уже на ранней стадии произошло грехопадение, усложнившее этот процесс совершенствования. Теперь путь к подобию Божию тяжёл, но тем и ценен и, наверное, обильнее и вознаграждается. Теперь праведник, уподобившийся Богу человек, — это человек близкий по святости к изначальному Адаму, но человек более зрелый, достигший подобия на новом уровне, поэтому и образ мыслей его, вероятно, будет сложнее и совершеннее, чем у человека до грехопадения. А раз сложнее и совершеннее, то и язык будет совершеннее.

Адамический язык — не совершенный язык. Скорее, совершенным будет язык человечества после воскресения. Но применимо ли понятие «совершенный» относительно человека? Считаем справедливой метафору Николая Кузанского, в которой Бог сравнивается с кругом, а человек — с вписанным в круг многоугольником, как бы близок ни был человек к Богу.

«Не являясь истиной, наш разум тоже никогда не постигает истину так точно, чтобы уже не мог постигать ее все точнее без конца, и относится к истине, как многоугольник к кругу: будучи вписан в круг, он тем ему подобнее, чем больше углов имеет, но даже при умножении своих углов до бесконечности он никогда не станет равен кругу, если не разрешится в тождество с ним» [8, с. 53].

Итак, человек хоть и стремится к совершенству, но никогда не достигнет его. Так же и его мышление, и его язык — совершенными они никогда не будут. Но это не значит, что человеку закрыт путь развития; наоборот, только в развитии и в постоянном движении человек и может существовать.

Что кажется вполне возможным — это то, что после Воскресения мыслительный и категориальный аппараты человека снова изменятся, и мы войдём в новый язык; язык, совершеннейших.

Каким будет этот новый язык — сказать невозможно. Может, это будет язык мыслей, и человечество достигнет абсолютного взаимопонимания. Может, это будет естественный язык нового уровня (первый уровень — адамический язык; второй уровень — языки после грехопадения и после Вавилонского столпотворения; третий уровень — новый всеобщий язык после Воскресения). То, что будет роднить языки первого и третьего уровня — уникальность имён; по край-

ней мере имён собственных. В Откровении Иоанна Богослова читаем: «побеждающему дам вкушать сокровенную манну, и дам ему белый камень и на камне написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает» [Откр. 2:17]. Полагаем, что новое имя будет соответствовать сущности человека, который это имя получит.

Возможно, это будет последнее «переименование» человечества. До этого мы несколько раз встречались с переименованием в Библии. Так, Аврам стал Авраамом («Аврам» — «отец высокий», «Авраам» — «отец многих») [6, с. 113], Сара — Саррой («начальница моя» — «начальница» в абсолютном смысле) [6, с. 115], Симон — Петром [Мф. 16:17–18]. Новое имя передавало новое (или скорее истинное) предназначение человека, его цель и смысл существования, его суть. Получение нового истинного имени означает начало новой истинной жизни.

Язык иногда сравнивают с садом. Похожий образ встречаем в рассказе Борхеса «Сад расходящихся тропок». «Садом» или «лабиринтом» здесь называется бесконечная книга. («Никому не пришло в голову, что книга и лабиринт — одно и то же» [3, с. 157]). Бесконечна эта книга потому, что здесь одновременно развёртываются все варианты событий. («Стоит герою любого романа очутиться перед несколькими возможностями, как он выбирает одну из них, отменяя остальные; в неразрешимом романе Цюй Пэна он выбирает все разом» [3, с. 158]). У Борхеса речь шла о времени, о «бесчисленности временных рядов». Мы же воспользуемся образом Борхеса, но развернём его в ином ключе.

Представим «сад расходящихся тропок» как язык. Первые люди жили в Райском саду; Райский сад был создан до первых людей, и они были помещены туда:

«И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке, и поместил там человека, которого создал» [Быт. 2:8]; «И взял Господь Бог человека, [которого создал,] и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его» [Быт. 2:15].

Т. е. человеку изначально была уготована роль «садовника», возделывателя языка. Но при этом человек был помещён в этот язык, не выходя за его пределы. Первые люди стали «хранителями бесконечности», хранителями «сада расходящихся тропок».

4. В райском саду каждая вещь уникальна, здесь всё — имена собственные. За каждой уникальной вещью стоит её «логос». Логос — это не идея. Этимологически слово «идея» связано с русскими «вид», «видеть» [11, с. 117]. Идея — это не что-то умозрительное, это вполне та видимость вещи, которую мы можем чувственно воспринять. «Логос» же можно сравнить с «творческим замыслом». Логос вещи — это то, что Бог «задумал» о ней. Но у Бога нет «отвлечённых мыслей»; каждый замысел Бога — это мысль и сила, сообщаемая мысли для её воплощения. Мысль, слово и действие у Бога совпадают; Бог сказал, и стало так. «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» [Быт. 1:3].

Что такое «суть вещи», которую видел Адам? Возможно, это и есть её логос. Бог являлся Адаму сокрыто, действуя в этом мире словом. Адам видел истинный

замысел Творца о каждой вещи; это было созерцанием Бога через Его слово. Это созерцание было доступно Адаму в силу неповреждённости его природы. Разум Адама не был искривлён грехопадением, и сердце его было чисто. Так и Христос говорит: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» [Мф. 5:8].

Райский сад, хранителем которого был поставлен человек, можно воспринимать и как «обитель логосов», обитель смыслов. Пока человек пребывает в согласии с Богом, в общении с Богом, он находится в райском саду. Самого такового человека можно уподобить райскому саду. Ему всё сердцем понятно, все события обретают смысл. Человек в таком состоянии сам наполнен смыслом и словом Божиим, которое говорит в нём и как внутренний голос, и как правильный образ мыслей.

Человек, нарушивший связь с Богом, теряет смысл, теряет и «логос о себе». Такой человек остаётся землёй, но теперь не райским садом, а пустыней. И только Слово может вернуть его в райское состояние. Только Слово может ему дать возможность и силы двигаться к совершенству. Это Слово — и Евангелие, и Слово Воплощённое — Христос.

Прежнего адамического языка больше нет, и его никогда не восстановят. Но нужно ли восстанавливать бывшее ветхое, когда и у Адама, и у всего человечества есть надежда получить нечто лучшее? Новый, вечный сад, новое творение, новые логосы, новые смыслы.

### *Приложение. Гипотезы Эко и Твена*

#### *1. Адамический язык. Гипотеза Эко*

В сборнике эссе «Роль читателя» Умберто Эко делает предположение о «строении» адамического языка. Звуков там только два — А и Б. Словарь сильно ограничен: «да, нет, съедобное, несъедобное, хорошее, плохое, змей, яблоко, красивое, уродливое, красное, синее» [13, с. 159]. Так, в адамическом языке Эко было несколько категорий, в которые могли входить названия и других вещей (например, «красным» могло быть не только яблоко, но и черешня). Но всё равно эти категории были, и они для Адама и Евы Эко были важнее, чем имена отдельных вещей.

Таким образом, возможно, весь словарь Адама и Евы и мог бы вместиться в эти категории, но не мог бы выйти за их пределы. Адам и Ева мыслили бы этими категориями и пытались бы каждое новое явление поместить в ту или иную нишу.

Если представить обратную ситуацию — адамический язык без классов и без категорий — здесь словарь представляет собой единую нерасчленённую массу, состоящую из единичных объектов, никак не упорядоченных, но существующих в окружающем мире и в сознании Адама и Евы.

Эко делает упор на то, что адамический язык не был совершенным. Вот, что Эко пишет о словаре адамического языка:

«Адам и Ева ... выработали лишь довольно ограниченный ряд семантических единиц, которые относятся в основном к их (Адама и Евы) эмоциональным реакциям на флору и фауну, но не подразумевают ни точных классификаций, ни точных наименований» [13, с. 157].

Вынуждены не согласиться с Эко: считаем, что точные наименования в адамическом языке были. Это было основным свойством адамического языка: наименование вещи согласовывалось с её сущностью.

Вернемся к противоположным категориям, названным Эко. Среди них встречаем «хорошее — плохое», «красивое — уродливое» [13, с. 158]. На наш взгляд, второе различие невозможно потому, что Бог не мог создать ничего уродливого; тем более речь не может идти об уродливом, потому что мы обсуждаем райский язык. Первое же различие невозможно потому, что до грехопадения Адам и Ева не могли различать хорошее и плохое, т. е. добро и зло. Потому дерево и называлось деревом познания добра и зла, что давало вкусившему его плодов способность различать добро и зло.

Следующий момент в гипотезе Эко, с которым не можем согласиться — это наличие в адамическом языке Эко письменности. По сюжету, именно благодаря письменности Адам понимает и разрушает некоторые языковые законы. На наш взгляд, письменность Адаму и Еве была ни к чему. Их мир ограничивался Райским садом и, если надо было передать друг другу сообщение, можно было ограничиться устной речью и жестами. Письменность же нужна для сокращения времени или пространства. Время в Райском саду и его восприятие — вопрос спорный. (Если оно там было, оно не воспринималось людьми так остро, потому что первые люди ещё не встречались со смертью. Пространство же Адаму и Еве было сокращать не к чему: вероятно, Адам и Ева почти всегда находились вместе).

Но не будем заострять внимание на письменности. Нас больше интересует роль слова в адамическом языке Эко. «Таким образом, слова соответствуют вещам» [13, с. 160] — пишет Эко, комментируя коннотативные цепочки «АБА = АББА = АБББА = АББББА = БАААБ = АА», «БАБ = БААБ = БААААБ = БАААААБ = АБББА = ББ» [13, с. 160]. Первое, что может смутить — это вопрос о коннотациях в адамическом языке. Могли ли они там быть? Могли ли у первых людей возникнуть сравнения и образы и ассоциации, основанные на этих сравнениях? Ранее мы упоминали о сравнениях и пришли к выводу, что в адамическом языке их не могло быть.

Второе — это то, что Эко утверждает, что приведённые выше слова соответствуют вещам. Но у нас возникает вопрос: чем тогда эти слова отличались от слов известных нам языков? Почему мы не можем их так же, как и слова известных нам языков отнести к словам, имеющим конвенциональное значение. В адамическом языке Эко «АББББА» — это «красивое», а «АББА» — «хорошее». Возникает вопрос: «почему не наоборот»? Такое обозначение — это всего лишь условность, конвенция. Эти имена не соответствуют вещам, а исполняют роль знака.

На самом деле Эко и воспринимает слова в своём адамическом языке как нечто отдельное от вещей. «Может быть, впервые он [Адам] обратил внимание на сами слова, а не на те вещи, с которыми слова соотносятся» [13, с. 164]. Т. е. Эко считает, что слова и вещи соотносятся, (как и в известных нам языках), т. е. слово — это знак, причём ничем не обоснованный. Мы же считаем, что в ада-

мическом языке слово выражало саму вещь, её сущность. Это было то Слово, что Создатель произнёс, вызывая из небытия ту или иную вещь. Он мог вызвать каждую определённую вещь только одним Словом, выражающим сущность именно этой вещи. Иллюстрацию к нашей гипотезе найдём в рассказе Хорхе Луиса Борхеса «Роза Парацельса»: «Парацельс остался один. Прежде чем погасить светильник и удобно расположиться в кресле, он встряхнул щепотку пепла в горсти, тихо произнеся Слово. И возникла роза» [3, с. 571].

Ещё один момент, смущающий в гипотезе Эко — это слова «яблоко» и «змей», выделяющиеся из ряда «слов» в адамическом языке Эко. «Отрицательный ряд» начинается и заканчивается знаком «Б», «положительный ряд» — знаком «А». Однако «яблоко» обозначается последовательностью «БААААБ», «змей» — «АБ-ББА». Их несоответствие ряду, которому они принадлежат Эко не объясняет. Но именно благодаря этому несоответствию Адаму удаётся сочинить первый «стих». Очевидно, ситуация создана искусственно, поэтому выводам Эко, к сожалению, довериться не можем.

Это не единственный вопрос, касающийся письменности адамического языка Эко и слов-знаков этого языка. Так, в первой метафоре «красносинее» — АБББББАБАААААБ — видим в центре «БАБ», «несъедобное», говорит Эко [13, с. 165]. Но можно возразить: можем найти в центре той же метафоры «АБА», «съедобное».

Следующий вопрос: мог ли адамический язык быть неоднозначным? Эко говорит, что может: «Адам смущен и обеспокоен этой способностью языка быть неоднозначным и обманчивым» [13, с. 170]. Нам же представляется, что по крайней мере на уровне лексики неоднозначности не было; было понятно, какое слово, что обозначает, точнее, какую вещь, чью сущность оно выражает.

Последний момент, над которым хотим поразмышлять — это возможность понимать структуру своего языка-кода. По мнению Эко, Адам в Раю дошёл этого понимания: «Адам начинает понимать структуру своего языка-кода именно тогда, когда ставит ее под вопрос и, следовательно, приступает к ее разрушению» [13, с. 171].

Мы всё же придерживаемся той точки зрения, что понять структуру языка можно тогда, когда есть, с чем сравнить, когда есть либо второй естественный язык, либо язык математики или логики. Понять структуру мы можем тогда, когда отделяемся от неё. Адам в Раю не мог отделиться от языка, на котором говорил. Также и логики и её языка до грехопадения не существовало. (Или существовала она в ином виде, исходя из мыслительного аппарата человека до грехопадения). Логика подразумевает абстрагирование. Ранее мы попытались доказать, что абстрактных понятий в адамическом языке не могло быть.

Чтобы понять структуру своего языка, нужно выйти за его пределы. Адам же всё время находился в рамках адамического языка; можно сказать, что был подчинён адамическому языку.

Итак, в адамическом языке Эко фонетика ограничивалась двумя звуками [13, с. 159] — здесь никто из учёных не будет прав, потому что фонетику адамического языка нельзя ни проверить, ни обосновать; словарь был ограничен



эмоциональными реакциями Адама и Евы, а также названиями вещей в Райском саду, причём без точных наименований — и в этом отношении мы не согласны с Эко. Если говорить о грамматике, то высказывания адамического языка Эко похожи на логические высказывания — утверждения в настоящем времени. Эко не показывает возможность высказываться о прошлом, будущем или о несбывшемся на своём варианте адамического языка. Из чего делаем вывод, что репрезентативный потенциал, (как и коммуникативная успешность адамического языка Эко), низкий и, очевидно, для полноты взаимопонимания между говорящими требует их нахождения в одно время в одном довольно ограниченном пространстве.

## 2. Адамический язык. Гипотеза Твена

Ещё одну «модель» или, скорее, иллюстрацию или фантазию на тему адамического языка встречаем у Марка Твена, в его сборнике «Дневники Адама и Евы». Адамический язык как таковой в этих сборниках не представлен. Текст шуточно назван переводом с адамического языка. В этом сборнике больше всего обыгрывается лексический уровень адамического языка, способ номинации. Так, многократно делается акцент на то, что Ева называет предмет тем или иным словом, потому что этот предмет «выглядит» именно так, а не иначе:

«Я думаю, это — мужчина. Я никогда не видела мужчины, но оно выглядело как мужчина, и я чувствую, что это оно и было». (‘I think it is a man. I had never seen a man, but it looked like one, and I feel sure that that is what it is’) [14, p. 18].

И Адам раздосадовано добавляет:

«У меня нет возможности назвать что-либо самому. Новое создание называет всё подряд, а я и возразить не успеваю. И всегда под тем предлогом — оно «выглядит» как что-то». («I get no chance to name anything myself. The new creature names everything that comes along, before I can get in a protest. And always that same pretext is offered — it *looks* like the thing») [14, p. 5].

Исходя из текста Твена следует даже, что интуиция на названия была у Евы развита сильнее. Мы же категорически не согласны, что способность видеть истинное имя вещи — это интуиция. На наш взгляд, такая способность была неотъемлемым свойством первых людей, (в равной степени как Адама, так и Евы). И одну и ту же вещь они, не стовариваясь, назвали бы одинаково, у них не было бы вариантов. Но Твен, опять же, ради юмористического эффекта передаёт нам следующие размышления Адама: «Взять «додо», например... Оно выглядит как «додо» не больше моего». («There is the dodo, for instance ... It looks no more like a dodo than I do») [14, p. 5].

В этом небольшом эпизоде видим разногласия в номинации, каких не могло быть в подлинном адамическом языке.

Кроме обыгрывания специфического для адамического языка способа номинации, больше ничего «адамического» в модели Твена нет. В сборнике Твена



адамический язык ведёт себя приблизительно как типичный европейский язык: есть разные части речи — и существительные, и глаголы, и прилагательные; есть категория времени; встречаются сравнения. Усложняет анализ гипотезы Твена то, что текст представлен как перевод с языка Эдема. Поэтому некоторые черты английского языка можно по ошибке перенести на модель адамического.

В сборнике есть примечательный эпизод про местоимение «мы»:

«Облачно сегодня, ветер с востока; думаю, у нас будет дождь... У нас? Откуда я взял это слово? А, вспомнил — новое создание его использовало». («Cloudy today, wind in the east; think we shall have rain... We? Where did I get that word? I remember now — the new creature used it») [14, p. 5].

Вопроса о местоимениях мы касались ранее. На наш взгляд, пока нельзя однозначно сказать, были ли в адамическом языке личные местоимения.

Итак, особенность модели Твена заключается в том, что он строит предположения, опираясь только на лексический уровень адамического языка. И даже не на весь уровень, а на один из аспектов. К тому же имена, которые «видны» даются не всем вещам, а только части — некоторым названиям животных, огню. В модели Твена встречаются и «обобщающие существительные». Это не имена класса, (например «млекопитающие»). Это привычные для нас, (носителей земных языков), существительные. Например, есть эпизод, где Ева размышляет о том, как красиво смотрелись бы звёзды в её волосах [14, с. 17]. Она не называет каждую из этих звёзд её именем. Она говорит «звёзды» — использует обобщающее («обычное») существительное. Мы же утверждаем, что в адамическом языке истинное имя было у всех без исключения предметов, а обобщающих существительных не могло быть.

3. На наш взгляд, обе представленные модели неполные. В гипотезе Твена не хватает рассуждений о строении грамматики адамического языка. Да и лексика, на наш взгляд, не всегда описана со всей строгостью. Но нужно иметь в виду, что Твен всё же писал развлекательное художественное произведение, а не научную работу.

Язык же Эко представляется слишком формальным, слишком «логическим». Вряд ли Адам и Ева в Раю могли мыслить подобным образом. Эко предполагает, что у первых людей уже имелась предустановленная категориальная система с критериями «хорошее-плохое», «съедобное-несъедобное». Говоря короче, гипотеза Эко недостаточно человечна.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Блаженный Августин Аврелий, Исповедь. — М.: «Дарь», 2007. — 576 с.
2. Библия. — СПб: Северо-Западная Библейская Комиссия, 1998.
3. Борхес Х. Л. Коллекция: Рассказы; Эссе; Стихотворения. — СПб: «Северо-Запад», 1992. — 639 с.

4. Выготский Л. С. Мышление и речь. Психологические исследования. — М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1934.
5. Жеребило Т. В. Словарь лингвистических терминов. — Назрань: ООО «Пилигрим», 2010. — 486 с.
6. Иероним Стридонский. Еврейские вопросы на книгу Бытия. — МДА, «Отчий дом», 2009. — 272 с.
7. Карабыков А. В. Грёза Ренессанса. Язык Адама в европейской культуре XV–XVII веков. — СПб: Издательство РХГА, 2022. — 215 с.
8. Кузанский Н. Сочинения в двух томах. — Т. 1. — М.: Академия наук СССР, Институт философии, «Мысль», 1979. — 488 с.
9. Плунгян В. А. Почему языки такие разные. — М.: «АСТ-ПРЕСС», 2010. — 272 с.
10. Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование. — Т. 1. — М.: Типография Г. Лисснера и А. Гешеля, 1900.
11. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка, Т. 2, М.: «Прогресс», 1986. — 672 с.
12. Эко У. Поиски совершенного языка в Европейской культуре. — СПб: «Александрия», 2007. — 423 с.
13. Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста. — СПб: «Симпозиум», 2005. — 502 с.
14. Twain M. Diaries of Adam and Eve. — London: 2009.

УДК 37.013.42

*Демидова Светлана Геннадьевна,*  
студентка 3 курса кафедры психологии  
Русской христианской гуманитарной академии  
им. Ф. М. Достоевского,  
desvetgen@gmail.ru

## **КОМПЛЕКСНЫЙ ПОДХОД В ЦЕЛЯХ ПОВЫШЕНИЯ КОММУНИКАТИВНОГО ПОТЕНЦИАЛА ЛЮДЕЙ С ОГРАНИЧЕННЫМИ ВОЗМОЖНОСТЯМИ ЗДОРОВЬЯ, НУЖДАЮЩИХСЯ В СФЕРЕ СОЦИАЛЬНОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ**

В статье рассматривается идея взаимодействия различных организаций, как системосвязующего звена воспитательного пространства людей с ограниченными возможностями здоровья, попавшими в сложные жизненные обстоятельства, и как следствие оказавшихся в психоневрологических интернатах. Данный подход к проблеме характеризующейся как нуждаемость в сфере социального существования, неопределённость или отсутствие перспектив в изменении положения, предполагает программу сотрудничества психоневрологических интернатов с огромным количеством различных учреждений культуры, спорта и образования, а также с религиозными православными организациями и просто творческими людьми и коллективами.

**Ключевые слова:** сложные жизненные обстоятельства, нуждаемость в сфере социального существования, взаимодействие, творчество.

*Demidova S. G.*

### *AN INTEGRATED APPROACH IN ORDER TO INCREASE THE COMMUNICATIVE POTENTIAL OF PEOPLE WITH DISABILITIES IN NEED OF SOCIAL EXISTENCE*

The article discusses the idea of interaction of various organizations as a system-connecting link of the educational space of people with disabilities who have fallen into difficult life circumstances, and as a result found themselves in neuropsychiatric boarding schools. This approach to the problem characterized as the need for social existence, uncertainty or lack of prospects for changing the situation, involves a program of cooperation of psychoneurological boarding schools with a huge number of different cultural, sports and educational institutions, as well as with religious Orthodox organizations and simply creative people and collectives.

**Keywords:** difficult life circumstances, neediness in the sphere of social existence, interaction, creativity.

Наиболее актуальной и эффективной формой достижения целей в любой сфере, в том числе культурной и образовательной, является на сегодняшний день организация совместной деятельности различных учреждений.

Совместное взаимодействие — это взаимодействие между разными мирскими и духовными учреждениями. Существует два уровня такого взаимодействия:

Первый — это семинары, мастер-классы, круглые столы, дискуссии и встречи. Можно отметить, что при совместном взаимодействии происходит не только распространение инновационных разработок, а также идет обмен опытом во время живого общения. Опыт участников оказывается и примером для подражания, и позволяет увидеть уровень собственного опыта, дополнить его чем-то новым, способствующим эффективности дальнейшей работы.

Второй — организация взаимодействия и распространения передового опыта на основе Internet-технологий. Это взаимодействие, которое имеет большие преимущества перед другими способами, поскольку в данном случае инновационный опыт организаций, доступен широкому кругу пользователей интернет-сети. Опыт освещается на сайтах этих учреждений.

Осенью 2017 года мною была разработана комплексная программа социокультурной реабилитации людей с ограниченными возможностями здоровья, проживающих в психоневрологическом интернате, многих из них привели в интернат трудные жизненные обстоятельства, с которыми они не смогли справиться (у кого-то просто рядом не случилось близкого человека).

Настоящая программа включает в себя несколько творческих направлений: вокальный, танцевальный, интеллектуальный клубы, социальный и виртуальный туризм, воскресная школа, а также литературное и театральное направление охвачено в творческой мастерской, паломнические поездки, специализированная школа.

В рамках этой программы предполагается сотрудничество психоневрологических интернатов с огромным количеством различных учреждений культуры, спорта и образования, а также с религиозными православными организациями и просто творческими людьми и коллективами.

Так, например, «ПНИ № 1», который территориально расположен в курортном районе СПб, в г. Зеленогорск, до апреля 2022 года тесно взаимодействовал с Домом Культуры г. Пушкин; Рошинским Центром Культурного досуга; СДО-2 Василеостровского района; вокальным коллективом «Балтийский берег»; театром «Радуйся»; театром «Партер»; «ПНИ № 6»; «ПНИ № 3»; «ПНИ № 9»; Детским домом интернатом № 3; первым в СССР ВИА «Поющие гитары»; Советским и российским эстрадным певцом, тенор-альтино, заслуженным артистом РСФСР, народным артистом Татарстана Альбертом Асадулиным; профессиональным певцом, актёром театра и кино, режиссёром эстрады и музыкального театра, ведущим культурно-массовых мероприятий, звукорежиссёром Олегом Усенко; Пушкинским молодежным хором под руководством Ирины Уваровой; Царскосельским вокальным ансамблем; Лауреатом международных вокальных конкурсов, вокалистом Надеждой Ко-

зьяковой и многими, многими другими людьми и коллективами, с которыми дружил интернат.

Более подробно отметим следующие пять учреждений.

Ведется тесное сотрудничество с Зеленогорской городской библиотекой. Клуб «Хочу все знать» участвует в ряде мероприятий интеллектуального, экологического, духовного, патриотического, этического характера. Ребята принимают активное участие в конкурсах, выставках предложенных библиотекой.

Разработана интересная совместная форма работы с Детской школой искусств № 13. Педагоги ДШИ г. Зеленогорска проводят мастер-классы для получателей социальных услуг интерната, кроме того проходят замечательные концерты преподавателей школы, а также они всегда приходят на помощь в освоении и настройке инструментов.

Большую часть времени творческие клубы вне стен интерната проводят в Зеленогорском парке культуры и отдыха. Все клубы по интересам, так или иначе, связаны с парком. Лучшие участники клуба «Мечта» обучаются у профессионального вокалиста Агеевой Аллы Валериановны, принимают ежегодно участие в вокальном городском конкурсе «Новая версия+». Но в 2020 году фестиваль вылился в самостоятельный отдельный проект, т. к. желающих принять участие в конкурсе только из одного нашего вокального клуба «Мечта» было 14 номеров. Танцевальный клуб «Танец без границ» три раза в неделю тренируется в танцевальном павильоне парка. Ребята принимали участие в фестивале инклюзивного танца в 2018 году.

Девочки были так очарованы этим фестивалем, что Наташа Тихонова отразила впечатления всех участников нашего танцевального клуба в своей заметке. А затем приняла участие в номинации на лучшую журналистскую публикацию «К интеграции общества через инклюзивный танец» и стала Лауреатом I степени. За заслуженной наградой ездили в Москву. Но на этом наша Наташа не остановилась и в 2019 году, после нескольких публикаций, стала внештатным корреспондентом газеты «Петербургский посад» в курортном районе Санкт-Петербурга. Она не только танцует, но и пишет статьи, поет и участвует как ведущая актриса в спектаклях творческой мастерской «ЛитАрто». Наташа, это светлый, солнечный человек. Она инвалид с детства ДЦП, жила с мамой и братом. Их семья попала в трудные жизненные обстоятельства — они лишились жилья, мама умерла, Наташа осталась одна на улице (судьбу брата я не уточняла). Три года она жила на улице. Потом она попала в психоневрологический интернат. Первое время была замкнута, неуверенна в себе. Всестороннее развитие: общение со многими людьми, творчество, поддержка неравнодушных людей, воцерковление, молитва, учеба в коррекционной школе, посещение выставок, поездки, полоничества и многое другое все это придало ей уверенности в себе, укрепило ее. Теперь она поддержка для многих других ребят и не только в интернате. Она пишет в социальных сетях поздравления для всех, записывает видео в поддержку наших солдат на фронт СВО, пишет стихи и рассказы, проводит репетиции с девочками на своем отделении (разучивает с ними стихи и тексты).

Павел закончил военное училище, рос в семье военнослужащих. После сильного стресса, попал сначала в психиатрическую больницу, после лишения дееспособности постоянно живет в психоневрологическом интернате. Пишет рассказы, поет, изучает высшую математику, воцерковляется.

Интеллектуальный клуб «Хочу все знать» посещает всевозможные выставки, лекции и другие мероприятия, которые проходят в парке. А весной 2018 творческая мастерская «ЛитАрто» подружилась с «Зеленым режиссером», которые профессионально сняли видеoversию для театрального конкурса, проводимого в рамках года театра в нашей стране.

Федерация спортивного танца на колясках, во главе с чемпионкой мира-2000 г. по танцам на колясках, заслуженным тренером РФ, президентом — Лозко Еленой Петровной и бессменными тренерами спортивной сборной команды РФ по танцам на колясках: Васильевым Константином Борисовичем и Андреевой Ниной Георгиевной очень сильно помогают нашему танцевальному клубу «Танец без границ» и материалами (Азбука танцев на колясках) и практической поддержкой, делятся своим опытом, знаниями, проводят мастер-классы и семинары.

На территории интерната расположен Храм в честь Покрова Пресвятой Богородицы, куда ребята ходят с большой радостью. С 2019 года иерей Александр Энис, магистр богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии, ведет занятия в воскресной школе. Очень часто мы совершаем совместные с прихожанами паломнические поездки по храмам и монастырям России. Ребята готовятся к причастию Святых Божественных Таинств, молятся, читают Слово Божие, общаются с прихожанами, участвуют в совместных мероприятиях. После лекций, занятий, разговоров, вопросов-ответов все становятся чуть ближе друг другу, чуть добрее. Ребята уже не чувствуют своей немощи, они стремятся помочь другим. Инвалиды 1 группы ДЦП помогают друг другу одеться, и поют при этом, чувствуя себя нужными.

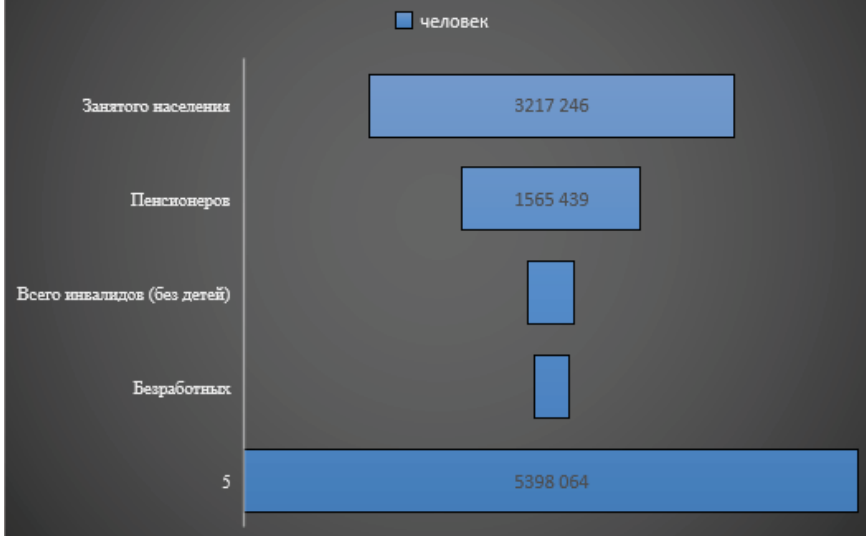
В «ПНИ № 9» работает аналогичная программа «Школа волшебников».

Таким образом, идея совместного взаимодействия с образовательными учреждениями, учреждениями культуры, спорта, Русской Православной Церковью, реально работает как системосвязующее звено воспитательного пространства. И является установкой на преодоление автономности и закрытости всех учреждений; взаимодействие на принципах социального партнерства; выстраивание прочных и эффективных вертикальных и горизонтальных связей не столько между структурами, сколько между командами равнодушных профессионалов, которые работают над общими проблемами; когда порядок задается не процедурами, а общими действиями, их логикой.

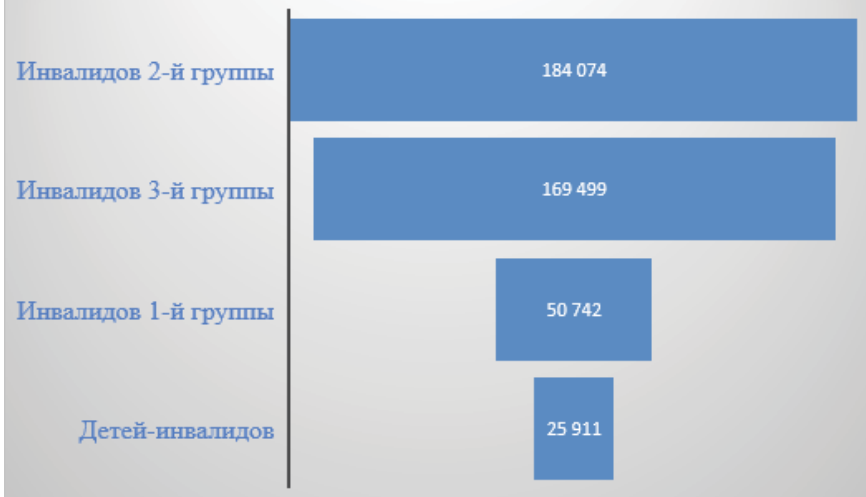
Итак, совместное взаимодействие является педагогическим и открывает возможности расширения воспитательного пространства.

В Санкт-Петербурге, как и во всем мире, год от года увеличивается количество людей пожилого возраста и инвалидов трудоспособного возраста в составе населения. На 2021 год ожидаемая продолжительность жизни при рождении в России составляет для мужчин 65,5 лет, для женщин 74,5 лет в среднем. На 1 января 2023 численность населения (постоянных жителей) Санкт-Петербурга составляет 5 398 064 человека.

## Численность населения Санкт-Петербурга (постоянных жителей) на 1 января 2023 г.



## Инвалидов, не включая детей по Санкт-Петербургу на 2023 год



Занятого населения — 3 217 246 / 59.6%  
Безработных — 313 088 / 5.8%  
Пенсионеров — 1 565 439 / 29%  
Всего инвалидов — 404 315 / 7.49%  
Инвалидов 1-й группы — 50 742 / 0.94%  
Инвалидов 2-й группы — 184 074 / 3.41%  
Инвалидов 3-й группы — 169 499 / 3.14%  
Детей-инвалидов — 25 911 / 0.48%

По данным ведомства, на начало 2022 года более четверти населения Санкт-Петербурга было в возрасте старше трудоспособного — 25,5% от всего населения (в 2021 году — 26,7%, в 2020—26,4%). Число жителей пожилого возраста (старше 70 лет) в Петербурге составляло на начало 2022 года 641 тысячу человек или 12% от всего населения. Сегодня в Петербурге живет более 510 тысяч инвалидов разных категорий, из них 13 тысяч — опорники, восемь тысяч — люди с проблемами зрения, еще 13 тысяч — с проблемами слуха и иными заболеваниями. (По данным на 2018 год было 92 000 инвалидов трудоспособного возраста, а на май месяц 2022 года 120 000). И из 120 тысяч инвалидов трудоспособного возраста сегодня заняты только 45 тысяч человек — 35% от общего числа. Учитывая социально-демографические тенденции, доля пожилых людей и инвалидов в общей численности населения города будет расти. Человек нуждается в социально-бытовой и психологической адаптации к новым условиям. Состояние его физического и психического здоровья зависит не только от качества медицинской помощи, возможности получить стандартный пакет социальных услуг, но и от качества досуга и отдыха, возможности и степени участия в политической, социальной и в иных сферах жизнедеятельности общества, т. е. от его самореализации.

Актуальность задачи разработки и систематизации технологий социальной реабилитации (социализации) инвалидов трудоспособного возраста с нарушениями интеллекта для обеспечения самостоятельного проживания при условии сохранения долгосрочной социальной поддержки обусловлена довольно большой распространенностью проблемы умственной отсталости в России, которая, по данным НЦПЗ РАМН, составляла 608,1 человек на 100 000 населения, т. е. 0,6% (данные на 1997 год). О жизни взрослых людей с интеллектуальной недостаточностью, в отличие от детей и подростков, имеется сравнительно немного научных данных, что затрудняет разработку эффективных технологий их социальной реабилитации, способствующих их социализации и адаптации к самостоятельной жизни. Вместе с тем, по разным данным, до 50% взрослых инвалидов с интеллектуальной недостаточностью проживают в родительских семьях и после окончания коррекционной школы зачастую оказываются в ситуации депривации социальной активности, не позволяющей им получить навыки, необходимые для самостоятельной «взрослой» жизни. Эта проблема делает востребованным решение задачи разработки технологий социальной реабилитации (социализации) инвалидов трудоспособного возраста с нарушениями интеллекта для обеспечения самостоятельного проживания при условии сохранения долгосрочной



социальной поддержки. Известно, что этап формирования навыков проходит последовательные этапы: ознакомление с действием (наблюдение); пробные действия под внешним контролем; тренировочные действия под внешним контролем; самостоятельное выполнение действия; самостоятельное инициирование применения навыка в ситуациях, в которых этот навык требуется. Последний пункт характеризует собственно сформированный навык, поскольку только на этом этапе навык становится действительно полезным. Но достижение этого этапа невозможно без «инструментальных» навыков саморегуляции (соподчинения мотивов, волевой регуляции, контроля за ходом выполнения деятельности, самооценки результатов). В соответствии с этим, одна из ключевых задач социальной реабилитации инвалидов трудоспособного возраста с нарушением интеллекта, их социализации и адаптации к самостоятельной жизни заключается в том, чтобы на основе сформированных социально-бытовых навыков развивать навыки саморегуляции в быту, которые позволили бы ребятам реализовывать социально-бытовые навыки без внешнего контроля и по собственной инициативе, на основе понимания целесообразности того или иного действия.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Варлакова Н. И. Социальный туризм как эффективная технология социокультурной реабилитации граждан пожилого возраста и инвалидов / Н. И. Варлакова // Социальное обслуживание. — 2015. — № 2. — С. 45–49.
2. Гамаюнова А. Н. Особенности социальной адаптации детей-сирот с нарушением интеллекта: Автореф. дис.канд. пед. наук. — М., — 1997. — 16 с.
3. Жукова Т. Н. Организация межведомственного взаимодействия учреждений социальной сферы в комплексной реабилитации инвалидов / Т. Н. Жукова // Социальное обслуживание. — 2014. — № 5. — С. 57–60.
4. Кисляков П. А., Шмелева Е. А. Психологическое благополучие семьи, воспитывающей ребенка с интеллектуальной недостаточностью // Образование и наука. — 2016. — № 10(139). — С. 147–156.
5. Малофеев Н. Н. Значение Церкви в формировании отношения к инвалидам в обществе (по материалам XXIII Международных Рождественских образовательных чтений) / Н. Н. Малофеев // Воспитание и обучение детей с нарушениями развития. — 2015. — № 3. — С. 20–24.
6. Научно-методический сборник «Социальное обслуживание семей и детей». Выпуск № 17 «Социальное обслуживание граждан пожилого возраста и инвалидов трудоспособного возраста». — С 165–176.
7. Савва, архиепископ Тираспольский и Дубоссарский. Проблемы социализации инвалидов и помощь Церкви в их решении / Савва, архиепископ Тираспольский и Дубоссарский // Воспитание и обучение детей с нарушениями развития. — 2015. — № 3. — С. 27–32.
8. Щербакова А. М., Москоленко Н. В. Формирование социальной компетентности у учащихся старших классов специальных образовательных учреждений VIII вида, сообщение 1 // Дефектология. — 2001. — № 3. — С. 19–34.

УДК 130.2

*Калинина Александра Анатольевна,*  
искусствовед, бренд-стратег, графический дизайнер,  
бренд-менеджер проекта «Historbis»,  
tomasina\_gw@mail.ru

**ХАРАКТЕР ЧЕЛОВЕКА И ВЫБОР СОЦИАЛЬНОЙ РОЛИ  
(В КОЛЛЕКТИВЕ, ОРГАНИЗОВАННОМ ПО  
А. С. МАКАРЕНКО — И. П. ИВАНОВУ)**

В статье рассматривается вопрос о выборе индивидом социальных ролей в разрезе философской антропологии характера. В случае краткосрочного существования коллектива, организованного под конечные задачи на матрице вводных условий, возможно наблюдать логику проявления определённых типических черт индивидов, входящих в состав группы. Как поведут себя люди с истероидными, психастеническими, гипертимными, депрессивными, эпилептоидными, шизоидными и др. чертами, объединённые целью совместного структурирования времени (отдых) и ведения хозяйства (быт) на горизонте в несколько дней? Как проявляется характерологически сильное и слабое, какие роли негласно считаются, какие бинарные пары характерологически созвучного ищут взаимодействия? Наблюдения получены на материале туристических слётов, организованных по принципам коммунарской методики А. С. Макаренко и педагогики «Общей заботы» И. П. Иванова на базе общественного объединения Всевозрастной клуб «Солнечный круг» (г. Санкт-Петербург, июнь-август 2022).

**Ключевые слова:** экзистенциальные ориентиры, философия характера, характерологическая комплементарность, интересубъектные отношения, педагогика общей заботы, А. С. Макаренко, И. П. Иванов, социальная роль.

*Kalinina A. A.*

*THE CHARACTER OF A PERSON AND THE CHOICE OF A SOCIAL ROLE  
(IN A TEAM ORGANIZED ACCORDING TO A. S. MAKARENKO & I. P. IVANOV)*

The article reviews an individual choice of social role in the context of philosophical anthropology of character (type of personality). In a case of a team organized for particular tasks for a short period of time, it is possible to observe the manifestation logic of certain typical traits of individuals. How will people with hysteroid, psychasthenic, hyperthymic, depressive, epileptoid, schizoid, and other traits behave, being united by the goal of structuring time (recreational activity) and housekeeping (everyday life) during a few days? How does

the characterologically strong and weak manifest itself, which roles are being read behind the scenes, which binary pairs of characterological are seem to be consonant? The observations were obtained on the material of tourist gatherings organized by the public association all-age club «The Circle of the Sun» (St. Petersburg, June-August 2022) according to the principles of A. S. Makarenko's communal methodology and I. P. Ivanov's pedagogy of «Common concern».

**Keywords:** existential orientation, philosophy of character, characterological complementarity, intersubjective relations, pedagogy of common concern, A. S. Makarenko, I. P. Ivanov, social role.

Проблема субъектности обучающегося в педагогическом процессе имеет глубокие корни и специфическое, зачастую аксиологическое звучание в отечественной философии и педагогике [15; 10, с. 99–102]. Когда мы говорим об обучении в инструментальном разрезе, с позиций прикладных разработок, вполне понятно, что в первую очередь возникает опора на психологические модели. Это помогает понять, по каким именно механизмам работает запоминание, происходит усвоение материала, как повысить эффективность процесса и т. д. Однако в этом ракурсе обучаемый постепенно приобретает свойства объекта внутри обучения. Напротив, философско-антропологическое видение ученика способствует сохранению его субъектности, оно приглашает к поискам в рассматриваемом процессе человеческого в широком смысле.

Характерные акценты расставила в этом вопросе советская гуманистическая школа в лице Л. С. Выготского, А. Р. Лурии, А. Н. Леонтьева, которые в своих исследованиях показали, что вне социума как внешней среды субъект не вполне субъектен [2]. Для формирования человека как личности требуется язык, но язык не выполняет своих функций вне коммуникаций с другим, а умения и навыки людей требуют пространства совместного действия, иначе они лишаются своего смысла. В духе этих идей параллельно психологии, физиологии и философии человека развивалась и отечественная педагогика, которая видела тесную диалектическую связь между личностью и коллективом. Методические принципы коммунарской педагогики через социализацию (у А. С. Макаренко) и педагогики «Общей заботы» (у И. П. Иванова) в наши дни невероятно популярны и продолжают развиваться как в теоретическом поле [10; 14; 8], так и на практике [11].

Этот диалектический аспект мы предлагаем учесть при ответе на вопрос: как характер человека предопределяет выбор социальной роли? И ответить на него не в инструментально-психологическом ключе [например, как анализируются характерологические аспекты лидерства: 12, с. 366–367], а в философско-антропологическом. Есть ли такие ценности, такое переживание собственной человечности и собственной идентичности данного члена группы, которые имеют связь с его характером?

На материале описываемых ниже наблюдений, мы к пришли выводам, что в коллективах в условиях добровольности (а это один из главных принципов коммунарства) люди с определённым психологическим складом склонны брать на себя определённые функции. И в этом мы обнаружили некоторые закономерности характерологического. Одни задачи принимаются охотно, другие стара-

тельно избегаются. По сути, на выявлении предрасположенностей к такого рода выбору и построен принцип профориентации. Но выходя за рамки узко психологического их понимания, стараясь удерживать в фокусе внимания субъектность, мы предлагаем рассмотреть это с позиций смыслов и переживания реальности, которое мы называем экзистенциальными ориентирами характера [5].

Иерархия предрасполагающих факторов может быть увидена, если взглянуть на субъекта действия как на сложную систему мотиваций. При этом сконцентрируем фокус на характерологическом аспекте психологии личности.

Тема социальной роли тесно связана с вопросами идентичности и возникает для индивида в тот момент, когда субъектом действия является коллектив. В самом обобщённом виде пользуясь методом системного анализа мы можем нарисовать это в виде схемы (см. рис. 1), где существует очень широкий контекст среды, в рамках которой сложилась некая ситуация, а внутри ситуации как подсистемы находятся индивиды во взаимодействии. При этом сами индивиды могут быть представлены в свою очередь также как подсистемы, где внутри личности отдельного человека находятся свои составные элементы, находящиеся в закономерном взаимодействии. Ситуация оказывается тем полем, где смешиваются законы коллективной психологии (интерсубъектные отношения) и индивидуально-личностной психологии (интрасубъектные связи).

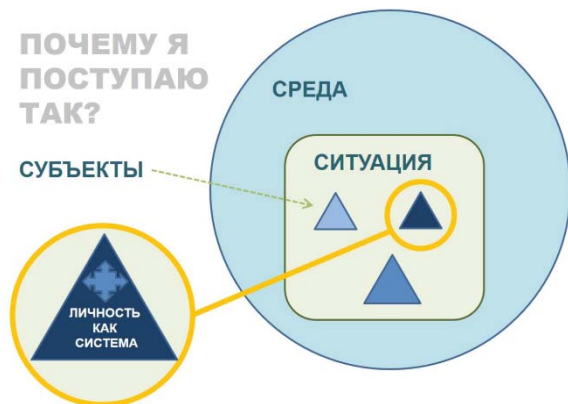


Рисунок 1. Среда, ситуация и субъект

Мы уже обсуждали ранее конструкцию регистров личностной интенции применительно к художникам [4, с. 19]. Удалив из неё профессиональную проблематику, мы можем выделить в общем виде 3 регистра интенции личности, обращаясь к которым как к источникам идентичности, субъект даёт себе бессознательный ответ на вопрос: «Я делаю это как кто?». Соответственно, роль в группе актуализирует социальный регистр интенций. Но индивидуально-психологический регистр оказывается вложенным в социальный, поэтому та-

кие структурные образования как характер человека также оказывают влияние регистры более высокого порядка (см. рис. 2).



Рисунок 2. Регистры личностной интенции

Если систему личности рассмотреть на уровне биологической метафоры многослойного кочана — капустной головы, — то мы обнаружим в ней глубинные структуры, скрытые от внешнего наблюдателя, не вполне доступные даже в процессе рефлексии. Также будет найдено такое ядро как самость (ствол кочана) и поверхностные, наружные слои, которые легко объективируются вплоть до отделения, так что ответить на вопрос, принадлежат ли они в большей степени субъекту или уже внешней психологической среде не так-то легко (речь о таких структурах как персона или профессиональная идентичность). В рамках этой метафоры мы можем сравнить характер как конституционную часть личности с сортом капусты. Очевидно, что какие разные конституции как брокколи (с развитыми почками), цветная капуста (с главенствующими соцветиями) и белокочанная капуста (с доминантой листьев) будут лучше приспособлены как для разных сред, так и ситуаций, так и функционирования внутри них. Таким же образом и характер охватывает личность человека на всех его уровнях и требует разных способов приложения. Мы предлагаем говорить о том, что глубинное характерологическое содержание рождается из многослойности, многоуровневости характера внутри личности и опосредует её экзистенциальные ориентиры, в чём мы и находим узнаваемую типичность поведения.

Итак, рассмотрим реальную ситуацию, у которой есть четкие заранее известные временные и пространственные рамки, есть цели и есть правила общежития, по которым она структурирована. Возьмем опыт функционирования двух коллективов, организованных по принципам педагогики «Общей заботы» И. П. Иванова: турслёт «Солнце и сосны» (5–7.08.2022, оз. Приветное ЛО) и тур-

слёт «Тайны озера Приветное» (10–12.06.2022, там же). Инициатором мероприятия выступает общественное объединение Всевозрастной клуб «Солнечный круг» (педагоги, вожатые, соц. работники, применяющие коммунарские методики). Однако организаторами становятся сами участники слёта, т. е. формирование коллектива начинается уже на этапе организационного планирования.

Цели слётов — совместное структурирование времени (отдых) и ведения хозяйства (быт) во всевозрастном коллективе, поиск общего языка между взрослыми и детьми, подростками и родителями, старшим поколением и молодежью. Принципы деятельности: добровольность, сотрудничество, взаимопомощь, искренность, ответственность, уважение, дружеское бескорыстие, светский характер [11, с. 144]. Инструменты: ротация обязанностей, КТД (коллективные творческие дела); советы дел; ролевые игры, тропа доверия [см. 9].

Социальные роли в коллективе очевидно возникают на этапе реализации задач сообщества. Кто-то должен следить за своевременным приготовлением пищи, поддержанием огня, обустройством мест общего пользования (т. н. «Хоз-взвод»). Другие должны держать тайминг и следить за расписанием, подготовкой и проведением запланированных мероприятий. А третьи — брать на себя работу с людьми и поддерживать приятную атмосферу, быть журналистами и летописцами происходящего (т. н. «Служба хорошего настроения»). В рамках перечисленного возникает как минимум 4 экзистенциальных ориентира: направленных на действие, творчество, контроль, со-бытие.

Все участники слёта делятся на команды, каждая из которых трижды в день меняет свои функции, а внутри команды распределение функций происходит по желанию. Т. о., каждый участник имеет добровольно выбрать для себя ту или иную роль и несколько раз её сменить.

Уже на этих вводных мы видим, что индивид в таких обстоятельствах может реализовать свои интенции, исходящие из индивидуально-психологического регистра (см. рис. 3). Безусловно, своё влияние на выбор роли будет иметь темперамент. Отказ от работы, связанной с длительными монотонными нагрузками или частым переключением внимания определённо будут им обусловлены, т. к. напрямую иллюстрируют тип реагирования ВНД (т. е. высшей нервной деятельности), психической репрезентацией которого и является темперамент. Склад личности (в леонтьевском понимании) [4, с. 16] определяет то или иное наполнение деятельности смыслом, здесь фигурирует сложная, обусловленная многими факторами система выбора. Однако, сила мотивации личности слабее, чем идущая характера, т. к. в меньшей степени сопровождается мощным «звон» спянной с интеллектуальными и душевными движениями телесности. Например, довод, идущий из личностных убеждений, поддается обсуждению, в то время как переубедить в том, что касается характерологически укоренённого мировоззрения, крайне затруднительно. Возьмём личностное убеждение последователя экотрендов о том, что раздельная утилизация мусора — это эффективно, т. к. встраивается в современный, под которым есть материально-хозяйственная база. Оно связано с осведомлённостью, наблюдением, к ним можно предоставить контраргументы и данное убеждение может быть трансформировано. А ха-

рактологически укоренённое убеждение психастеника в том, что раздельная утилизация мусора — это хорошо только потому, что связано с классификацией и упорядочиванием как таковыми, восходит уже к ритуальному компульсивному действию как защите от тревожности [7, с. 407]. Приводить контраргументы здесь означает конфронтировать базовую защиту этого типа характера, раскачивать его конституционное целое. Характерологическая убеждённость связана не просто с типовыми стратегиями поведения и комплексами психологических защит [7, с. 45–46], но ещё с мощным экзистенциальным переживанием правды.



Рисунок 3. Личность, характер и темперамент

Рассмотрим наиболее две контрастные характерологические пары и констатируем, какие, по наблюдениям, виды деятельности и связанные с ними роли были наиболее предпочтительны на турслётах.

Истероиды (демонстративные) и психастеники (обсессивно-компульсивные) удачно взаимно дополняют друг друга на полюсах условно «детского» (связанного с мотивами игры) и родительского (мотивы контроля) поведения. В ситуациях, когда нужно присмотреть и развлечь самых младших участников, дать старт творческим находкам (конкурс «Кинофестиваль»), истероиды с легкостью берутся за роли, которые для психастеников выглядят наносящими ущерб «взрослой» репутации или требующих слишком быстрой или глубокой эмоциональной реакции. И наоборот, в ситуациях, когда нужно следовать графику, списку раскладки по питанию, сортировать продукты, брать на себя ответственность за безопасное проведение мероприятий и т. д., психастеники с охотой берутся за «серьёзные» роли, которые для истероидов могут выглядеть «душными», «скучными» или излишними.



Гипертимы (синтонные) и шизоиды (аутистические) проявляют свои полярные качества в вопросах взаимодействия с людьми. Поскольку турслёт — это 50–70 человек на небольшой по площади природной локации, с одной стороны, это высокая плотность человеческого присутствия, которое шизоиды переносят с трудом, с другой — тихое единение с природой, которое они так ценят. Поэтому сбор топлива в задумчивом уединённом перемещении по лесу — отличная для шизоидов роль. Напротив, фонтанирующие энергией и жадой общения гипертимы зачастую стихийно осваивают роли тех, кто поддерживает позитивное настроение, т. е. высокоэмпатичной коммуникации на короткой психологической дистанции. А шизоиды спасают гипертимов от утомления в разработке интеллектуальных мероприятий (например, викторины), где сами разворачиваются на поле знания и познания, трансляции заранее упакованных в языковые конструкции сообщений (т. е. коммуникации, в которой адресат отодвинут на безопасное расстояние).

Как видим на этих примерах, разные типы характеров в коллективе могут образовывать комплементарные пары. Там, где у одного типажа проявляется «слабость», другой может задействовать свои сильные стороны.

Итак, подведём итоги. Характерологическое, как элемент индивидуально-психологической интенции, лежит в основе мощных мотиваций для выбора индивидом типа деятельности и связанной с ней социальной роли. В условиях свободы выбора или ротации обязанностей характерологическое проявляет себя как приоритетный мотив. Оно связано с глубинными экзистенциальными переживаниями: человеческой природы, межличностного общения, природы реального и воображаемого, этического и даже эстетического. Такие связанные с характером predispositions могут рождать антагонизм или, напротив, комплементарность в различных характерологических парах.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Волков П. В. Разнообразие человеческих миров (руководство по профилактике душевных расстройств). — М.: Аграф, 2000. — 528 с.
2. Журавлев И. В. Психолого-лингвистический анализ субъективности // Психологический журнал. — М., 2004. — № 4. — С. 66–74.
3. Иванов И. П. Методика коммунарского воспитания. — М.: Просвещение, 1990. — 143 с.
4. Калинина А. А. Философско-антропологическая проблематика в междисциплинарной зоне характерологии искусства // MODERNITY: ЧЕЛОВЕК И КУЛЬТУРА: Сб. докладов XXIV межвузовской научной конференции, Санкт-Петербург, 23–25 декабря 2021 года. — СПб: РХГА, 2022. — 258 с. — С. 15–22.
5. Калинина А. А. Художественный мир Хаяо Миядзаки и экзистенциальные ориентиры сенситивного шизоидного характера // TERRA AESTHETICAE. — 2022. — № 2. — С. 202–221.



6. Личко А. Е. Психопатии и акцентуации характера подростков. — Л.: Медицина. Ленингр. отд-ние, 1977. — 208 с.
7. Мак-Вильямс Н. Психоаналитическая диагностика: Понимание структуры личности в клиническом процессе. — М.: Независимая фирма «Класс», 2015. — 592 с.
8. Нагавкина Л. С. Творческое содружество поколений в педагогике общей заботы // Социальная педагогика. — 2017. — № 1–2. — С. 122–129.
9. Педагогика общей заботы: понятийный аппарат // Социальная педагогика. — 2017. — № 1–2. — С. 19–223.
10. Платонова С. М. Современность и традиционализм педагогики общей заботы // Terra Linguistica. — 2014. — № 1 (191). — С. 97–106.
11. Ситников В. Л. Педагогика общей заботы — источник психологии командообразования // Социальная педагогика. — 2017. — № 1–2. — С. 137–145.
12. Сперанская А. В., Яблокова Л. А. Характерологические особенности формальных и неформальных лидеров в учебных группах // Проблемы современного педагогического образования. — 2022. — № 74–1. — С. 365–368.
13. Фромм Э. Психоаналитическая характерология и ее значение для социальной психологии // Он же. Кризис Психоанализа. Дзен-буддизм и психоанализ. — М.: Айрис-пресс, 2004. — 294 с. — С. 117–146.
14. Царёва Н. П. Социальное творчество и коммунарская педагогика: современная интерпретация // Народное образование. — 2017. — № 9–10 (1465). — С. 163–167.
15. Sviridova E. M., Faleev A. N. Toward the problem of education: the subject of pedagogy, the problem field, morality and modernity // Образование через всю жизнь: непрерывное образование в интересах устойчивого развития. — 2015. — № 13 (eng). — С. 349–351.

УДК 616.8

*Конофальская Мария-Елизавета Борисовна,*  
студентка магистратуры  
Русской христианской гуманитарной академии  
им. Ф. М. Достоевского,  
meriliza98@gmail.com

## **СТРЕСС И ЭМОЦИОНАЛЬНОЕ ВЫГОРАНИЕ В УСЛОВИЯХ РАБОТЫ В РЕЛИГИОЗНЫХ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНЫХ СОЦИАЛЬНЫХ ПРОЕКТАХ**

В статье автор рассматривает вопросы связанные с характером влияния стресса и эмоционального выгорания на работников религиозных благотворительных социальных проектах. Автор предпринимает попытку вычленения аспектов, связанных со стрессом и эмоциональным выгоранием, анализируя практику работы волонтеров и постоянных работников, реализующих религиозные благотворительные социальные проекты. На основе изучения качеств определяющих стрессоустойчивость работников благотворительных социальных проектов религиозно-ориентированных организаций исследователь выделяет перспективные направления развития организаций, реализующих благотворительные социальные проекты.

**Ключевые слова:** стресс; эмоциональное выгорание; религиозные благотворительные проекты; стрессоустойчивость.

*Konofal'skaya M.-E. B.*

### *STRESS AND EMOTIONAL BURNOUT IN WORKING CONDITIONS IN RELIGIOUS CHARITABLE SOCIAL PROJECTS*

In the article, the author examines issues related to the nature of the impact of stress and emotional burnout on employees of religious charitable social projects. The author attempts to isolate aspects related to stress and emotional burnout by analyzing the work practices of volunteers and permanent employees implementing religious charitable social projects. Based on the study of the qualities that determine the stress resistance of employees of charitable social projects of religiously oriented organizations, the researcher identifies promising areas for the development of organizations implementing charitable social projects.

**Keywords:** stress; emotional burnout; religious charity projects; stress tolerance.

Проблема стресса и эмоционального выгорания считается одной из актуальных психологических проблем, существующих в современном динамично трансформирующемся социуме. Так, взаимообуславливающие проблемы эмоционального выгорания и стресса массово пришли на смену повышенному уровню физической усталости и значительному уровню ухудшения физического здоровья по мере деиндустриализации и повышению значения экономики знаний. Так, сокращение тяжелых физических задач в трудовых процессах сопровождалось повышением интеллектуальной, творческой и эмоциональной сложности производственных процессов. Ускорение информационных процессов, повышение значения коммуникации также оставили значительный след на современном человеке. Так, в текущих условиях, человек стало особо нуждаться в психологической и эмоциональной поддержке чаще, и существенно больше. Именно поэтому, проблематика стресса и эмоционального выгорания становится все более и более актуальной, и востребованной как среди исследователей-теоретиков, так и среди практикующих психологов.

Сама категория стресс в психологии используется уже достаточно давно — с 30-х годов прошлого века, и был введен Г. Селье. Продолжив разработки Селье, У. Кеннон целенаправленно ввел категорию стресс в психологические исследования, а следом категория была введена и практику работы психологов и представителей иных, в первую очередь междисциплинарных направлений [9]. Подход, обозначенный к пониманию стресса более полувека назад, остался актуальным и сегодня. Так, чаще всего под стрессом принято представлять реакцию организма на физическое или психологическое давление, которое нарушает гомеостаз, и выводит из нормального состояния организм или нервную систему организма [17]. При этом, стресс принято представлять как абсолютно нормальную реакцию организма на появление внешних или внутренних раздражителей, и свойственно не только человеку, но и целому ряду животных.

Стресс является сигналом необходимости восстановления равновесного состояния. Так, представляя собой защитный механизм стресс, при необходимой организму реакции и действии организма позволяет обеспечить восстановление гармонии человека, снизить напряжение и восстановить необходимые силы. При этом стресс постепенно ведет к эмоциональному, физическому, психологическому выгоранию без должной реакции на него со стороны индивида. И отсутствие должной реакции на появление симптомов стресса является для современного человека не всегда реализуемой реакцией. Так, высокий уровень трудовой, эмоциональной, психологической нагрузки не позволяет индивиду своевременно реагировать на возникшее стрессовое состояние [22].

Современный человек все чаще игнорирует состояние стресса для обеспечения реализации семейных, бытовых, трудовых или иных видов обязанностей, что приносит значительный урон человеку в перспективе, хотя и позволяет реализовать собственные личные или иные виды обязанностей, которые ведут к потенциальной выгоде в краткосрочной перспективе, но все это в совокупности, особенно при влечении психологического давления ведет к негативным последствиям в среднесрочной или долгосрочной перспективе. Подобными стимулами

для человека являются мотивации, связанные с финансовым вознаграждением и иными видами поощрения, самоудовлетворения, впрочем, как и иные виды стимулов [16, с. 17].

При этом протекание стресса во многом зависит от психологических особенностей индивида [24, с. 345]. Так, свойство индивида обеспечивать сопротивление стрессовому состоянию различными механизмами саморегуляции, и саморегуляция является, в сущности, адаптивным механизмом, который признается одним из важнейших личностных качеств индивида в текущих условиях, критически важным для творческого и профессионального развития, позволяющим обеспечивать устойчивость психологического состояния индивида [21]. Учитывая, что индивид не может долго быть в состоянии тревоги, поскольку состояние тревоги замедляет и расход имеющихся ресурсов и активизирует работу защитных механизмов, состояние тревожности, как признак стресса, наносит значительный урон индивиду [12, с. 124; 2, с. 46]. Именно это и обуславливает восприятие стресса и эмоционального выгорания в качестве серьезной угрозы для жизни и здоровья человеку, поскольку в рамках МКБ-10 эмоциональное выгорание рассматривается в качестве причины обращения в медицинское учреждение [15]. Таким образом, трудовая деятельность, связанная со стрессом и его следствием — эмоциональным выгоранием, является одним из видов угроз для современного работника [13].

Среди исследователей укоренилось позиция, согласно которой, наиболеешему уровню психологического стресса и давления подвержены лица, работающие в условиях жесткой потребности коммуникации с другими людьми. Особенно остро стоит вопрос эмоционального выгорания в случае с лицами, работающими с социально-незащищенными группами. Так, именно представители профессий, оказывающих меры социальной поддержки склонны к появлению стрессов, и как следствие эмоциональных выгораний. Высокий уровень личной ответственности в совокупности с «конвертным», но при этом глубоким по своему содержанию подходом, испытывают значительный стресс ввиду высокого уровня нагрузки и значительного эмоционального давления. Особенно заметно это в случае с лицами, которые реализуют социально-значимые задачи при работе в благотворительных организациях. Так, эмоциональное выгорание сопровождает не только работников, на постоянной основе реализующих собственные трудовые задачи, но и периодически подключающиеся к трудовой благотворительной деятельности. Так, огромный уровень опасности грозит и работникам благотворительных организаций, и волонтерам.

Современное понимание эмоционального выгорания связывает эмоциональное выгорание со значительным влиянием со стороны коллег, ближайшего окружения — семьи и близких друзей, которые могут привести к появлению стресса по совокупности факторов. Так, в классификации В. В. Бойко [4, с. 210] индивид последовательно проходит в своем психологическом состоянии несколько фаз:

Фаза появления напряжения, представляющего собой стартовый механизм. На данной фазе на человека воздействует совокупность психотравмирующих

факторов, которые могут накапливаться в течение длительного времени, и играющие значительную роль в дальнейшем развитии внутренних психологических проблем. Развитие неудовлетворенности собственными достижениями выражается в первую очередь в недовольстве своей профессиональной деятельностью и личной жизнью. Все это в совокупности определяет возможность возникновения психологического состояния загнанности в угол, беспомощности.

На второй фазе — фазе резистенции, индивид под давлением значительного количества эмоционально-психологических факторов переходит в процесс поиска зоны комфорта, для минимизации внешнего негативного давления. Вместе с этим, на фоне дезориентации постепенно начинают проявляться и симптомы, связанные с низким уровнем готовности к выражению эмоций, а возможно и появление гиперэмоциональности, которая, однако имеет краткосрочный характер. Тем не менее, кризис эмоционального характера может привести к отрицанию необходимости использования не только в трудовой деятельности, но и в личной жизни, что означает перенос эмоционального выгорания из сферы профессиональной деятельности в личную жизнь. Соответственно, возникает ситуация, при которой к проблемам индивида прибавляются проблемы в личной жизни. Отталкивая не только коллег, но и клиентов и партнеров, индивид, фактически, находится в ситуации, при которой он выбирает стратегию минимизации профессиональных обязанностей, которые требуют выражения эмоций.

На следующей фазе индивид приходит в состояние эмоционального истощения, которое не позволяет индивиду полноценно реализовывать трудовые задачи, решать личные, общественно-значимые задачи. Постепенно, эмоциональная отстраненность приводит к развитию раздражительности и непоследовательности в реализации рабочих обязанностей. Постепенно человек отказывается от реализации профессиональных обязанностей, и следом от реализации личностных задач.

Эмоциональное выгорание вне зависимости от этапа, подлежит корректровке и преодолению со стороны индивида. При этом, наибольший уровень эмоционального выгорания, как мы уже определяли ранее, проявляется среди лиц, работающих с людьми, особенно относящихся к социально незащищенным группам. Угроза эмоционального выгорания для лиц, работающих с людьми, заключается в том, что велик риск возникновения деперсонализация, которая является процессом, связанным с трансформацией личностных установок и ориентиров, отказом от личностных идеалов и установок. Это, безусловно, является огромной угрозой для работника социально-ориентированных, в том числе благотворительных организаций, поскольку одной из установок, определяющих готовность к реализации трудовых задач, является установка на реализацию социально-значимых задач, которая во многом выделяет уникальность индивида, стремящегося к подобному виду самореализации [11].

Снижение работоспособности в таком случае, сопровождаются психосоматические и психовегетативные нарушения. Опасность представляет и формирование агрессивного поведения на фоне эмоционального выгорания, которое не по-

звolyет реализовывать социально значимые задачи. Все это в итоге ведет к тому, что человек из-за возникшего стресса и негативного влияния высокой нагрузки представляет скорее источник потенциальной социальной угрозы, а потому, профессиональная деятельность, особенно в рамках работы в религиозных благотворительных социальных проектов.

В основе современных теорий, определяющих понимание стресса и эмоционального выгорания лежит три подхода — индивидуальных, интерперсональный и организационный, которые определяют в основе причин возникновения стресса личностные особенности индивида, проблемы межличностной коммуникации и проблемы адаптации к формальным условиям функционирования [14]. Мы же склонны рассматривать в качестве первопричин эмоционального выгорания совокупность факторов, а потому, как и множество иных исследователей, не склонны придерживаться одного из подходов, к пониманию первопричин развития стресса и эмоционального выгорания [19, с. 85]. Эмоциональное выгорание в этом смысле является определенным защитным механизмом, который призван обеспечить сохранение способности к нормальному функционированию, однако, посредством использования отдыха и минимизации негативных факторов, которые воздействуют на психологическое состояние человека. Фактически, человеку необходимо использовать механизмов, определяющих стрессоустойчивость [20, с. 112].

Учитывая, что высокий уровень нагрузки связан с повышенной социально-психологической нагрузкой, мы можем констатировать что реализация социальных задач, может оказывать огромное влияние на способность человека к сопротивлению негативным психологическим факторам. В условиях обычных трудовых коллективов подобные проблемы зачастую не решаются, однако в условиях работы в благотворительных религиозных проектах, у соответствующих организаций имеются необходимые ресурсы, которые позволяют обеспечивать работу и с теми, кто работает на постоянной основе, и теми, кто только оказывается частично вовлечен в реализацию социальных проектов. Для сотрудников благотворительных проектов и религиозных организаций, преодоление проблем, связанных с эмоциональным выгоранием критически важно, поскольку им необходимо обеспечивать проявление эмоций, в работе с представителями социально-незащищенных групп населения. Фактически, именно это и определяет актуальность рассматриваемой проблемы [10].

Так, проблемы с эмоциональным выгоранием свойственны лицам, вовлеченным в работу с людьми различных возрастных групп, различного уровня материального благополучия [18], потенциальный уровень нагрузки, динамичность их смены является достаточно высокой. Именно поэтому, обеспечение работы с теми, кто на постоянной основе работает с социально незащищенными, слоям является достаточно сложным с психологической позиции работой. В условиях НКО, и религиозных организаций существует возможность использования практики проведения курсов, в том числе краткосрочных, которые призваны обеспечивать подготовку работников, в том числе временных работников, к работе с социально незащищенными слоями населения. Среди прочего краткос-

рочные курсы являются полезным инструментом фильтрации потенциальных волонтеров, благодаря адаптации волонтеров к реальным условиям работы религиозных благотворительных организаций. А в конечном итоге это позволяет и обеспечить более эффективное раскрытие альтруистических и филантропских качеств индивида, и повысить эффективность сопротивляемости стрессовой ситуации [5].

Особенностью верующих с точки зрения противостояния стрессу можно считать, как совокупность личных качеств, среди которых можно выделить:

- эмоциональное и физическое истощение;
- проблема деперсонализации;
- высокий уровень роста снижения работоспособности, вплоть до полной потери возможности трудиться [6].

Подобный взгляд на личностные качества работников во многом свойственен отечественным исследователям, позиция которых вполне согласуется с позициями зарубежных исследователей [28]. И как мы можем констатировать, эти проблемы связаны и с хроническим стрессом, и возможностью утраты личностных качеств, как проблемы размытия личности. Эмоциональная нестабильность, регулярные срывы и проблемы, связанные с усталостью, не позволяют обеспечить эффективное обеспечение трудовых обязанностей [26].

Во многом, подобные проблемы связаны с тем обстоятельством, что волонтеру или постоянному сотруднику необходимо ассоциировать себя с представителями достаточно сложных социальных групп, среди которых мы можем выделить:

- представителей социально-неблагополучных семей;
- сироты и беспризорные дети;
- дети-правонарушители уголовного и административного законодательства;
- пожилые лица, имеющие различные социальные проблемы;
- бездомные;
- лица, имеющие различные виды зависимости;
- онкобольные и их родственники;
- иные группы [27].

В подобных условиях, возможность и эффективно оказывать эмоциональную поддержку, и обеспечивать эффективную саморегуляцию является одной из важнейших задач, стоящих перед индивидом.

Для многих лиц активность в благотворительных организациях является досуговой практикой, которая имеет специфический характер, ориентированный на обеспечение помощи окружающим, подразумевающий в том числе эмоциональное воздействие между тем, кто оказывает поддержку, и тем, кто нуждается в поддержке, в том числе и эмоциональную [27]. Впрочем, и реализация административно-управленческих задач также подразумевает активную работу по реализации собственных производственных задач и обеспечение участия в реализации социально значимых задач. Именно поэтому, административно-управленческая и иная деятельность, реализуемая на постоянной основе, со-

ставляет только часть психологической нагрузки, которая усугубляется дополнительной психофизической, административной, эмоциональной нагрузкой [7, с. 278]. Именно поэтому, среди профессиональных качеств, которые требуются работникам, реализующим на постоянной основе задачи связанные с работой религиозных благотворительных социальных проектов исследователи выделяют такие качества как:

- сдержанность;
- сопереживание (эмпатия);
- коммуникабельность;
- жизнелюбие;
- бесконфликтность;
- ответственность [8, с. 120].

Эти профессиональные качества позволяют достаточно точно реализовывать профессиональные задачи, но что особенно важно — обеспечивать эффективную работу трудовых коллективов, даже в процессе реализации таких эмоционально сложных задач. Безусловно, реализуется данная работа и с учетом необходимости постоянной психологической поддержки работников. Среди прочего, мы видим, что при реализации социальных проектов используются такие формы совместной работы как:

- групповая реализация творческих задач;
- сеансы групповой поддержки;
- совместные досуговые практики.

Подобное разнообразие совместных форм деятельности позволяет решить и задачи, связанные с преодолением стрессовых ситуаций, и повысить уровень взаимодоверия в условиях коллектива, реализующего сложные, но социально значимые задачи. Конечно, подобные практики не являются новыми для современной практики обеспечения работы трудовых коллективов, и используются повсеместно [23], однако в случае с работой с коллективами, с сплоченными на основе духовной составляющей позволяют существенно повысить и уровень поддержки.

Проблемы, которые приводят к эмоциональному выгоранию чаще всего связаны с тем обстоятельством, что рабочий график не имеет логических и постоянных ограничений, а потому, использование досуговых практик позволяет снизить усталость, повысить общий тонус команды, что особенно важно при работе с представителями наименее социально незащищенных слоев населения, работа с которыми требует значительных усилий [1]. Конечно, дополнительные силы работникам религиозных организаций придает их глубокое верование в религиозные установки. И подобная работа религиозных граждан была уже достаточно давно свойственна работающим в благотворительных организациях. Так, в исторической ретроспективе можно обратить внимание что именно религиозные учреждения реализовывали задачи, связанные с помощью «сырым и убогим» — обеспечивали помощь наименее социально незащищенным группам населения, работали с людьми, попавшими в трудную жизненную ситуацию [25]. И как мы видим, и в текущих условиях религиозные организации и учре-



ждения реализуют схожие задачи, однако, используя иные, более эффективные инструменты, которые при этом соответствуют нормам права.

Продолжение религиозной традиции, связанной с помощью нуждающимся определена и в наиболее распространенных авраамических религиях, и в иных религиях народов России, а потому, зачастую, работа религиозных благотворительных социальных проектов привлекает значительное внимание общественности, и позволяет обеспечить реализацию социально значимых задач. Тем не менее, как мы видим, тем, кто реализует данные задачи необходима поддержка и со стороны общества, и со стороны отдельных специалистов, особенно со стороны психологов [3].

Резюмируя, мы можем констатировать, что эмоциональное выгорание и стресс являются для работника и волонтеров религиозных благотворительных социальных проектов, и связанных с ними НКО. Причинами возникновения стресса является и высокий уровень нагрузки, связанной с реализацией обычных трудовых обязанностей и необходимость в выражение эмоций, при работе зачастую с представителями социально-незащищенных слоев населения или людьми, попавшими в затруднительное материальное или социальное положение. При этом, значительная нагрузка связана с необходимостью обеспечения дополнительной занятости. Проблемы, также связаны с относительно низким уровнем материального вознаграждения.

Конечно, мотивация представителей рассматриваемых видов социальных проектов далеко не всегда связана с материальными условиями, социальными гарантиями или иными обстоятельствами, особенностями трудовых коллективов, однако, данные факторы играют значительную роль при определении стрессоустойчивости индивида. Важным фактором обеспечения стрессоустойчивости в данном случае можно считать наличие мотивацию, связанную с религиозными установками и ориентирами. Они, как мы можем заключить, одновременно и повышают уровень стрессоустойчивости, поскольку верующий более устойчив в своих установках. Однако, они являются и негативным фактором в целом ряде случаев, учитывая наличие определенного негативного отношения к возможности работы с психологом, что не позволяет обеспечить своевременное выявление проблем, связанных с чрезмерным стрессом и эмоциональным выгоранием.

В подобных условиях критически важно не только обеспечивать психологическую и религиозную поддержку сотрудников НКО и религиозных учреждений, реализующих благотворительные социально ориентированные проекты, для обеспечения преодоления проблемы недоверия психологам, но и обеспечивать диагностику каждого из волонтеров, а тем более поступающих на постоянную работу лиц, на предмет формирования профессиональных установок и наличия профессионально значимых качеств. Это позволит минимизировать риски для конкретного индивида, но и обеспечить возможность повышения эффективности работы НКО и религиозных организаций реализующих социально значимые проекты.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аниконова Т. Г., Борисов С. Н., Колесникова И. Г. Опыт реализации социальных проектов в рамках Международного грантового конкурса «Православная инициатива» // Наука. Искусство. Культура. — 2017. — № 2(14). — С. 80–85.
2. Баксанский О. Е., Сафоничева О. Г. Синдром эмоционального выгорания. Взгляд психолога и невролога (Обзор литературы) // Вестник новых медицинских технологий. — 2021. — Т. 28. — № 2. — С. 45–57.
3. Бардаков А. В., Григорьева Л. И. Новые формы общественной деятельности Русской православной Церкви (на примере Красноярского края) // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. — 2016. — Т. 18. — С. 212–221.
4. Бойко В. В. Синдром эмоционального выгорания в профессиональном общении. — СПб.: Мнение, — 2009. — 278 с.
5. Бутенко В. С., Кукуляр А. М., Коленова А. С., Пеньков Д. С. Психологические особенности проявления синдрома эмоционального выгорания у педагогов начальных и старших классов средних образовательных учреждений // Мир науки. Педагогика и психология. — 2018. — Т. 6. — № 6. — С. 109–114.
6. Дубограй Е. В. Взаимосвязь религиозности и психического здоровья человека: взгляд сквозь призму зарубежных медико-социологических исследований // Вестник Московского государственного университета. — 2018. — № 2 (800). — С. 195–207.
7. Ежова Л. С., Воронин А. В., Румянцева П. П. Особенности управления социальными проектами // Актуальные вопросы современной экономики. — 2020. — № 8. — С. 277–283.
8. Жуковская Е. Е. Управление социальными процессами через церковно-общественные проекты // Власть. — 2016. — № 2. — С. 119–125.
9. Каменецкий Д. Неврология и психотерапия. Учебное пособие. / Д. А. Каменецкий. — М.: Гелиос АРВ, 2001. — 383 с.
10. Капустина К. О., Азлецкая Е. Н. Эмоциональная устойчивость личности в юношеском возрасте // Pedagogy: history, perspectives. — 2020. — Т. 3. — № 5. — С. 114.
11. Кириллова Ю. Г. Основные причины и следствия эмоционального выгорания психолога // Педагогика: история, перспективы. — 2021. — Т. 4. — № 4. — С. 47–59.
12. Колузаева Т. В. Эмоциональное выгорание: причины, последствия и способы профилактики // Вестник Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова. — 2020. — № 1 (31). — С. 122–130.
13. Колузаева Т. В. Эмоциональное выгорание: причины, последствия, способы профилактики // Вестник Хакасского университета им. Н. Ф. Катанова. — 2020. — № 1 (31). — С. 122–130.
14. Маслач К. Профессиональное выгорание: как люди справляются / К. Маслач. — М.: Академия, 2015. — 236 с.

15. Международная классификация болезней. [Электронный ресурс]. — URL: <https://mkb-10.com/> (дата обращения: 18.11.2022).

16. Посьпанова О. С. Мотивационно-потребностная и манипуляционно-потребностная сферы потребления // Известия ДГПУ. Психолого-педагогические науки. — 2016. — Т. 10. — № 1. — С. 16–21.

17. Психология стресса и методы его профилактики: учебно-методическое пособие / Авт.-сост. — ст. преп. В. Р. Бильданова, доц. Г. К. Бисерова, доц. Г. Р. Шагивалеева. — Елабуга: Издательство ЕИ КФУ, 2015—142 с.

18. Пьянков Л. А., Хомичева В. Е. К вопросу о сущности синдрома профессионального выгорания // Общество: социология, психология, педагогика. — 2019. — № 4 (60). — С. 90–94.

19. Пьянкова Л. А., Хомячева В. Е. К вопросу о сущности синдрома профессионального выгорания // Общество: социология, психология, педагогика. — 2019. — № 4 (60). — С. 90–94.

20. Раевская А. И., Солодовникова И. А. Синдром эмоционального выгорания: сущность феномена и диагностика // Симбирский научный вестник. — 2015. — № 1 (19). — С. 84–87.

21. Самвелян Ф. Г., Кора Н. А. Стрессоустойчивость личности как психологический феномен // Student. — 2020. — № 3. — С. 56–64.

22. Селье Г. Стресс без дистресса. [Электронный ресурс]. — URL: [https://www.bookol.ru/наука\\_образование/психологиya/48734/str1.htm#book](https://www.bookol.ru/наука_образование/психологиya/48734/str1.htm#book) (дата обращения: 16.11.2022).

23. Смирнова И. Е. Оценка и критерии профессионального выгорания // Научное обеспечение системы повышения квалификации кадров. — 2014. — № 3 (20). — С. 43–47.

24. Трошин В. Д. Стресс и стрессогенные расстройства. / В. Д. Трошин. — М.: Медицинское Информационное Агенство, 2007. — 784 с.

25. Уфимцева Е. И. Социальные практики организации работы с молодежью в Русской православной церкви: опыт Саратовской епархии // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Социология. Политология. — 2017. — Т. 17, вып. 4. — С. 419–426.

26. Шилиева И. Ф., Биктагирова А. Р. Эмоциональное выгорание в профессиональной деятельности // Педагогический журнал Башкортостана. — 2017. — № 1 (68). — С. 93–101.

27. Ясин М. И., Гусева Е. С. Религиозность, дистресс и здоровье // Вестник Удмуртского университета. Серия «Философия. Психология. Педагогика». — 2017. — Т. 27. В. 1. — С. 46–54.

28. Daher N., Koenig H. G., Pearce M. J., Nelson B., Shaw S. F., Berk L. S., Bellinger D. L., Robins C. J., Cohen H. J., King M. B. Effects of religious vs. Conventional Cognitive-Behavioral Therapy on purpose in life in clients with major depression and chronic medical illness: a randomized clinical trial // International journal of existential psychology and psychotherapy. — Vol. 6. — Issue 1. February. — 2016. — Pp. 34–39.

УДК 37.013.77

*Цибикова Оксана Анатольевна,*  
аспирант, преподаватель  
Русской христианской гуманитарной академии  
им. Ф. М. Достоевского,  
cibikova22@mail.ru

**АПРОБАЦИЯ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ПРОГРАММЫ  
«ШКОЛА ДЛЯ РОДИТЕЛЕЙ ДОШКОЛЬНИКОВ»  
В ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ОРГАНИЗАЦИЯХ ОМСКОЙ ОБЛАСТИ**

В статье поднимается проблема психолого-педагогического просвещения родителей воспитанников дошкольных организаций. Дается описание апробации образовательной программы «Школа для родителей дошкольников». Цель, принципы, педагогические формы — представлены в статье. В качестве результатов выделены и представлены критерии. Делается вывод о том, что представленный регионом опыт отвечает современным запросам общества.

**Ключевые слова:** психолого-педагогическое просвещение родителей, апробация образовательной программы, педагогические формы.

*Tsibikova O. A.*

*APPROBATION OF THE EDUCATIONAL PROGRAM  
«SCHOOL FOR PARENTS OF PRESCHOOL CHILDREN»  
IN EDUCATIONAL ORGANIZATIONS OF THE OMSK REGION*

The article raises the problem of psychological and pedagogical education of parents of pupils of preschool organizations. A description of the approbation of the educational program «School for parents of preschoolers» is given. The purpose, principles, pedagogical forms are presented in the article. Criteria are identified and presented as results. It is concluded that the experience presented by the region meets the modern demands of society.

**Keywords:** psychological and pedagogical education of parents, approbation of the educational program, pedagogical forms.

Происходящие изменения в современном обществе затрагивают все сферы жизнедеятельности человека. Мир изменяется стремительно. Система образования перестраивается с учетом запросов общества.

Данная образовательная программа разработана в соответствии с Федеральным законом от 29.12.2012 № 273-ФЗ «Об образовании в Российской Федерации», статьей 44, в которой указано о том, что родители (законные представители) несовершеннолетних обучающихся имеют преимущественное право на обучение и воспитание детей перед всеми другими лицами. Образовательные организации оказывают помощь родителям (законным представителям) несовершеннолетних обучающихся в воспитании детей, охране и укреплении их физического и психического здоровья, развитии индивидуальных способностей и при необходимости коррекции нарушений развития.

В разработанном по Указу № 204 от 07.05.2018 Президента РФ В. В. Путина Федеральном проекте «Современные родители» указывается на необходимость разработки и реализации программ психолого-педагогической помощи родителям детей, получающих дошкольное образование в семье. Согласно проекту, современное образование нуждается в разработке и внедрении комплектов методических материалов для педагогических работников и родителей в частности по вопросам детско-родительских отношений.

Дошкольный возраст является важным периодом в развитии ребёнка, который характеризуется овладением социальным пространством человеческих отношений через общение с близкими взрослыми, а также через игровые и реальные отношения со сверстниками. Именно в этом возрасте формируется характер, закладываются основы физического, нравственного и интеллектуального развития личности ребёнка. И происходит это главным образом в семье. В первую очередь от родителей зависит, каким человеком вырастет ребёнок и будет ли он счастлив. В последнее время поднимается проблема школьной неуспешности, которая, по мнению специалистов, закладывается в детском саду. Как правило, родители не готовы создать условия для успешного развития ребёнка, помогать преодолеть единичные ситуации неуспеха, которые впоследствии перерастают в синдром школьной неуспешности.

Современные дети требуют к себе особенного подхода в семейном воспитании, с учетом особенностей их развития, которые напрямую связаны с индустриальными и технологическими процессами в мире. Большой поток информации делает жизнь ребенка яркой, насыщенной, но вместе с тем возникает ряд психологических проблем, которые и обуславливают необходимость использования родителями специальных подходов, приемов и способов в семейном воспитании.

Решение проблемы повышения психолого-педагогической компетентности родителей (законных представителей) актуально в современной ситуации, поскольку также связано с объективным снижением количества здоровых детей при рождении. Наличие у детей разного рода психических отклонений в развитии требует особого внимания со стороны родителей. Таким детям необходимо создание особой компенсаторной среды для полноценного развития. Родителям важно понимать особенности психического развития таких детей и знать, как осуществлять процесс воспитания.

Таким образом, разработка образовательной программы для родителей «Школа для родителей дошкольников» продиктована актуальными направле-

ниями государственной политики и современной ситуацией развития общества в части поддержки родителей дошкольников.

Данная программа разработана сотрудниками учебно-методического центра по работе с родителями бюджетного образовательного учреждения дополнительного профессионального образования «Института развития образования Омской области (БОУ ДПО «ИРООО»)» и является преемственной по отношению к образовательной программе «Школа для родителей»<sup>\*</sup>.

Главная идея образовательной программы заключается в реализации первоочередных задач по повышению психолого-педагогической компетентности родителей, с учетом процесса синхронизации обучения родителя в соответствии с актуальным уровнем психофизического и возрастного развития его ребенка.

Основные принципы программы:

1) принцип *гуманизации* реализован через взаимодействие с семьей, на основе ценностного и личностно-ориентированного отношения к семье, опоры на положительный опыт семейного воспитания;

2) принцип *модульности* заключен в реализации процесса обучения через тематические модули, раскрывающие психолого-педагогические особенности обучения и воспитания ребенка;

3) принцип *комплексности* связан с ориентацией на взаимодействие учителей образовательной организации, родителей (законных представителей) и специалистов различного профиля (педагога-психолога, медицинских работников, социального педагога) в вопросах повышения психолого-педагогической компетентности родителей;

4) принцип *интерактивности* осуществляется через продуктивное взаимодействие и сотрудничество всех субъектов на различных этапах совместной деятельности;

5) принцип *систематичности и последовательности* реализуется во взаимодействии с семьей, требующей системного подхода к теоретико-практическому изучению основ психолого-педагогических знаний.

**Цель образовательной программы:** повышение психолого-педагогической компетентности родителей (законных представителей) в области воспитания и развития дошкольников.

Для достижения цели необходимо решение следующих задач определить совместно с родителями оптимальные способы и приёмы воспитания, способы формирования положительных личностных качеств;

1) сформировать способы помощи детям в преодолении эмоциональных трудностей (в том числе при прохождении возрастных кризисов);

2) осуществить отбор методов воспитания, способствующих развитию самостоятельности ребёнка, способов выявления и развития интересов и способностей ребёнка;

3) выработать способы развития коммуникативных навыков ребёнка;

---

<sup>\*</sup> Т. С. Горбунова Школа для родителей: образовательная программа/авторы-составители: Т. С. Горбунова, Н. Ю. Быковская. — Омск: БОУ ДПО «ИРООО», 2017. — 36 с.

4) сформировать способы помощи в адаптации к образовательной организации, психологической подготовки ребёнка к школе.

Для достижения цели и решения вышеуказанных задач образовательной программой предусмотрена реализация групп *педагогических форм*:

1) Тренинг, как форма интерактивного обучения, в процессе которой родители активизируют имеющиеся знания по проблеме развития и воспитания ребенка, овладевают определенными навыками и социальными установками. В результате у родителей формируется активная позиция в вопросах воспитания и развития ребенка, данная форма способствует выстраиванию позитивных детско-родительских отношений.

2) Круглый стол, позволяющий каждому родителю находиться и чувствовать себя в равных позициях с остальными при обсуждении той или иной проблемы. Открытая и доверительная беседа в рамках круглого стола формирует активную родительскую позицию, обмен мнениями способствует формированию навыка и потребности, повышение мотивации учиться родительству.

3) Устный журнал как возможность рассмотреть проблему с разных сторон: педагогической, психологической, медицинской и т. д., если позволяет тема решить проблему творчески. Тематика мероприятия разрабатывалась нами исходя из возрастных особенностей поведения, поэтому в результате родители получают ответы на свои вопросы по развитию и воспитанию ребенка, которые актуальны для них в настоящее время, это способствует формированию ответственной и позитивной родительской позиции.

4) Семинар-практикум, включающий родителей в активный поиск информации. Разбираясь самостоятельно в проблеме, находя способы решения: все это формирует активную позицию родителя в вопросах воспитания и развития.

5) Деловая игра, в рамках которой родители анализируют проблему с разных позиций (своего ребенка, воспитателя и др.), объединившись в группы, ищут пути и способы решения. Это содействует развитию ключевых компетенций родителей, способствует развитию навыков родительского самообразования.

6) Педагогическая мастерская создает условия, в которых родители, выступая в роли мастеров воспитания делятся своими умениями, показывают педагогические приёмы, способствующие развитию личности ребёнка. Такая форма работы помогает раскрытию творческих способностей, а также поможет сплочению коллектива родителей, налаживанию взаимоотношений между ними и воспитателем, это способствует объединению усилий при решении тех или иных проблем, а впоследствии повышению мотивации родителей к участию в общественно-государственном управлении образовательной организацией.

Среди форм работы с родителями, в программе используются нестандартные формы взаимодействия. Классическая форма лекции или монолога учителя уходит на второй план и является лишь одним из элементов при взаимодействии с родителями.

Апробация образовательной программы «Школа для родителей дошкольников» проходила в 2017–2018 учебном году в детских садах разного типа Омской области, воспитателями с привлечением логопедов, психологов, дефектологов и др.

Для определения количественных и качественных ожидаемых результатов мы использовали критерии, представленные в таблице 1.

Критерии	Показатели	Результат
1. Родители дошкольников, прошедших обучение по образовательной программе	Количество	За 2017–18 уч. год тематические собрания посетили 52000 родителя
2. Наличие разработанной, изданной и реализованной образовательной программы, дидактических материалов	издание программы, дидактических материалов	«Школа для родителей дошкольников», дидактические материалы размещены на открытом образовательном портале «Омские родители и дети»
3. Повышение психолого-педагогической компетентности родителей дошкольников	анкетирование	95% родителей от числа присутствующих используют полученную на собрании информацию, 36% из них пересмотрели свою позицию в этом вопросе.
4. Повышение мотивации родителей дошкольников к участию в управлении ДОО	опрос	В ходе опроса родителей было выявлено желание участвовать не только в повседневной жизни детского сада, но и решать более глобальные вопросы, принимать участие в управлении образовательной организацией
5. Воспитатели-тьюторы, обученные и реализующие образовательную программу	Количество	За 2017–2018 уч. год прошли обучение 402 педагога ДОО

Таблица 1.

Поскольку реализация программы проходила под контролем Министерства Омской области, было подсчитано количество родителей, которые посетили тематические родительские собрания. По данным Министерства за 2017–2018



учебный год эта цифра составила 52000 родителей (законных представителей) воспитанников.

Программа была издана типографией Института. Дидактическими материалами программы можно воспользоваться на сайте «Омские родители и дети».

Для успешной работы по образовательной программе в Институте развития регулярно в течение учебного года проходили:

- 1) Мастер-класс «Организация обсуждения видеолекции с родителями на примере видеолекции «Как использовать поощрение в воспитании ребенка»»;
- 2) Групповые консультации «Современные формы и актуальное содержание работы с родителями (на примере образовательной программы «Школа для родителей дошкольников»);
- 3) Индивидуальные консультации.

В обучении принимали участие педагогические работники дошкольных образовательных организаций. Всего было обучено 402 педагога. В ходе реализации образовательной программы педагоги отмечали:

— нетрадиционные формы, предложенные в образовательной программе интересны как для родителей, так для педагогов и являются преимуществом данной программы;

— сценарные разработки, составляющие основное содержание программы, написаны достаточно полно, просты в применении, также содержат четкий алгоритм проведения мероприятий;

— представленный в программе раздаточный материал очень удобен в использовании;

— актуальность тем, предложенных в образовательной программе;

— представленный в программе учебно-тематический план обеспечивает возможность непрерывного психолого-педагогического просвещения родителей в течении всего дошкольного возраста ребенка;

— особенно в условиях введения ФГОС ДОО, использование образовательной программы как возможность совершенствовать свой профессиональный опыт, через внедрение нетрадиционных форм сотрудничества с семьей;

— то, что родители высказывают желание принять активное участие не только в последующих встречах, но и в целом педагогами отмечается повышение интереса со стороны родителей к деятельности детского сада.

Среди родителей, посетивших собрание, был проведен опрос. В анкетировании приняли участие всего 236 родителя из детских садов города и области, случайная выборка.

Родителям были предложены 3 вопроса касающиеся формы и содержания тематических собраний. На вопрос «Используете ли Вы в повседневной жизни информацию, которую получаете на тематических родительских собраниях по вопросам воспитания и развития ребенка?» — 96% родителей положительно восприняли информацию, 42% из них пересмотрели свою позицию по отношению к воспитанию ребенка.

Реализация образовательной программы позволяет изучить и сформировать новые модели взаимодействия всех участников образовательного процесса,

освоить современные формы включения родительской общественности в процесс управления образовательной организацией, повысить уровень психолого-педагогической компетентности родителей дошкольников.

Пропедевтическая направленность данной программы будет способствовать созданию условий для формирования детской успешности ребенка в школе, что позволит предупредить риски синдрома детской неуспешности.

Реализация образовательной программы направлена на создание позитивных детско-родительских отношений, ответственного родительства. Качественное, осознанное исполнение родительской роли определяет состояние общества, института семьи и психологическое здоровье последующих поколений.

Апробация программы показала положительные результаты для всех участников образовательного процесса.

Реализация программы «Школа для родителей» продолжилась и в 2019 году. В «Докладе о результатах деятельности и оценки соблюдения прав и законных интересов детей на территории Омской области в 2019 году» говорится о том, что «во всех общеобразовательных организациях Омской области реализуется образовательная программа «Школа для родителей».

В 2020 году в Методических рекомендациях по осуществлению классного руководства в общеобразовательных организациях Омской области, утвержденных заместителем Министра образования Омской области, говорится о том, что для осуществления воспитательной деятельности во взаимодействии с родителями (законными представителями) несовершеннолетних рекомендуется рассмотреть реализацию образовательной программы «Школа для родителей».

Реализация образовательной программы направлена на создание позитивных детско-родительских отношений, ответственного родительства. Качественное, осознанное исполнение родительской роли определяет состояние общества, института семьи и психологическое здоровье последующих поколений.

Как показывает практика, программа отвечает современным запросам общества и, на наш взгляд, может быть реализована в других регионах страны.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Коммуникативная деятельность педагога: учебное пособие для студ. высш. пед. учеб. заведений / Колесникова И. А.; под ред. Сластенина В. А. — М.: Академия, 2007. — 336 с.
2. Лисина М. И. Проблемы онтогенеза общения / Науч.-исслед.ин-т общей и педагогической психологии. — М.: Педагогика, 1986. — 144 с.
3. Митина Л. М. Психология личностно-профессионального развития субъектов образования. — М., — СПб, 2014. — 376 с.
4. Школа для родителей дошкольников: образовательная программа / авт.-сост. Н. Ю. Быковская, О. А. Цибикина, — Омск: БОУ ДПО «ИРООО», 2018. — 64 с.

УДК 159.9.07; 226.2–226.5

*Биляна Анджелкович,*  
магистр медицины, психиатр, специалист психотерапии,  
аспирантка 4 курса психологии РХГА,  
частная психотерапевтическая практика;  
Пасторский консультативный центр Архиепископии Белградской Карловацкой  
Сербской Православной Церкви, Белград, Сербия,  
biljana.andjelkovic1@gmail.com

## **РАБОТА С ПРАВОСЛАВНЫМИ КЛИЕНТАМИ В МАЛЫХ АНАЛИТИЧЕСКИХ ГРУППАХ**

В данной работе речь идет о малых аналитических группах, клиенты которых определяют себя как православные. При этом две группы — это частная практика, терапия в которых проходит в течение четырех и шести лет, и одна группа, работа в которой проходит в Пасторском центре в течение шести с половиной лет. Большинство клиентов обращались за помощью именно к православному психотерапевту, что можно понимать как изначальное сопротивление недоверия к психологической помощи. В работе рассматривается психологическая структура православных клиентов, которые используют незрелые механизмы защиты: проективную идентификацию и расщепление. Это не соответствует достижениям духовного развития в Православии.

**Ключевые слова:** малая аналитическая группа, православные клиенты, психологическая структура, защитные механизмы, проективная идентификация, расщепление

*Andjelkovic B.*

### *WORK WITH ORTHODOX CLIENTS IN SMALL ANALYTICAL GROUPS*

This work studies small analytical groups which clients identify themselves as Orthodox. There are two groups of private practice, in which therapy takes place for four and six years, and one group, in which work takes place in the Pastoral Center for six and a half years. Most of the clients turned to an Orthodox psychotherapist for help, which can be understood as the initial resistance of distrust to psychological help. The paper focuses on the psychological structure of Orthodox clients, who resort to immature defense mechanisms: projective identification, splitting. That does not correspond to the achievements of spiritual development in Orthodoxy.

**Keywords:** small analytical group, Orthodox clients, psychological structure, defense mechanisms, projective identification, splitting

В Православии Бог — это живая Личность, которая находится в органичном Единстве с человеком, а целью духовного развития является достижение Царства Божия — благодати Троичного Бога в настоящем моменте [4, 8]. Несмотря на то, что православные клиенты говорят, что *Царствие Небесное в вечности, которая начинается уже сейчас*, иногда работа с ними оставляет психотерапевта с чувством внутренней пустоты. Это является их проекцией закрытого аутистического психологического состояния внутреннего мира на терапевта, что происходит вследствие того, что православные клиенты не достигли более высокого уровня духовного развития в Православии, а находятся только на пути к этому. Психологическую структуру православных клиентов рассматриваем через их внутренние психологические конфликты, основанные на использовании незрелых механизмов защиты: расщепления (англ. *splitting*) и проективной идентификации. При этом содержания конфликтов различны и вербально отражаются при обсуждении клиентами их духовного опыта: психотерапия и/или духовное наставничество, брак или монашество, внутренняя духовная реальность или внешний мир, только принятие или только непринятие некоего другого или ситуации.

В работе опираемся на два момента из психоаналитической теории развития личности школы Мелани Кляйн (Melanie Klein), которые могут быть соотнесены с православным христианским опытом [12, 13]. Первым моментом является потребность давания. Второй момент затрагивает понятие радости и радостной печали как категорий успешного психологическо-духовного развития и достижения христианской идентичности. Наилучшим образцом достигнутой психологическо-духовной зрелости православными является одновременное проявление чувства печали из-за распятия Христа и чувства радости о Его Воскресении, то есть *радостопечалие* [5]. В групповом анализе интерпретируется незавершенная сепарация, которая связана с присутствием неотделенных деструктивных самобвиняющих недостаточно интегрированных частей личности, что является причиной недостижения радости. Психотерапевтическая положительная динамика в групповом анализе приносит чувство печали, которая одерживает верх над отчаянным самообвинением [1, 9].

Групповая аналитическая ситуация заполняет пустоту во внутреннем мире клиентов и представляет реальность и определенную intersубъективность. В ней развивается постоянная коммуникация и реконструкция на уровне осознанной и неосознанной коммуникации, которая охватывает психологические структуры всех присутствующих. С ростом группового взаимодействия растет число эмоциональных взаимодействий, чаще симпатии, чем агрессии. Использование групповой аналитической установки разнообразным уникальным, а иногда образным способом, активизирует сознательность членов группы, призывает их открыться миру и предлагает сиюминутные решения для одиночества. Чувство одиночества является парадоксальным для православных клиентов, которые по определению должны всегда чувствовать присутствие живого Бога. Коммуникация усиливает чувства клиентов в группе, что приводит к выходу внутренних конфликтов на поверхность, и развивает смысл для давания и при-

нятия в конкретном психологическом и христианском смыслах. Терапевту иногда очень полезно использовать свои теологические знания, при этом сохраняя нейтральность, таким образом, давая возможность членам группы увидеть меру их внутренней потребности сохранения несепарированности в объектном отношении [1, 2, 9].

Уровень достигнутой способности к эмпатии и нейтральности, которые проявляются в групповом психотерапевтическом процессе в отношениях между членами группы, являются показателями аутентичного православного определения клиентов. Эмпатия и нейтральность терапевта, который имеет теологические знания о православной вере и опыт православной духовности, мотивируют православных клиентов к участию в ситуации *здесь и сейчас*, принятию *работы в трансфере* и позволяют реализовать возможности личного психологического развития [2, 9].

Каждая психологическая активность меняет внутреннюю субъективную реальность через изменение способа, посредством которого существуем по отношению к *другому/Другому*. Осознание существования другого/Другого, осознание себя новым образом в соответствии с различными чувствами себя с точки зрения другого/Другого, пробуждается у всех присутствующих на групповом аналитическом сеансе, независимо от того, осознали они свою коммуникацию с остальными или нет. Осознание другого/Другого требует экзистенционального усилия, так как ему противостоит нарциссизм [10]. Иисус Христос указал богатому юноше путь духовного совершенства, по которому юноша не захотел пойти: Если хочешь быть совершенным... приходи и следуй за Мною (Мф. 19:21). Это является основным вектором духовно-нравственного и психологического развития православного человека, то есть, клиента в психотерапии. Что бы конкретно означало: Следуй за Мною? На психологическом языке это означало бы преодоление православными клиентами незрелых форм механизмов защиты: проективной идентификации и расщепления, что в практике группового анализа достигается после длительной и упорной работы. Одним из примеров проявления расщепления одновременно с принятием проективной идентификации является ситуация, когда члены семьи отрицают необходимость в терапии, что, в сущности, представляет мышление самого клиента. Самое глубокое и чаще встречающееся расщепление во внутреннем психологическом мире православных клиентов проявляется в том, что они считают, что *для духовно-психологического развития довольной является духовная практика Православия, а групповой аналитический метод противоречит духовным принципам и даже является вредным*. Возможность клиента увидеть свои сопротивления благодаря *отзеркаливанию* терапевта и особенно других членов группы дает движение его внутренним подавленным психологическим паттернам к зрелой психологической структуре [9].

Православные клиенты в малой аналитической группе переживают чувства принятия другими членами группы и терапевтом и, тем самым, получают опыт принятия, который до этого момента не имели в такой степени. Возможно, вследствие таких ситуаций благодаря позитивному трансферу проявляются со-

держания, связанные с отсутствием веры в возможность и важность восприятия своих нерешенных внутренних психологических застоев и конфликтов. Некоторые профессионально успешные клиенты свою внутреннюю эмоциональную жизнь держат отщеплено, а некоторые осторожно приближаются к ней, но часто находят эмотивного партнера, который имеет ярко выраженные аутистичные черты. Атмосфера аутистичности переносится на групповую матрицу, что является парадоксальным, учитывая православное самоопределение членов группы.

Формирование позитивных характеристик личности в течение группового аналитического процесса находится в прямой связи с преодолением сопротивления и созданием качественного рабочего союза и трансфера [1, 9]. Интерпретация трансфера успешнее всего приводит к терапевтическим изменениям [9, 15]. Каждый клиент имеет особенные характеристики личности, которые через психотерапевтический процесс проявляются различным специфическим образом. Давание другим, по сути, является коммуникацией, что способствует разрушению аутистического ядра личности. Если не искоренить это аутистическое ядро, то под воздействием внешних провокационных факторов это может привести к декомпенсации личности. В терапевтическом процессе в малой аналитической группе православных клиентов важно, чтобы терапевт находился в постоянном контакте-коммуникации с чувствами и эмоциями клиентов, связанными с переживаниями обладания-необладания, поскольку проблема давания является жестким глубоким сопротивлением. Интерпретация переживания необладания указывает на место, время и способ давания (где, когда и что дать) — отдай то, чего тебе самому не хватает и обретешь это — так утверждают и опыт группового анализа, и опыт Христианства [1, 2].

Проанализируем христианские добродетели, которые можно соотнести с положительными характеристиками личности в психоаналитической теории развития. Используем чувство того, что нам что-то мешает в другом, как показатель, что мы это не преодолели в себе. Владыка Николай Велимирович в «Прологе» ставит вопрос и отвечает на него: Когда нам Бог простил грех? Тогда, когда этот грех перестает нам мешать у другого. Это можно интерпретировать как то, что клиент сам делает что-то плохое или держит в себе некое деструктивное чувство — и тогда ему мешает, когда он замечает это в другом.

Когда клиент имеет возможность более активного участия в психотерапевтическом процессе, после которого происходит улучшение благодаря положительному трансферу и преодолению психических симптомов, то в этот момент может появиться сильное разрушительное сопротивление, которое из-за зависти переживается как негативный трансфер, то есть, речь идет о *негативной терапевтической реакции*, которая является проявлением зависти. Некоторые клиенты прекращают психотерапию в тот момент, когда есть какие-то положительные результаты. Зависть является библейским мотивом и смертным грехом, а одновременно феноменом развития, который исследуется в психоаналитической школе Мелани Кляйн. [12, 13, 15]. В групповом анализе в работе с православными клиентами у терапевта есть возможность интерпретировать несоответствие чувства зависти со стремлением к православному духовному совершенствованию.

В работе с православными клиентами перед терапевтом стоит деликатная задача, для решения которой необходимо, чтобы он обладал эмпатией, нейтральностью и аутентичностью и имел адекватную *проницаемую мембрану* для внутреннего содержания и проекции клиента, чтобы одновременно быть нейтральным и в то же время быть катализатором психологическо-духовного развития клиента. Особенно полезно, чтобы терапевт в процессе психологической работы использовал свои специфические орудия — *аналитическое слушание* и *свободно парящее внимание*, так же как ... *Мария ... избрала благу часть, которая не отнимется у нее* (Лк 10:42). Терапевтическому успеху, то есть, психологическо-духовному развитию клиента, способствует своевременная интерпретация, основанная на личном теологическом опыте терапевта. Наиболее плодотворными являются невербальные интерпретации [1, 2, 9, 15].

Стоит помнить, что проекция, то есть, проективная идентификация, представляющая собой защитную фантазию и проявление отношений, в которых это происходит, имеет структуру, проходящую через три стадии. 1) В первую очередь тот, кто проецирует освобождается от нежелательных или угрожающих частей себя путем воображаемой миграции себя в другого. 2) Затем из-за активного коммуникативного давления, реципиент проективного содержания в какой-то степени начинает вести себя в соответствии с проецируемыми чувствами. 3) На третьем этапе реципиент интегрирует проецируемые содержания, а затем в зрело-интегрированной обработке эти содержания передаются тому, от кого началась проекция, чтобы он их снова воспринял [7, 11]. Клиенты, которые считают себя православными, часто демонстрируют в своей психологической структуре использование *механизма расщепления*, то есть, неспособность целостного восприятия положительных и отрицательных характеристик объекта. Вследствие этого некоторые личности из их семейного или профессионального окружения воспринимаются либо как хорошие либо как плохие.

Пассивность и невосприимчивость к содержанию группового процесса членами группы является симптомом их психологического состояния и очевидным препятствием для дальнейшего психологическо-духовном развитии. Особое значение имеет способность православных клиентов научиться как в процессе вербальных конфликтов сохранять коммуникацию, чтобы это интраактивировать в свой внутренний мир и использовать за пределами групповой аналитической ситуации. В процессе интерпретации православным клиентам можно использовать следующие психологические и духовно-православные аналогии: стремление к психологическо-духовной идентичности и целостности, в которых *истинный селф* в смысле, как его понимает Винникотт, на самом деле является ликом Господа, а общность и аналитическая группа — Общностью в литургии [14, 16, 18].

Наш опыт в работе с православными клиентами демонстрирует несоответствие между определением клиентов как православных и одновременно несоблюдением ими христианских православных традиций, которые представляют собой глубокую аскетическую практику. Также православные клиенты часто проецируют свои слабости на других без осознания личного участия — это



противоречит основам христианского понимания развития личности, которое подразумевает взятие ответственности и вины на себя. Практика психотерапевтической работы с православными клиентами может представлять собой *духовный мост* между, с одной стороны, рутинной групповой работой с клиентами, и, с другой стороны, культурными рамками, в которых она происходит. Имеются в виду главные терапевтические факторы группового процесса: групповая атмосфера, образование и личность терапевта. Опыт группового анализа с православными клиентами показывает, что когда клиент говорит на теологическом языке, полезно попытаться через интерпретацию перевести это на психологический язык. О своем опыте психотерапевт не говорит, но использует его при интерпретации, если это необходимо для понимания духовного опыта клиента, особенно в ситуациях сопротивления для увеличения силы сочувствия.

Важно понимать, что, достигнув психологического равновесия, православные клиенты движутся и к духовному равновесию. Психотерапия, которая развивается в процессе группового анализа, также необходима, как необходима *добрая земля* в притче о *Сеятеле и семени*, изложенная в тринадцатой главе Евангелия от Матфея и в параллельных местах Евангелий от Марка и Луки. Благодаря интерпретации терапевта или другого члена группы в групповом анализе определенному клиенту становится ясно, что происходит в его внутренней психологической духовной жизни, и он получает возможность преодолеть психологическо-духовные страдания.

Любовь как выражение сущности самого Бога и всего нравственного миропорядка, лежит в основе всех ценностей Христианской морали [4, 5, 17]. Как заповедь Христос провозглашает требование возлюбить Бога всем сердцем, всею душою и всем разумением своим (Мф. 22:37). В проявлении Любви и делании добра христианин призван занимать активную, а не реактивную позицию: он должен не просто реагировать на чувства и поступки других, но сам становиться источником любви/Любви и добра. Психологическо-духовное развитие в Православии подразумевает направленность устремлений человека к святости и духовному совершенству, способности объединить людей в узах братской любви для познания тайны Бога и Отца и Христа (Кол. 2:2). Божья Любовь возникает-существует в вечном настоящем. Без достижения добродетельной жизни наш ум и чувства постоянно выпадают из настоящего и живут в состоянии большой и мучительной для человека раздробленности [4, 6]. Поставить Бога в центр своей жизни означает смотреть на себя, на людей, на мир, на все события, смотреть вообще на все, через Бога, то есть, через Его живое присутствие в настоящем моменте, а не через субъективное восприятие, размытое в пространстве, времени и предметах. Жить в присутствии Бога означает быть в Нем в данный момент — здесь и сейчас, а не вчера, которое прошло, или завтра, которое не настало [8]. Так и наш ум, отдаляясь от пребывания в едином центре-Боге, оказывается в *состоянии фрагментированного и рассеянного сознания, в состоянии внутреннего конфликта*.

В своей терапевтической работе психотерапевт может следовать за элементами эмоции любви как категорией внутренней духовной реальности, выражен-



ной опытом духовности Православия. Православное богословие определяет любовь установкой, что мы любим другого, если у нас есть способность смотреть на него и *видеть его так, как его задумал Бог* [3, 6, 17, 18]. В групповом анализе психотерапевт несет в себе идею того, как Бог задумал каждого члена группы, а каждый член группы может также иметь эту идею по отношению к другим участникам группы [1, 2, 10]. Особенно важно, чтобы терапевт помог клиенту пережить и понять, что происходит в его отношении в самом конкретном, самом актуальном, сиюминутном моменте психотерапевтического процесса. Большое значение имеет правильное время интерпретации и зрелость психотерапевта как диагностического средства. Мы интерпретируем на местах психологического застоя клиента [9]. Вера терапевта в возможность психологическо-духовного роста клиента до той степени, до которой его задумал Бог, можно назвать невербальной интерпретацией любви/Любви. Эта интерпретация имеет значение, если она соответствует степени развития клиента в актуальном *здесь и сейчас* и если она выражена в той мере, в которой клиент сможет ее принять. Атмосфера внутренней близости в матрице группы, в актуальном *здесь и сейчас*, способствует тому, чтобы в каждом члене группы возникло ощущение, что близость возможна, осуществима, что можно быть близким с собой и с другими. В сеансе группового анализа с православными клиентами достигается психологически-духовное развитие каждого отдельного клиента, которое проявляется в общности/Общности через любовь/Любовь [1, 2, 10]. Движение Ликов Святой Троицы осуществляется через общность/Общность [3, 6, 17, 18]. Общность подразумевает антропологическую, то есть, богословско-психологическую теорию развития личности, согласно которой *истинный селф* (Д. Винникотт) является Святой Троицей [3, 14, 16, 17, 18]. На пограничном поле между теорией объектных отношений, психотерапевтическим и православно-богословским подходами возможно понимание аналитической группы как общности/Общности, а целей психотерапевтической работы как достижение добродетельного внутреннего духовного развития.

В психотерапевтическом процессе клиенты говорят о своих самых интимных опытах, фантазиях, побуждениях по отношению к детям, супругам или родителям. Терапевтическим инструментом психотерапевта являются его теоретические знания и лично проработанный опыт преодоления внутренних психологических страхов и конфликтов, а также достижения христианско-духовных ценностей во внутренней психологической структуре. Результаты исследований показывают, что православно-духовный опыт может стать богатым материалом для интерпретаций и, что групповой анализ может способствовать духовному развитию [1]. Духовное развитие в православной культуре является процессом преображения в Христа, в котором видим воплощение всего, что было, и реализацию, образец, предвкушение всего, что будет [4].

Содержания, связанные с духовным опытом, чаще всего представлены в начальные периоды психотерапии, чтобы в фазе некоторого преодоления сопротивления клиенты принимали работу *здесь и сейчас* и анализ взаимоотношений. Групповой анализ православных клиентов может дать им возможность более

полного развития на психологическо-духовном православном пути, на котором они уже находятся. Чувство радостопечалия у терапевта обеспечивает простор для успешного психологического развития клиента.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Анджелкович Б. Экономика позитивных изменений в психологическом и духовном развитии в процессе психотерапии // Международный научный Вестник (Вестник объединения православных ученых). — 2020. — № 3. — С. 14–20.
2. Анджелкович Б. Эмпатия и нейтральность в психотерапии православных клиентов. [Электронный ресурс]. — URL: <https://savepsihoterapeuta.org/12-kongres-psihoterapeuta/> (дата обращения: 27.01.2023).
3. Дурич Г. Онтология отношений у Иоанна Зизиуласа: докторская диссертация. — Белград: Изд-во Православный Богословский факультет, 2014. — 341 с. (Серб.)
4. Евтич А. Иеромонах. От Откровения к Царству Божьему. — Белград: Изд-во Јасен, 2010. — 486 с. (Серб.).
5. Лествичник И. преподобный. Лествица или Скрижали духовные. [Электронный ресурс]. — URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Lestvichnik/lestvitsa-ili-skrizhali-dukhovnye/12/](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Lestvichnik/lestvitsa-ili-skrizhali-dukhovnye/12/) (дата обращения: 27.01.2023).
6. Мидич И. Бытие как эсхатологическая общность. — Пожаревац: Изд-во Управление по образованию и культуре Браничевской Епархии, 2008. — 248 с. (Серб.).
7. Огден Т. Х. Проективная идентификация и терапевтическая техника. Изд-во Бурлака Ростислав, 2020. — 260 с.
8. Шимбалева А. Протоиерей. Существование мира и понятие времени в христианской традиции. [Электронный ресурс]. — URL <https://stavroskrest.ru/content/sucshestvovanie-mira-i-ponyatie-vremeni-v-hristianskoj-tradicii> (дата обращения 27.01.2023).
9. Ялом И., Лешч М. Теория и практика групповой психотерапии. — Нови Сад: Изд-во Psihopolis Institut, 2014. — 711 с. (Серб.).
10. Andjelkovic B. The Other in Christian Theory of Personality and Christian Ontology. 18th World Congress of psychiatry. Mexico City, 2018.
11. Joseph B. Projective identification: some clinical aspects//The contemporary Kleinians of London. — London: International University Press, 1997. — Pp. 97–100.
12. Klein M. 1935. Love, Guilt and Reparation: And Other Works 1921–1945. — New York: Free Press, 2002. — 480 p.
13. Klein M. Envy and Gratitude and Other Works 1946–1963. — New York: Simon & Schuster, 2002. — 376 p.
14. Loudovikos, N. Analogical Identities: the Creation of the Christian self. Beyond Spirituality and Mysticism in the Patristic Era. — Turnhout: Brepols Publishers n. v., 2019. — 386 p.

15. Sandler J., Dare Ch., Holder A. *The Patient and the Analyst: The Basis of the Psychoanalytic Process.* — London: Karnac Books, 1992. — 238 p.
16. Winnicott D. W. *Maturation Processes and the Facilitating Environment.* — London: Routledge, 1990. — 296 p.
17. Zizioulas J. *Being as Communion.* — New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1985. — 269 p.
18. Zizioulas J. *The Community and Otherness.* — London: A&C Black, 2006. — 315 p.

*Латина Инна Эдуардовна,*  
магистрантка 2 курса  
факультета психологии и философии человека  
Русской христианской гуманитарной академии  
им. Ф. М. Достоевского,  
InnaL@bk.ru

### **НЕСПЕЦИФИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ ЛЕЧЕБНОГО ВОЗДЕЙСТВИЯ ПСИХОТЕРАПИИ**

В статье раскрывается понятие неспецифических факторов, вызывающих терапевтические изменения, как значимой части психотерапии. Выделяются три группы неспецифических факторов: эмоциональные, когнитивные и поведенческие, а также их преемственность в развитии терапевтических измерений.

Дается определение базовых факторов прямого изменения поведения клиента и скрытых факторов, действующих через поведение психотерапевта. Приводятся данные и обобщение результатов исследований психотерапевтов мира с 1936 года по 2014 год в которых выделены неспецифические факторы и условия, необходимые для терапевтического изменения; сгруппированы факторы успешной терапии в четыре области, упорядоченные по проценту изменения клиентов в зависимости от терапевтических факторов.

Из обзора исследований сделаны выводы о том, что от 30% до 70% исход терапии был обусловлен общими факторами; о том, что есть потребность в дальнейшей работе, объясняющей механизмы общих факторов психотерапии с точки зрения наук.

**Ключевые слова:** неспецифические факторы, эмоциональные факторы, когнитивные факторы, поведенческие факторы, базовые факторы, регуляторные факторы, терапевтические отношения, терапевтические изменения, исследования.

*Latina I. E.*

#### *NON-SPECIFIC FACTORS OF THE THERAPEUTIC IMPACT OF PSYCHOTHERAPY*

The article reveals the concept of non-specific factors that cause therapeutic changes, as a significant part of psychotherapy. There are three groups of non-specific factors: emotional, cognitive and behavioral, as well as their continuity in the development of therapeutic dimensions. The definition of the basic factors of direct

change in the client's behavior and hidden factors acting through the behavior of the psychotherapist provided. The data and generalization of the results of research by psychotherapists of the world since 1936 are given. to 2014 in which non-specific factors and conditions necessary for therapeutic change are highlighted; Therapy success factors are grouped into four areas, ranked by percentage change in clients depending on therapeutic factors. A review of studies concluded that between 30% and 70% of treatment outcome was due to common factors; that there is a need for further work explaining the mechanisms of the general factors of psychotherapy from the point of view of the sciences.

**Keywords:** non-specific factors, emotional factors, cognitive factors, behavioral factors, underlying factors, regulatory factors, therapeutic relationship, therapeutic change, research.

В современной психотерапии существуют три основных направления или подхода (психодинамический, феноменологический или экзистенциально-гуманистический и когнитивно-поведенческий), несколько десятков различных школ и направлений и более 450 методов и видов психотерапии.

Нет ни одного определения психотерапии, которое было бы принято всеми психотерапевтическими школами и терапевтами. Различия в определениях связаны с теоретическими установками, способами интерпретации процесса психотерапии и решаемыми в ходе ее проведения задачами. То есть все школы и направления психотерапии отличаются своими специфическими особенностями вмешательства. Именно специфические лечебные факторы характеризуют индивидуальность школы или направления.

Выделяя специфические факторы в каждом психотерапевтическом направлении или школе, подразумеваем и наличие неспецифических (или общих) лечебных факторов.

Неспецифические факторы, вызывающие терапевтические изменения, делятся на следующие группы:

- эмоциональные;
- когнитивные;
- поведенческие.

Между перечисленными группами прослеживается определенная преемственность в развитии терапевтических изменений. Схематически она представляет собой последовательность включения факторов в развитии терапевтического эффекта. Сначала начинают действовать эмоциональные факторы, далее терапевтический эффект развивается под влиянием когнитивных факторов, и затем закрепление эффекта достигается поведенческими факторами.

Данная последовательность носит условный характер и удобна для понимания действия терапевтических факторов. В каждом конкретном случае действие факторов складывается в индивидуальную мозаику.

Эмоциональные факторы терапевтических изменений включают интенсивные эмоциональные переживания, которые вызывают следующие состояния:

- эмоциональное возбуждение;
- эмоциональное отреагирование (эмоциональная «вентиляция»);

- эмоциональное истощение;
- эмоциональная дестабилизация.

В целом эмоциональное возбуждение является одним из наиболее эффективных факторов психотерапевтического воздействия. Сильное эмоциональное отреагирование вызывает последующее истощение, в котором клиент становится более податливым, внушаемым, способным к более легкому принятию терапевтических идей

Таким образом, терапевтические функции эмоциональных факторов заключаются в следующих аспектах:

- вызывание состояния восприимчивости к изменениям;
- облегчение катартического освобождения от подавленных переживаний;
- увеличение терапевтической доступности клиента путем снижения сопротивления и редукации психологических защит.

Снятие и ослабление устойчивых дезадаптивных установок дает возможность клиенту принять новые когнитивные установки. Само по себе эмоциональное отреагирование без когнитивной переработки не обязательно приведет к новым решениям. Поэтому в процессе психотерапии эмоциональные переживания подготавливают клиента к усвоению новой когнитивной информации.

Оптимальным вариантом является комбинирование эмоциональных факторов с другими элементами психотерапии, которые обеспечивают пролонгирование и усиление терапевтического эффекта.

Все методы психотерапии в той или иной форме оказывают когнитивное влияние на клиента. Когнитивное воздействие включает использование следующих факторов:

- внушение, вера;
- терапевтические логические разъяснения;
- предоставление клиенту новой информации, которая может быть передана наставлениями и (или) самопознанием;
- укрепление ожиданий клиента в получении помощи;
- универсализм;
- убеждение.

Результаты когнитивного влияния заключаются в формировании и интеграции нового восприятия, более функциональных паттернов мышления, самосведомленности.

Когнитивный доступ к клиенту обеспечивается использованием следующих техник:

- разъяснение;
- прояснение;
- предоставление новой информации;
- конфронтация с иррациональными и дезадаптивными верованиями;
- интерпретация.

Повышение когнитивной компетентности клиента представляет собой универсальный терапевтический фактор, действие которого включает интеграцию новых впечатлений, паттернов мышления, самовосприятия.

В отличие от эмоциональных факторов когнитивное влияние представляет собой рациональный элемент психотерапии, апеллирующий к информированию, оцениванию и переоцениванию, реорганизации. Однако несмотря на достигаемый когнитивный эффект, когнитивные механизмы не всегда являются достаточными для наступления необходимых терапевтических изменений. Можно сказать, что не все терапевтические изменения вызваны инсайтом, и не каждый инсайт вызывает изменение.

Критерием действия когнитивных факторов как необходимого и устойчивого терапевтического изменения служит проверка реальностью. Когнитивные изменения, достигаемые в процессе терапевтического вмешательства, должны быть проработаны в реальной жизни и инкорпорированы в повседневную жизнь клиента.

Поведенческие факторы активно используются тогда, когда необходима модификация поведения. При этом клиент обучается саморегуляции и контролю над своими привычными реакциями. В этой части используются результаты экспериментов по обусловливанию, влиянию поощрения и наказания, формированию и моделированию поведения в воображении и реальности.

Все методы и подходы в психотерапии в той или иной степени применяют различные приемы прямого и непрямого влияния на поведение клиента.

В современной психотерапии неспецифические поведенческие факторы лечебного действия делятся на две группы: базовые факторы прямого изменения поведения клиента;

скрытые регуляторные факторы, действующие через поведение психотерапевта.

К базовым поведенческим факторам относятся:

- подкрепление позитивного и конструктивного поведения;
- обратная связь;
- моделирование, ролевая игра;
- проверка реальностью (клиент пробует реализовать новые способы поведения, при этом получая поддержку от терапевта и других участников психотерапии).

Скрытые факторы включают регуляторное влияние неосознанных тонких и мелких коммуникативных и поведенческих сигналов со стороны терапевта. Мелкие поведенческие сигналы, исходящие от психотерапевта, обуславливают реагирование клиента, направляя его поведение в русло, соответствующее цели психотерапии.

На глубинном уровне скрытая поведенческая регуляция проявляет свое действие через механизм идентификации с психотерапевтом. В этом случае клиент изменяет свое поведение, неосознанно имитируя поведенческие проявления психотерапевта.

Впервые в 1936 году о неспецифических факторах заговорил Сауль Розенцвейг в опубликованной статье [13], обсуждались некоторые психотерапевтические методы того времени.

В 1950 году Джон Доллард и Нил Э. Миллер в книге «Личность и психотерапия» [5] подчеркнули, что психологические принципы и социальные условия

обучения являются наиболее важными общими факторами. В 1957 году Соль Гарфилд включил 10-страничное обсуждение общих факторов в свой учебник «Вводная клиническая психология» [2].

В том же году, Карл Роджерс опубликовал статью [12], в которой описал то, что он считал общими факторами (которые он назвал «необходимыми и достаточными условиями») успешного терапевтического изменения личности, подчеркнув терапевтические отношения как факторы, которые станут центральными в теории человеко-ориентированной терапии. Он предложил следующие условия, необходимые для терапевтического изменения:

- психологический контакт между терапевтом и клиентом;
- несоответствие в клиенте, искренность в терапевте;
- безусловное позитивное отношение и эмпатическое понимание со стороны терапевта;
- а также восприятие клиентом безусловного позитивного отношения и сочувствия терапевта. понимание.

В 1961 году Джером Франк опубликовал книгу «Убеждение и исцеление» [15], она полностью посвящена изучению общих факторов психотерапии и связанных подходов к лечению. Франк подчеркнул важность ожидания помощи (компонент плацебо эффект), терапевтические отношения, логическое обоснование или концептуальная схема, которая объясняет данные симптомы и предписывает ритуал или процедуру их разрешения, а также активное участие пациента и терапевта в выполнении этого ритуала или процедуры.

В книге «Убеждение и исцеление» Джером Фрэнк представляет, что для деморализованных клиентов, неспособных самостоятельно справиться со своими симптомами, добрые, помогающие отношения, повышающие моральный дух, веру в себя позволят надеяться и всецело отдаться изменениям. Именно неспецифические факторы, которые сосредоточены на развитии отношений психолог-клиент будут способствовать изменениям. Он определил неспецифические факторы в терапевтических отношениях как [16]:

- чувство понимания;
- быть уважаемым;
- быть заинтересованным в ком-то;
- поощряется сталкиваться с трудностями и преодолевать их;
- быть принятым;
- быть прощенным.

В 1978 году американский профессор психиатрии Джэдд Мармор при наблюдении за психотерапевтами различных направлений отметил семь основных факторов, присущих всем психотерапевтическим методам в той или иной степени [14]. Самый главный из них — это взаимоотношения терапевт-клиент. К другим факторам относятся снижение эмоционального напряжения в контексте ожидания и надежды, приобретение когнитивного инсайта, оперантное обусловливание (включая корректирующие эмоциональные переживания), идентификация с терапевтом, внушение и убеждение, и, наконец, повторение и тщательная проработка новых адаптивных паттернов поведения и мышления».



В 1979 году Ханс Херман Струпп и Хэдли исследовали относительный вклад технических навыков терапевта и качеств, присущих любым хорошим человеческим отношениям, в результате индивидуальной психотерапии с ограниченным временем [14, 9]. Они сравнили две группы терапевтов, одна из которых состояла из высококвалифицированных психотерапевтов, а другая — из лекторов (так сказать нетренированных), не прошедших клиническую подготовку, выбранных за их способность формировать понимающие отношения.

Каждая группа терапевтов лечила 15 клиентов, взятых из относительно однородной популяции пациентов (студенты мужского пола, отобранные в основном на основе повышений по шкалам депрессии, тревоги и социальной интроверсии Миннесотского многофазного личностного опросника), классифицированных как страдающих невротической депрессией или тревожными расстройствами. Тот факт, что навязчивые и пограничные черты были общими, указывает на степень клинической тяжести.

Клиенты, которых лечили профессора, показали в среднем такое же улучшение, как и клиенты, которых лечили профессиональные терапевты. Это говорит о том, что неспецифические факторы в отношениях помощи являются эффективным фактором, способствующим изменению симптомов.

В 1982 году агент Голдфрида и Падавера на принципах или стратегиях изменения был важным вкладом в теорию общих факторов, поскольку они ясно показали, как принципы или стратегии могут считаться общими факторами (их разделяют терапевты, которые могут придерживаться различных теорий изменений) и конкретными факторами (они проявляются особым образом в разных подходах) одновременно [3].

В 1986 году Дэвид Орлински и Кеннет Ховард представили свою общую модель психотерапии, в которой отметили пять переменных процесса которые активны в любой психотерапии: терапевтический контракт, терапевтические вмешательства, терапевтическая связь между терапевтом и пациентом, состояние самоотношения пациента и терапевта, и терапевтическая реализация [11].

В 1990 году Лиза Гренкавадж и Джон Норкросс проанализировали отчеты об общих факторах в 50 публикациях, всего 89 общих факторов, из которых они выбрали 35 наиболее общих факторов и сгруппировали их по пяти областям: характеристики клиента, качества терапевта, процессы изменения, структура лечения и терапевтические отношения [4].

В 1992 году Майкл Ламберт обобщил результаты исследований результатов психотерапии [9] и сгруппировал факторы успешной терапии в четыре области, упорядоченные по проценту изменения клиентов в зависимости от терапевтических факторов: первый внутерапевтическое изменение (40%), те факторы, которые являются качествами клиента или качествами его окружения и которые способствуют выздоровлению независимо от его участия в терапии (спонтанная ремиссия); второй — общие факторы (30%), которые присутствуют в различных терапевтических подходах, таких как эмпатия и терапевтические отношения; третий — ожидание-эффект плацебо (15%), часть улучшения, которая является результатом ожидания клиентом помощи или веры в обоснование или эффек-

тивность терапии; четвертый — техники (15%), факторы, уникальные для конкретных методов лечения и адаптированные для лечения конкретных проблем.

Позднее исследования Ламберта вдохновили на создание книги по теории общих факторов в терапевтической практике под названием «Сердце и душа перемен» [6], он акцентирует внимание на оказании неспецифическими факторами гораздо большего влияния на результат, чем вклад, вносимый теорией и техникой, специфичными для конкретного подхода.

В 2008 году обзор исследований общих факторов Имеля и Вампольда, показал, что от 30% до 70% исход терапии был обусловлен общими факторами [1, 7].

В 2014 году в журнале «Психотерапия» ассоциации АРА, была опубликована серия из десяти статей по теории общих факторов. В статьях подчеркивалась важность нескольких переменных в эффективности психотерапии, предлагалось провести большие эмпирические исследования общих факторов (особенно переменных клиента и терапевта) и утверждалось, что отдельные терапевты могут многое сделать для улучшения качества терапии путем строгого использования показателей обратной связи (во время лечения) и показателей результатов (после прекращения лечения).

Резюме исследования, проведенного в 2014 году, показало, что 11,5% расхождений в результатах терапии были связаны с общим фактором консенсуса / сотрудничества в отношении целей, 9% — из-за сочувствия, 7,5% приходилось на терапевтический альянс, 6,3% были связаны с положительным отношением / подтверждением, 5,7% были связаны с соответствием / подлинностью и 5% были связаны с факторами терапевта. Напротив, метод лечения составлял примерно 1% дисперсии результатов [10].

В теории общих факторов доминируют исследования переменных процесса и результатов психотерапии, и существует потребность в дальнейшей работе, объясняющей механизмы общих факторов психотерапии с точки зрения наук.

Мы видим, что растет понимание того, что терапевтические изменения происходят и из-за ряда неспецифических факторов, которые не являются исключительными для какого-либо одного подхода. О том, что их значимость очевидна, и что необходимо продолжать исследовать их влияние на результаты терапии, это позволит нам более качественно соединить пациента, терапевта и технику воедино, с тем чтобы желаемая цель — психическое здоровье людей — была достигнута наиболее эффективным, экономным и гуманным способом.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Вамполд Б. Э., Имел З. Э. Великие дебаты о психотерапии: доказательств того, что заставляет психотерапию работать. [Электронный ресурс]. — URL: [https://translated.turbopages.org/proxy\\_u/en-ru.ru.dc3a18df-63cf84f8-28ff4eaf-74722d776562/https/www.overdrive.com/media/4045061/the-great-psychotherapy-debate](https://translated.turbopages.org/proxy_u/en-ru.ru.dc3a18df-63cf84f8-28ff4eaf-74722d776562/https/www.overdrive.com/media/4045061/the-great-psychotherapy-debate) (дата обращения: 03.12.2022).

2. Гарфилд С. Л. Вводная клиническая психология: обзор функций, методов и проблем современной клинической психологии. [Электронный ресурс] — URL: <https://utrechtuniversity.on.worldcat.org/search?queryString=no:1458147> (дата обращения: 03.12.2022).

3. Голдфрид М. Р. Сходящиеся темы в психотерапии: тенденции в психодинамической, гуманистической и поведенческой практике. [Электронный ресурс]. — URL: <https://vu.on.worldcat.org/search?queryString=no%3A905680241> (дата обращения: 20.11.2022).

4. Гренкавадж Л. М., Норкросс Д. К. Где общие черты терапевтических факторов? // Профессиональная психология: исследования и практика. — 1990. — 21(5). — С. 372–378. [Электронный ресурс]. — URL: <https://psycnet.apa.org/doiLanding?doi=10.1037%2F0735-7028.21.5.372> (дата обращения: 12.11.2022).

5. Доллард Д. М., Нил Э. Личность и психотерапия: анализ с точки зрения обучения, мышления и культуры. [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.worldcat.org/title/21764135> (дата обращения: 10.11.2022).

6. Дункан Б. Л., Хаббл М. А., Миллер, Скотт Д. Сердце и душа перемен: то, что работает в терапии. [Электронный ресурс]. — URL: <https://counsellingresource.com/lib/what-works/> (дата обращения: 10.11.2022).

7. Имел З. Э., Вамполд Б. Э. Важность лечения и науки об общих факторах в психотерапии. [Электронный ресурс]. — URL: [https://books.google.co.uk/books?id=oF\\_CwsBO8kQC&pg=PA249&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.co.uk/books?id=oF_CwsBO8kQC&pg=PA249&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false) (дата обращения: 02.12.2022).

8. Карвасарский Б. Д. Учебник Психотерапия, 3 издание / Национальная медицинская библиотека. — Издательство «Питер», 2007. — 672 с.

9. Ламберт М. Д. Исследование результатов психотерапии: значение для интегративных и эклектических терапевтов. [Электронный ресурс]. — URL: [https://archive.org/details/isbn\\_9780465028795/page/94/mode/2up](https://archive.org/details/isbn_9780465028795/page/94/mode/2up) (дата обращения: 05.12.2022).

10. Ласка К. М., Гурман А. С., Вамполд Б. Э. Расширяя объектив доказательной практики в психотерапии: перспектива общих факторов // Психотерапия: теория, исследования, практика, обучение. [Электронный ресурс]. — URL: [https://www.researchgate.net/publication/259497860\\_Expanding\\_the\\_Lens\\_of\\_Evidence-Based\\_Practice\\_in\\_Psychotherapy\\_A\\_Common\\_Factors\\_Perspective](https://www.researchgate.net/publication/259497860_Expanding_the_Lens_of_Evidence-Based_Practice_in_Psychotherapy_A_Common_Factors_Perspective) (дата обращения: 20.11.2022).

11. Орлинский Д., Ховард К. Процесс и результат в психотерапии // Справочник по психотерапии и изменению поведения, 3-е изд. — Нью-Йорк: Вили, 1986. — С. 311–381. [Электронный ресурс]. — URL: <https://archive.org/details/handbookofpsycho00garf/page/311/mode/2up> (дата обращения: 05.12.2022).

12. Роджерс К. Р. Необходимые и достаточные условия терапевтического изменения личности. — Журнал консалтинговой психологии. — 1957 (апрель). — С. 95–103. [Электронный ресурс]. — URL: <https://web.archive.org/web/20090205184306/http://person-centred.co.uk/pdf%20props/necessary%20and%20sufficient.pdf> (дата обращения: 15.11.2022).

13. Розенцвейг С. Некоторые неявные общие факторы в различных методах психотерапии // Американский журнал ортопсихиатрии. — 1936 (июль). —

С. 412–415. [Электронный ресурс]. — URL: <https://psycnet.apa.org/doiLanding?doi=10.1111%2Fj.1939-0025.1936.tb05248.x> (дата обращения: 01.12.2022).

14. Струмп Х. Х. Специфические и неспецифические факторы в психотерапии и проблема контроля. [Электронный ресурс]. — URL: <https://vu.on.worldcat.org/search?queryString=no%3A905680241> (дата обращения: 20.11.2022).

15. Фрэнк Д. Д., Франк Д. Убеждение и исцеление: сравнительное исследование психотерапии, 3-е издание. — Балтимор: Издательство Университета Джона Хопкинса, 1991. — 208 с.

16. Фрэнк Д. Д. Лечебные факторы в психотерапии // Американский журнал психотерапии. — 1971 (июль). — С. 350–361. [Электронный ресурс] — URL: <https://psycnet.apa.org/doiLanding?doi=10.1111%2Fj.1939-0025.1940.tb05736.x> (дата обращения: 01.11.2022).

УДК 364.048.6

*Семёнова Людмила Борисовна,*  
магистр психологии, аспирант кафедры психологии  
Русской христианской гуманитарной академии  
им. Ф. М. Достоевского,  
semdbg@yandex.ru

**ОСОБЕННОСТИ ПОСТРОЕНИЯ  
АРТ-ТЕРАПЕВТИЧЕСКОЙ ПРОГРАММЫ  
В ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ РАБОТЕ С ПОДОПЕЧНЫМИ  
ДОМА МИЛОСЕРДИЯ «БОГАДЕЛЬНЯ»**

В статье рассматриваются особенности окружающей среды в Доме милосердия «Богадельня». Выявляются характерные психологические и физические проблемы подопечных. Показано, как эти условия влияют на построение долгосрочной арт-терапевтической программы, выявлены особенности алгоритма программы, подбора арт-методов. Также, статья знакомит со структурой занятия этой программы и методами определения изменений.

**Ключевые слова:** арт-терапия, программа, арт-методы, структура занятия, пожилые, бездомные, инвалиды, реабилитация, ресоциализация, сопровождение.

*Semyonova L. B.*  
*FEATURES OF CONSTRUCTION OF ART THERAPEUTIC PROGRAM  
IN PSYCHOLOGICAL WORK WITH THE GUARDS OF THE HOUSE  
OF MERCY BOGHADELYNYA»*

The article deals with the features of the environment in the House of Mercy «Almshouse». The characteristic psychological and physical problems of the wards are revealed. It is shown how these conditions affect the construction of a long-term art therapy program, the features of the program algorithm, the selection of art methods are revealed. Also, the article introduces the structure of the lesson of this program and methods for determining changes.

**Keywords:** art therapy, program, art methods, lesson structure, elderly, homeless, disabled, rehabilitation, resocialization, maintenance.

Богадельня, дословно Бога дѣля, то есть для Бога — это благотворительное заведение для содержания нетрудоспособных лиц (престарелых, немощных, инвалидов, калек и выздоравливающих).

Дом Милосердия «Богадельня» в Тюмени существует с 2007 года. За 5 лет было восстановлено выделенное администрацией города разрушенное двухэтажное здание и открыта лицензированная медицинская часть для бездомных тяжелобольных пациентов с ампутацией конечностей, онкологией, после инсульта, циррозом печени, ожогами.

Далее благодаря пожертвованиям и полученным грантам, заложен сад, облагорожена прилегающая территория, оборудованы кабинеты ЛФК, массажа, психологической помощи. И сейчас это отделение по оказанию медицинской помощи в стационарных условиях для бездомных, одиноких паллиативных больных, либо с ограниченными возможностями по здоровью, поступивших из медицинских и социальных учреждений города, которые нуждаются в дальнейшем лечении, длительном восстановлении и уходе.

В Богадельне удовлетворяются базовые потребности в режиме сна и приеме питания. Практикуются прогулки и занятия на свежем воздухе для подопечных способных передвигаться.

Также, удовлетворены потребности в безопасности — подопечные не остаются один на один со своими проблемами, регулярна медицинская помощь, профессиональный уход, разнообразие реабилитационных возможностей и своевременные консультации узких специалистов. Сотрудник оказывает помощь в восстановлении документов, поиске родственников, оформлении пенсии, инвалидности и документов в дом-интернат.

Кроме этого, в Богадельне доброжелательное и уважительное отношение к подопечным, проводятся духовные беседы со священниками, организуются концерты и общение с волонтерами, благотворителями.

Таким образом, в Доме Милосердия создана благотворная среда для выздоровления, реабилитации и некоторой социализации подопечных.

Подопечные Богадельни — это мужчины (до двадцати человек) и женщины (до трех человек), среднего и пожилого возраста, имеющие ограничения по физическому, психическому здоровью, низкой степени социализации, отбывшие срок в исправительных учреждениях, зависимые, без определенного места жительства и поддержки родных и близких, находятся в Доме Милосердия продолжительный период времени. Проживают в семи комнатах, до четырех человек в каждой.

Для построения долгосрочной доступной сопровождающей арт-терапевтической программы, подопечные делятся на следующие группы по физическим возможностям:

1. Не говорящие, не двигающиеся — есть возможность только произвольно слушать музыкальные и литературные произведения.
2. Не говорящие, с подвижными конечностями — есть возможность произвольно слушать, рисовать, наблюдать за действиями и рассматривать готовые рисунки.

3. Говорящие, подвижные и не подвижные — есть возможность обсудить, рисовать, наблюдать за действиями и рассматривать готовые рисунки.

Таким образом, при составлении арт-терапевтической программы, учитывались особенности подопечных: низкая степень желания общаться, трудности в вербализации, потеря здоровья и привычного образа жизни, снижение уровня когнитивных функций и ограниченные физические возможности.

Арт-терапия — это терапия искусством, безопасная среда для творческого самовыражения.

В узком смысле слова под арт-терапией обычно подразумевается терапия изобразительным творчеством, она позволяет человеку «увидеть» свои переживания. Также, рисунок может стать для подопечного тем «делом», которого не хватало в Богдельне для самореализации, для повышения самоуважения, для улучшения коммуникации. Достижением для человека может стать рисунок, возможность нарисовать любые линии, формы или владение различными художественными материалами.

Кроме терапии изобразительным искусством, существуют такие виды арт-терапии: Библиотерапия — литературное сочинение и творческое прочтение литературных произведений. Музыкакотерапия, Драматерапия, Танцевальная терапия, Куклотерапия, Песочная терапия, Фототерапия, Игровая терапия и т. д.

Для первой группы подопечных, которые не двигаются и не общаются, в программу трудно добавить что-либо более доступное, чем прослушивание классической музыки и литературных произведений в аудиоформате. Для этого на занятиях необходима переносная аудиоколонка с подключением к выбранному списку произведений на телефоне, таких композиторов, как Моцарт, Вивальди, Дебюсси.

Определяя список литературных произведений для первой группы, предположили, что именно литературное произведение может определять тему занятия и рисунка, т. е. это безопасное обсуждение чужого опыта, не личного. Но проживание, переживания, воспоминания осуществляются самим подопечным. В арт-терапии осмыслению и обсуждению подлежит любой продукт деятельности. Далее выбор проходил так:

1. Первоначально возникла тема преодоления, мужества и скрытых возможностей организма, мотивирующая, вдохновляющая на выздоровление и преодоление. Например, это могли быть христианские святые — Лука Крымский, Иоанн Шанхайский, также, необыкновенные люди Ник Вуйчич, Норман Казинс, Фредерик Шопен;

2. Затем в этот список вошли литературные произведения юмористические, подтрунивающие над человеческими слабостями, дающие возможность снисходительно посмотреть на себя, на свою жизнь, принять или увидеть альтернативный выход из затруднительной ситуации, например произведения Н. Тэффи, А. Аверченко, М. Твена, А. Чехова;

3. Еще в этот список вошли произведения о природе и животном мире, которые позволяют проявить сочувствие, сострадание, и то что трудно выразить по отношению к человеку. Произведения таких авторов как К. Паустовский, Э. Сетон-Томпсон;

4. Также, использовались аудиозаписи лирических стихотворений и песен о природе, погоде, праздниках, соответствующие реальным событиям, которые затрагивают эмоциональную сферу, позволяют осознать, прояснить, принять отношение к текущему физическому и психологическому состоянию, осознать положение в мире, во времени.

Составленного списка достаточно для программы, и чтобы равномерно распределить выбранные литературные произведения, и сохранить эффект новизны составили разнообразные сочетания темы занятия и видов художественных материалов. Для этого шесть общих тем занятий: мотивирующее, юмористическое, о природе, о животных, поэтическое, праздник последовательно соединили с пятью видами материалов, например: масляная пастель, цветные карандаши, фломастеры, акварельные краски, пластилин. Т. е. получается 30 различных сочетаний тем занятий и видов художественных материалов.

Таким образом составленная программа позволяет использовать этот алгоритм продолжительное время. Возможны дополнения и замены неактуальных тем и материалов. Разнообразное сочетание тем занятий и материалов может являться мотивацией для участия в занятиях, что важно и на начальном этапе, и после продолжительного периода проведения арт-терапии.

Перед составлением структуры занятия, необходимо оговорить правила поведения психолога и подопечных, способствующее арт-терапевтической атмосфере.

1. Доброжелательное отношение психолога, уважение, внимание, проявленные им в обсуждении и к результатам творчества подопечных, служат стимулом для дальнейшей активизации творческой деятельности.

2. Также, важно создать атмосферу, безопасную для обращения к сокровенным переживаниям и чувствам: не интерпретировать и не оценивать рисунки и высказывания подопечных.

3. Работа в группе проводится с осознанным согласием участия подопечных в обсуждении и в рисовании.

4. Свобода выбора, защищенность от психологического воздействия других участников группы - критика, насмешки.

5. Продолжительность и содержание работы в группе может варьироваться в зависимости от состояния, потребностей, проблем и интересов участников.

6. По плану проводятся 2 занятия в неделю, продолжительностью один час.

Итак, структура занятия:

1. Вход в занятие: Логические задачки, загадки помогают настроиться и сконцентрировать внимание большинству подопечных.

2. Затем звучит аудиорассказ по теме занятия.

3. Далее происходит обсуждение художественного произведения, по вопросам:

4. Что было интересного, что понравилось, что обратило на себя внимание в этом произведении?

5. Стоило ли главному герою совершать это действие?



6. Какая главная характеристика произведения, о чем оно?
7. Было ли у вас такое в жизни?

После обсуждения начинается рисование, можно использовать такое обращение: Вы можете нарисовать по теме произведения что захотите. Все, что вы нарисуете, хорошо.

Затем происходит обсуждение творческого продукта по подобным вопросам:

1. Что получилось в рисовании?
2. Что изобразили?
3. Какие чувства вызывает?
4. Что хочется сейчас сделать с изображением, изменить, дорисовать или оставить в таком виде?

Далее занятие экологично завершается и следует организация выставки из рисунков подопечных, это способствует принятию продуктов своего творчества и развитие эмпатии к творцам других рисунков.

Методы определения изменений: наблюдение и анализ продуктов деятельности.

Показателем эффективности каждого занятия и группы в целом является эмоциональное состояние после проделанной работы:

1. Развитие поведенческой гибкости;
2. Желание спокойно слушать и обсуждать музыкальные и литературные произведения;
3. Появление увлечения, интереса к творческой работе;
4. Повышение устойчивости, распределения и переключения внимания;
5. Интерес и желание рассказывать о своих рисунках, переживаниях;
6. Уменьшение внутреннего напряжения, обособленности.

Также, предметом наблюдения является динамика эмоционального состояния и изобразительного процесса каждого участника.

Оно может проводится по следующим направлениям:

1. За эмоциональными проявлениями, личными переживаниями: настроение, агрессия;
2. За особенностями общения и взаимодействия друг с другом (агрессия, проявление сочувствия, умение слушать друг друга);
3. За поведенческими проявлениями (исполнение инструкции, демонстративность, обращение с красками, участие в этапах занятия);
4. Включенность в обсуждение, актуальность темы, собственный опыт, за тематическими размышлениями, особенно при изобразительной деятельности.

Метод психологического анализа продуктов деятельности выражается в:

1. Локализации изображения (весь лист или часть);
2. Композиции рисунка (целостность, детализация);
3. Наличие цветового фона;
4. Сочетание формы и цвета;
5. Использование разнообразных узоров;
6. Аккуратность;

7. Изображение образов, отличных от большинства рисунков.

Таким образом, прояснение среды Дома Милосердия Богадельня и характерных проблем подопечных, позволило познакомиться с особенностями составления алгоритма долгосрочной арт-терапевтической программы, с подбором арт-методов, структурой занятий и методами определения изменений.

Таким образом, рассмотренные особенности окружающей среды в Доме милосердия «Богадельня», выявленные характерные психологические и физические проблемы подопечных повлияли на построение долгосрочной сопровождающей арт-терапевтической программы. Также, было показано, как это отразилось в построение алгоритма программы, в подборе арт-методов, в структуре занятия и в методах определения изменений.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Киселева М. В. Арт-терапия в практической психологии и социальной работе. — Речь, 2007. — 336 с.
2. Копытин А. И. Практикум по арт-терапии. — СПб., 2001. — 448 с.
3. Лебедева Л. Д. Практика арт-терапии: подходы, диагностика, система занятий. — СПб: Речь, 2003. — 256 с.
4. Новикова К. В. Теория и практика арт-терапии: учебное пособие / К. В. Новикова. — Хабаровск: Изд-во Тихоокеан. гос. ун-та, 2016. — 276 с.
5. Осипова А. А. Общая психокоррекция. — М.: Сфера, 2002. — 510 с.
6. Практическая арт-терапия: Лечение, реабилитация, тренинг / Под ред. А. И. Копытина. — М.: «Когито-Центр», 2008. — 288 с.
7. Сусанина И. В. Введение в арт-терапию. — М.: «Когито-Центр», 2007. — 95 с: ил.
8. Тарарина Е. Практикум по арт-терапии: Шкатулка мастера. — К.: Астамир-В, 2016. — 154 с.
9. Liebmann M. Art therapy for groups: A Handbook of Themes and Exercises. — London/ and New York: Routledge, 2004. — 368 p.

УДК 159.92

*Федорова Юлианна Алексеевна,*  
аспирант кафедры психологии  
Русской христианской гуманитарной академии  
им. Ф. М. Достоевского,  
julianna8814@bk.ru

## **ЭВОЛЮЦИОННЫЕ АСПЕКТЫ АЛЬТРУИЗМА**

Статья рассматривает теоретико-методологические обоснования исследований в области эволюционной психологии. Автором представлены позиции эволюционного происхождения психики и психологии мозга как продукта эволюции. Рассмотрен вопрос о врожденных и приобретенных компонентах поведения. Приведены примеры, доказывающие генетическую обусловленность просоциального поведения — эмпатии, сотрудничества, альтруизма.

**Ключевые слова:** эволюционная психология, просоциальные чувства, естественный отбор, макаки-резусы, приматы, альтруизм.

*Fedorova Yu. A.*

### *EVOLUTIONARY ASPECTS OF ALTRUISM*

The article examines the theoretical and methodological foundations of research in the field of evolutionary psychology. The author presents the positions of the evolutionary origin of the psyche and the psychology of the brain as a product of evolution. The question of innate and acquired components of behavior is considered. Examples are given that prove the genetic conditionality of prosocial behavior — empathy, cooperation, altruism.

**Keywords:** evolutionary psychology, about social feelings, natural selection, rhesus monkeys, primates, altruism.

Многие биологические виды, включая людей, характеризуются своей просоциальностью — социальным поведением, которое ориентировано на благо социальной группы, охватывающим внутривидовую эмпатию, социальную терпимость, сотрудничество, альтруизм, добровольную работу.

Уникальность Homo sapiens от других представителей царства Animalia определяют не физиологические и биохимические характеристики, а высокий уровень когнитивных способностей, наличие языка и сложной психики [1].

Все современные представители приматов демонстрируют основные ступени эволюции отряда от полуобезьян к высшим обезьянам, которые, в свою очередь, интересны морфологическим, физиологическим, биохимическим и генетическим сходством с людьми. Данное сходство играет немаловажную роль в использовании их в качестве объекта исследований в самых различных направлениях психологии, этологии, медицины и биологии. Помимо прочего, интерес исследователей также сосредоточен на возможности их задействия при исследовании эволюции социальных взаимоотношений и становления человеческих познавательных способностей.

Из всех видов приматов, изученных исследователями, помимо человека, макака-резус (*Macaca mulatta*) наиболее широко изучается в психологических и этологических дисциплинах. Данные приматы хорошо подходят для понимания связей между социальностью, адаптацией, а также для исследования внутривидовой изменчивости и других тем эволюционной психологии.

Современные исследователи сходятся во мнении, что у животных наблюдаются практически все аспекты человеческого мышления, а характеристики, считавшиеся «исключительно человеческими» присущи и животным. Никакой непреодолимой пропасти между животным и человеком в сфере психики нет. Дарвин, писавший о «количественном» характере различий между мышлением человека и животных, был прав [2].

Обоснованием эволюционного происхождения психики для исследователей является совокупность данных нейрофизиологии, генетики поведения, этологии и других смежных дисциплин. Выделяют четыре направления исследований, подтверждающих эволюционный подход к психике человека. Во-первых, нейрофизиологические эксперименты показывают, что с любой психической функцией связаны конкретные зоны мозга [3]. Так, у людей с двусторонним повреждением вентромедиальной префронтальной коры исчезает способность испытывать сопереживание и чувство вины при полном сохранении интеллекта и всех остальных функций мозга. Известным примером служит случай Финеаса Гейджа, получившим тяжёлое ранение головного мозга, которое привело к патологическим изменениям в его эмоциональном состоянии, социальных навыках и личностных особенностях. Во-вторых, психогенетика, исследующая роль наследственности и среды в формировании человеческой индивидуальности, демонстрирует связь между генотипом и поведением индивида. Если добавить к ней психоэндокринологию, науку о связи гормонов и поведения, то от «нас самих» останется совсем мало [4]. В-третьих, становится совершенно неочевидной грань между *homo* и *animalia*. И наконец, эволюционная психология обладает важными критериями научного знания: воспроизводимостью, предсказательной силой и преемственностью.

При анализе любого проявления психической деятельности прежде всего встает вопрос о врожденных и приобретенных компонентах поведения. Решение этого вопроса предполагает изучение онтогенеза поведения, которое дает представления, что получает особь в наследство от предыдущих поколений в генетически фиксированном врожденном виде и чему она должна научиться в порядке приобретения индивидуального опыта. На данный момент имеется

существенный пласт данных, доказывающих генетическую обусловленность просоциального поведения, что подтверждает близнецовый анализ: сравнение поведения генетически идентичных монозиготных близнецов с поведением ди-зиготных, близких друг к другу не больше, чем любые сиблинги. Когда определена область мозга, отвечающая за те или иные особенности поведения, можно выявлять статистические связи между поведением и генотипом больших групп людей. Такие исследования показывают, что вариации генов, кодирующих рецепторы окситоцина и вазопрессина, достоверно связаны со склонностью людей совершать добрые поступки в ущерб личной выгоде [5].

Если кратко резюмировать эти исследования, все имеющиеся данные и эволюционные модели говорят нам о том, что в нашей естественной и культурной истории присутствовал сильный отбор на взаимный альтруизм [6; 7].

Существует несколько взаимодополняющих теорий развития альтруизма.

Во-первых, вошедший в учебники и математически выверенный родственный отбор: помочь близкому родственнику выгодно, потому что он распространяет те же гены, что и ты сам. «Я отдал бы жизнь за двух братьев или восьмерых кузенов», — цитата эволюционного биолога Джона Холдейна. Родственный отбор может поддерживаться даже у примитивных животных, а вот вторая разновидность — реципрокный, или взаимный, альтруизм уже требует развитой нервной системы, способности запоминать партнёра и прогнозировать будущее, поэтому такую форму альтруизма изучают в основном на примере обезьян.

Франс Де Вааль полагает, что эмпатия возникла задолго до появления человека, но здесь предметом разговора являются человекообразные обезьяны, прежде всего, шимпанзе и, особенно, бонобо, у которых эмпатия развита намного сильнее и генетическая разница с которыми у человека составляет всего 2% [8].

В человеческом поведении доминируют начала парохимального альтруизма, ориентированного на «своих» и развивающегося в едином комплексе с враждебностью к «чужакам». Вероятно, особи, обладающие социально-необходимыми качествами взаимной кооперации выживало и эффективнее оставляло потомство, что привело к закреплению этих качеств через поколения.

Безусловно, решающее значение в формировании человека играют социум и культура, человечество эволюционировало не только биологически, но и социально, наличие эволюционной точки зрения на возникновение парохимального альтруизма не означает отрицания роли воспитания и культурного наследования [9].

Исходя из вышеизложенного, мы можем вывести несколько тезисов:

1. У животных обнаружены почти все аспекты мышления и человеческого поведения.

2. Все аспекты нашей психики имеют материальную нейрофизиологическую основу.

3. Умственная жизнь является продуктом материального мозга, а мозг является результатом естественного отбора, т. е., психология мозга — это продукт эволюции.

4. Человеческие понятия справедливости, морали, социального неравенства применимы в социальных отношениях всех приматов.

В заключительной главе «Происхождения видов», опередивший свое время Дарвин пишет: «В будущем, я предвижу, откроется еще новое важное поле исследования. Психология будет прочно основана (...) на необходимости приобретения каждого умственного качества и способности постепенным путем» [10]. Анализируя современные тренды в исследованиях, мы приходим к выводу, что эволюционный подход стал доминирующим в научной психологии человека, а вышеперечисленные тезисы дают теоретико-методологическое обоснование для последующих исследований в области эволюционной психологии, а именно изучение просоциальных и эгоистических чувств у приматов в онтогенезе и корреляция данных среди макак-резусов и представителей рода Номо.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аникаев А. Е., Чалян В. Г., Мейшвили Н. В., Аникаева Н. А. Сравнение способности к обучению макак резусов (*macaca mulatta*) и павианов гамадрилов (*papio hamadryas*) в свете создания модели когнитивной эволюции приматов // Российский физиологический журнал им. И. М. Сеченова. — 2021. — Т. 107. — № 3. — С. 382–396.
2. Марков А. В. Обезьяны, нейроны и душа // А. В. Марков. — М.: Corpus, 2022. — 512 с.
3. Сандаков Д. Б., Захаревская И. И. Физиология человека и животных. Сенсорные системы. — Минск: БГУ, 2008.
4. Психогенетика, Учебник/И. В. Равич-Щербо, Т. М. Марютина, Е. Л. Григоренко. Под ред. И. В. Равич-Щербо. — М.; Аспект Пресс, 2000. — 447 с.
5. Фукс Б. Б. Программирование генов мозга и проблема социального поведения человека // Бюллетень сибирской медицины. — 2013. — № 2. [Электронный ресурс]. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/programmirovanie-genov-mozga-i-problema-sotsialnogo-povedeniya-cheloveka> (дата обращения: 21.12.2022).
6. Шалютин Б. О некоторых прообразах права у высших обезьян // Գիտություն Երևան / Научный Арцах / Scientific Artsakh. 2019. № 1 (2). [Электронный ресурс]. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/o-nekotoryh-proobrazah-prava-u-vysshih-obezyan> (дата обращения: 21.12.2022).
7. Часовских Г. А. Исследования эволюции морали как коммуникативный инструмент в отношениях врач-пациент // — Российский кардиологический журнал. — 2020. — № 9. [Электронный ресурс]. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/issledovaniya-evolyutsii-morali-kak-kommunikativnyy-instrument-v-otnosheniyah-vrach-patsient> (дата обращения: 21.12.2022).
8. Gintis H. Strong reciprocity and human sociality. *J Theor Biol.* — 2000. — Sep. 21; 206(2). — Pp. 169–79.
9. Шмальгаузен И. И. «Происхождение видов» и современные проблемы дарвинизма // История и теория эволюционного учения. — Вып. 1. — Л., 1973. — С. 5–15.

# СФЕРЫ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ: ДИНАМИКА ГРАНИЦ

---

УДК 94(47).05

*Петрошенко Андрей Сергеевич,*  
аспирант Русской христианской гуманитарной академии  
им. Ф. М. Достоевского,  
andresp3@mail.ru

## **СОЗДАНИЕ ИНСТИТУТА ГРАДОСТРОИТЕЛЬСТВА В ЭПОХУ ПЕТРА I КАК ОПРЕДЕЛЯЮЩИЙ ФАКТОР РАЗВИТИЯ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА В XVII–XVIII ВЕКАХ**

В статье анализируется реформаторская деятельность Петра I в сфере градостроительства. Данные реформы рассматриваются с разных точек зрения: как исторически обусловленная необходимость, как создание правового института — введении схем типовой застройки, механизмов контроля и управления. Необходимость исследования градостроительных реформ Петра I с разных аспектов объясняется тем, что реформы в этой сфере выразились не только в ориентации на западную культуру, но и в юридическом закреплении норм, а также в создании отдельных учреждений, которые работали в соответствии с указанными нормами. Создание в 1706 году Канцелярии городских дел, просуществовавшей почти столетие, на долгие годы определило застройку города, а свод указов Петра I в градостроительной сфере по сути создал институт градостроительства в Российской империи, которому мы и обязаны обликом классического императорского Санкт-Петербурга.

**Ключевые слова:** Петр I, реформы Петра I, указы Петра I, градостроительная деятельность, институт права, Санкт-Петербург.

*Petroshenko A. S.*

*ESTABLISHING INSTITUTION OF URBAN PLANNING IN THE ERA OF PETER THE GREAT AS A DETERMINING FACTOR IN THE DEVELOPMENT OF ST. PETERSBURG IN THE XVII–XVIII CENTURIES*

The article analyzes the reform activities of Peter the Great in the field of urban planning. These reforms are examined from different points of view: as a historically conditioned necessity, as the establishment of a legal institution, the introduction of a system of typical buildings, control and management mechanisms. The need to study the urban planning reforms of Peter the Great from different aspects is stipulated by the fact that the reforms in this area were expressed not only in the orientation to the Western culture, but also in the legalization of norms, as well as the establishment of separate institutions that worked in accordance with these norms. Establishment of the Office of City Affairs in 1706, which existed for nearly a century, for many years

determined the development of the city, and the set of decrees of Peter the Great in the field of urban planning, in fact, created the institution of urban planning in the Russian Empire, which we owe the shape of classical imperial St. Petersburg.

**Keywords:** Peter the Great, Peter the Great's reforms, decrees of Peter the Great, urban planning, institution of law, St. Petersburg.

Петровская эпоха — ярчайшее явление в истории Российской империи, которое на долгие годы определило развитие государства. Реформы Петра I выделяются не только своими масштабом и размахом, но и уникальностью, которая выразилась в создании государства абсолютно новой формации. Практически ни одна сфера общественно-политической жизни не осталась в стороне от этих преобразований. Не стала исключением и градостроительная деятельность. Однако, чтобы понять масштабность и важность реформ Петра I для современного российского государства, следует сказать несколько слов о том периоде истории Европы и о том, как Российская империя с ней соотносилась. Европа на рубеже XVII–XVIII веков переживает один из ключевых этапов своей истории. Эпоха просвещения дала мощный толчок развитию философской и культурной мысли. Уход европейских философов от сферы богословия и разграничение философской и естественнонаучной мысли приводят к серьезным открытиям в научной, инженерной сферах. Старый мир отходит в прошлое, и Европа вступает в период совершенно иных, качественных, изменений, который уже невозможно остановить. В то же время Россия подошла к рубежу XVII–XVIII веков в состоянии глубокого кризиса. Малоосвоенные в основном крестьянским населением территории требовали постоянной защиты протяженных границ. Весь XVII век страну сотрясают многочисленные бунты и восстания (соляной бунт, медный бунт, восстание Степана Разина и пр.), за что он и получает название «бунташного века». Логично, что при всем грузе многочисленных проблем Россия слабо интегрирована в мировую экономику и не имеет высокого авторитета на мировой политической арене.

Очевидно, что отставание от европейских стран было существенным, и для того чтобы окончательно не затеряться в мировой истории, в государстве должны были произойти серьезные изменения во всех сферах, необходимо было преодолеть серьезное отставание, «культурную замкнутость» [11, с. 177]. Как и во всякий критический момент истории ключевую роль должна была сыграть сильная, яркая и динамичная личность. Личность, которая изберет правильный курс, который будет по сути переломом всего костного, архаичного, и проведет ряд реформ, которые остановят надвигающуюся катастрофу распада и направят государство и общество по новому курсу развития. Курсу, который на долгие десятилетия, века определит развитие России. Именно такой личностью и был Петр I. Важно, что «Пётр I был убеждён в необходимости реформ для России и делал всё возможное, чтобы осуществить задуманное» [11, с. 178].

Выбор Петра I в ориентировании за западный мир, европейскую культуру неслучаен. В своих неоднократных поездках в Европу он не только хорошо познакомился с укладом жизни европейского общества, но и освоил общие прин-



ципы организации европейской научной и инженерной деятельности, и, поняв, насколько его государство отстало от остального мира, он ставит перед собой цель вывести страну из «непроходимого мрака невежества». Свою цель он формулирует так: «Ограда отечество безопасностью от неприятеля, надлежит стараться находить славу государству через искусства и науки» [10, с. 132]. Одной из важнейших сфер деятельности Петр I считает архитектуру, точнее, он ставит перед собой куда более амбициозную цель: создать новые большие города по европейскому подобию, которые были бы олицетворением новой империи. Строительство нового города на берегах Невы вполне отвечало масштабу замысла Петра. Санкт-Петербург стал символом нового этапа русской истории и грандиозных, невиданных ранее свершений. «Бросив вызов природе, император задумал создать на зыбкой, словно вытканной из тумана, почве Российский «парадиз»» [11, с. 180].

Следует объяснить ту огромную разницу между городами Европы и России на рубеже XVII–XVIII веков. Развитые европейские центры строятся по четкому плану, который на долгие годы определяет их развитие. Например, план реконструкции Лондона [3] был выполнен еще в середине XVII века и задал вектор для последующей застройки города на три века вперед. Кроме того, в Европе традиционно имелась система подготовки зодчих, архитекторов, инженеров, которые постигали свое мастерство на лучших образцах европейского искусства. В это же время в России практически не существовало никаких четких планов застройки городов, отсутствовала система градостроительного планирования как таковая. Большинство городов застраивались естественным образом, отсюда и хаотичность застройки, отсутствие каких-либо закономерностей. Последующая застройка только усугубляла этот процесс, а деревянные постройки и образцы деревянного зодчества были подвержены частым пожарам, которые каждый раз меняли облик городов явно не в лучшую сторону. Однако были и редкие исключения, одним из ярчайших примеров которых была Немецкая слобода в Москве.

В годы своего юншества Петр I немало времени провел в этой части Москвы, в эдаком «острове европейского города в составе русской столицы» [6, с. 110]. Застройка Немецкой слободы выгодно отличалась от всей остальной части города: распланированная застройка, заводы, кирпичи, разноплановые дома в европейских традициях, что было обусловлено именно тем, что Немецкую слободу населяли европейцы (немцы, англичане, французы), которых из-за незнания русского языка называли «немцами» (то есть «немыми»). Первые шаги в градостроительной деятельности Петр I делает именно здесь: он возводит впечатляющий своим размахом дворец Франца Лефорта, строит величественные храмы (церковь Петра и Павла, церковь Архангела Гавриила у Покровских ворот). Однако полностью дать волю своим амбициям и создать по-настоящему европейский город Петр I смог при строительстве Санкт-Петербурга.

Для осуществления своих замыслов Петр I, «наперекор «старой» Руси, привлек поколение, которое с яростной уверенностью, свойственной молодости, поддержало все его начинания» [11, с. 180]. К возведению нового города на бе-

регах Невы, что было действительно «дерзновению подобно», Петр I подошел очень основательно: он не только понимал, что глобальная застройка должна вестись по четкому плану, но и элементы этой застройки (дома, дворцы, сады) должны быть подчинены определенным правилам, стандартам. Ввиду того, что главной целью Петра I было «приобщить Россию к достижениям европейской цивилизации» [4, с. 27], он ясно осознавал, что силами русских зодчих этого достичь невозможно. Однако европейские инженеры, военные специалисты, архитекторы не считали Россию той поры привлекательным местом для работы, в частности из-за того, что над ними довели стереотипы о России как о дворянской, костной, в какой-то мере даже опасной для «немцев» стране. Именно чтобы преодолеть данную преграду на пути к современной России, Император издает один из ключевых нормативно-правовых актов того времени: «Манифест Петра I о приглашении иностранцев на поселение в Россию 15 апреля 1702 г.» [9, с. 109–113]. Именно такая форма приглашения иностранцев (манифест) была выбрана неслучайно. Надо сказать, что основным источником права в то время являлись указы, которые в свою очередь, были двух видов: именные указы правителя за его личной подписью по наиболее важным вопросам государственного устройства и обычные указы, которые издавались государственными органами от имени правителя. Несмотря на очевидную разницу в форме, «четких разграничений между ними по правовой силе ... еще не сложилось» [6, с. 6]. Однако манифесты Императора выносились по самым важным вопросам и относились к категории высших законодательных актов. Именно поэтому Петром был выбран такой способ приглашения иностранцев, который представлял собой, говоря современным языком, публичную оферту, то есть предложение о службе в России, на которое мог откликнуться любой иностранный военный, зодчий, инженер. Мудрость Петра I в привлечении иностранцев заключается не только в том, что он ввел реальные меры, привлекательные для иностранцев, приглашаемых на работу в Россию, как, например, высокое жалование (на порядок выше, чем у его подданных), гарантии безопасности, свободу вероисповедания, но и в том, что им была предоставлена свобода творчества, возможность воплощать самые смелые проекты, создавать свои школы и мастерские, иными словами, они могли дать волю своему творческому потенциалу. Однако и вторая часть Манифеста не менее важна: в ней иностранцам предписывалось обучать русских военному мастерству, искусствам, ремеслам и наукам. Поэтому Санкт-Петербург привлек иностранных зодчих не только высоким жалованием, но и возможностью создать на пустом холсте то, что они не могли в силу разных причин создавать на своей родине, а также возможностью оставить свой след в истории, создав свои мастерские и подготовив новые военные, инженерные кадры. Данные меры оказались невероятно действенными. Например, «к началу Северной войны офицерский корпус состоял практически из иностранцев, то к ее концу он на 90% был русским» [11, с. 183].

Одним из ярких представителей европейского зодчества, прибывших в Санкт-Петербург, является, без сомнения, итальянский инженер-фортификатор Доменико Трезини. Будучи одним из первых европейцев, прибывших в России

по Манифесту Петра I (в 1703 году), он получил наглядное представление о местной архитектуре в Архангельске и Москве, а в 1704 году начал активную деятельность в Санкт-Петербурге. Здесь Трезини поучаствовал в создании практически всех объектов того времени, дошедших до наших дней: Кронштадт, Александро-Невская лавра, Петропавловская крепость, здание Двенадцати коллегий и т. д. По указу Петра он разрабатывает и вводит в действие типовые (или «образцовые») проекты домов для «подлых» (то есть ремесленников) и для «зажиточных». Понимая важность стандартизации строительного процесса, Петр I издает указ, в котором обязывает строить дома только по утвержденному стандарту под страхом весьма сурового наказания, а именно изъятием всего построенного: «Дабы никто нигде против указу и чертежа архитекторского (включая солдатских и нисших мастеровых людей) отнюдь не строился под лишением всего того, что построил» [5, с. 50]. Отклонение от проекта все-таки допускалось, но только в случае согласования такого проекта с Доменико Трезини: «...кто пожелает дом себе лутче построить, оному надлежит явитца у Архитектора Тресина, объявить архитектору и потом строитца» [5, с. 50]. Такой же типовой проект существовал для домов для «именитых», то есть знати, — он был создан несколькими годами позже архитектором Леблоном, но строительство домов для «именитых» из-за скорой смерти Леблona было поручено тому же Трезини. Значимости деятельности Трезини подчеркивается еще и тем, что ему поручается создать Генеральный план Санкт-Петербурга, который был утвержден Императором в 1715 году. Основной доминантой города предлагалось сделать незаселенный Васильевский остров, «развернуть» город к водам Балтийского моря. Застройка самого острова, предложенная Трезини, схожа с современной: взаимно-перпендикулярные линии и пересекающий остров прорытый большой канал (ныне Большой проспект Васильевского острова). Несмотря на то, что этот план так и не был осуществлен, он определил начало застройки города как архитектурно (следующий генеральный план был схож с планом Трезини), так и некоторыми своими принципами. В частности, будучи инженером-фортификатором, Трезини отдавал предпочтение каменным постройкам. Осознавая то, что создается величественный город, столица нового по духу государства, Петр I издает указ о недопустимости деревянного строительства на Адмиралтейском и Городском (ныне Петроградский) островах, а также о запрете каменного строительства в других городах «какого бы имени не было, под разорением всего имения и ссылкой» [5, с. 46].

Как было указано выше, Генеральный план Трезини так и не был осуществлен в связи с приглашением в Россию Жана-Батиста Леблona. Прибыв в Санкт-Петербург в 1716 году, он получает должность генерал-архитектора и принимается за разработку нового Генерального плана застройки города. Во многом этот план был схож с планом Трезини (Васильевский остров как центр города, деление его на перпендикулярные линии), однако сам город планировалось построить в форме эллипсовидной крепости. Надо отметить, что угроза нападения с моря уже практически отсутствовала, что, возможно, и объяснило непрактичность данного плана, который также не был реализован. Дальнейшая застройка города велась уже после смерти Петра I (1725 год), новые генеральные

планы застройки разрабатывались на протяжении трех веков истории Санкт-Петербурга, в частности, последний был принят в 2006 году и предусматривает развитие и застройку города до 2030 года. Однако при Петре I были заложены не только основные принципы Генерального плана, но и необходимость его наличия как такового. Вместе с системой указов создается целый правовой институт, который регулирует правила застройки города в целом, вводит стандарты домов для разных слоев населения, утверждает материалы, которые можно использовать при возведении построек, постулирует необходимость строения садов и парков, имеет, пусть и в зачаточном состоянии, свод противопожарных правил, вводит систему так называемых «красных линий», которые отделяют публичную застройку от частной.

Также Петр I понимал, что одно только создание свода указов и предписаний не будет достаточным для функционирования нового механизма городской застройки. Необходимо было создать систему регулирующих и контролирующих органов, которые должны были упорядочивать деятельность нового института, утверждать проекты зодчих, следить за исполнением законодательных актов. Для этого в 1706 году учреждается Канцелярия городских дел (с 1723 года Канцелярия от строений), во главе с обер-архитектором, которая не только контролировала градостроительную деятельность, но и занималась подготовкой российских специалистов строительного дела. Впоследствии осознавая важность данного органа в системе градостроительной деятельности, Император придает ей статус коллегии (в 1723 году), то есть центрального отраслевого органа государственной власти. В таком виде данное ведомство просуществовало до реформ Екатерины II, когда оно будет объединено с Гоф-интендантской конторой.

Невозможно рассматривать строительство нового города при Петре I без упоминания одного важного аспекта — образования российских специалистов. Еще в Европе глава государства российского был поражен системой подготовки инженерных и архитектурных кадров: в мастерских выдающихся творцов обучались подмастерья, которые с годами сами становились мастерами и уже свои знания передавали другим. Поэтому многим прибывающим в Россию иностранцам вменялось в обязанность не только воплощать идеи Императора по созданию города, но и обучать российских специалистов. Таким образом, зарубежные мастера оставили свой след не только выдающимися творениями, но и в виде подготовленных кадров. Например, одним из выдающихся учеников Трезини являлся архитектор М. Г. Земцов, к работам которого относятся постройки в Петергофе, ряде зданий в городе (Аничков дворец, Александрово-Невская лава). Иногда же, наоборот, российские специалисты направлялись за рубеж для обучения с обязанностью потом работать в России. Ярким примером такого специалиста является архитектор П. М. Еропкин (1698–1740), который после обучения в Италии участвовал в создании ансамблей Петергофа и Стрельны, а также являлся разработчиком Генерального плана Санкт-Петербурга 1737 года и Главной Канцелярии от строений.

Стоит упомянуть и влияние градостроительной деятельности Петра I в Санкт-Петербурге на другие города. Многие архитекторы (в основном, по-

лучившие европейское образование или обученные европейскими мастерами в Санкт-Петербурге) приняли участие в строительстве других городов, что еще раз подчеркивает масштабность и важность реформ Петра I. В частности, застройка Великого Новгорода, активный период которой пришелся на вторую половину XVIII века, велась в том числе с привлечением направленных из Санкт-Петербурга зодчих. Именно поэтому все проекты застройки Великого Новгорода, вплоть до наших дней, очевидно составлены под влиянием создаваемой столицы России [2].

Резюмируя, можно сделать вывод о колоссальном влиянии реформ Петра I на градостроительную деятельность вплоть до наших дней. В попытке создать современный европейский город Император перенимает лучший опыт Англии, Голландии, Германии, что в условиях отсталости российского государства становится мощным толчком к формированию нового образа мышления, новой философии, которая была привита российскому обществу. Россия приобщилась к передовым западноевропейским знаниям в культурной, образовательной и просветительской сферах, к опыту, технологиям европейским и превратилась в мощную империю с развитой индустрией [11, с. 186]. Градостроительные реформы Петра, по сути, создали новую систему принципов, механизмов, институтов, абсолютно иной подход к строительству: научный, практичный: города строятся не только, чтобы подчеркнуть величие Российской империи, но, и чтобы интегрировать Россию в Европу, сделать их удобными для жизни и развития. Создание классического исторического центра Санкт-Петербурга, облик которого известен всему миру и является, без сомнения, результатом смелых масштабных реформ Петра Алексеевича.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аронова А. А. Русская архитектурная практика начала XVIII века в свете голландских впечатлений Великого посольства // Петр Великий — реформатор России. Материалы и исслед. / Гос. ист.-культур. музей-заповедник «Московский Кремль». — 2001. — С. 125–133.
2. Генеральный план Великого Новгорода. [Электронный ресурс]. — URL: <https://giper.livejournal.com/361662.html> (дата обращения: 30.01.2023).
3. Градостроительство Англии XVII — начала XIX в. [Электронный ресурс]. — URL: [http://classic.totalarch.com/europe\\_17\\_19/england/1](http://classic.totalarch.com/europe_17_19/england/1) (дата обращения 30.01.2023).
4. Каган М. С. История культуры Петербурга. — СПб.: Изд-во СПб ГУП, 2000. — 320 с.
5. Лисевич И. И. Доменико Трезини. — Л.: Лениздат, 1986. — 224 с.
6. Михайлова М. Б. Петр I и новые градостроительные начала // Петр Великий — реформатор России. Материалы и исслед. / Гос. ист.-культур. музей-заповедник «Московский Кремль». — 2001. — С. 110–124.

7. Овсянников Ю. М. Доминико Трезини. — Л.: Искусство, 1987. — 223 с.
8. Омельченко О. А. Кодификация права в России в период абсолютной монархии. — М.: ВЮЗИ, 1989. — 151 с.
9. Петр Великий: pro et contra, антология / Сост., вступ. статья И. В. Кондакова, коммент. К. Е. Нетужилова. — СПб.: РХГА, 2022. — 828 с.
10. Рапацкая Л. А. История художественной культуры России (от древних времен до конца XX века). — М.: Издательский центр «Академия». — 2008. — 409.
11. Филичева Н. В. «Незабвенно столетие»: историческое значение преобразований Петра I в области культуры // Вестник РХГА. — 2021. — № 4–2. — С. 175–186.

*Савельева Софья Владимировна,*  
студентка Русской христианской гуманитарной академии  
им. Ф. М. Достоевского,  
sofyapikingesee@yandex.ru

**ФИЛЬМ КАК КАРТИНА.  
ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КИНЕМАТОГРАФА И ЖИВОПИСИ  
В ФИЛЬМАХ «ПИРОСМАНИ» (1969) ГЕОРГИЯ ШЕНГЕЛАЯ  
И «КАРАВАДЖО» (1986) ДЕРЕКА ДЖАРМЕНА**

Статья посвящена исследованию взаимодействия кинематографа и живописи. На примере фильмов «Пиросмани» (1969) Георгия Шенгелая и «Караваджо» (1986) Дерек Джармена автор разбирает как режиссеры создают свои работы и какие возможности для них открывает взаимодействие кинематографа и живописи.

**Ключевые слова:** кинематограф, живопись, Пиросмани, Караваджо, Георгий Шенгелая, Дерек Джармен, творчество.

*Saveleva S. V.*  
*FILM AS PICTURE. INTERACTION OF CINEMATOGRAPHY AND PAINTING  
IN THE FILMS «PIROSMANI» BY GEORGIY SHENGELEYA  
AND «CARAVAGGIO» BY DEREK JARMAN*

The article is devoted to the study of the interaction of cinematography and painting. Using the example of the films “Pirosmani” (1969) by Georgiy Shengelaya and “Caravaggio” (1986) by Derek Jarman, the author examines how directors create their works and what opportunities the interaction of cinematography and painting opens up for them.

**Keywords:** cinematography, painting, Pirosmani, Caravaggio, Georgiy Shengelaya, Derek Jarman, art.

Фильмы «Пиросмани» (1969) Георгия Шенгелая и «Караваджо» (1986) Дерек Джармена рассказывают о жизни художников через их творчество. Главное в этих фильмах — следование эстетике картин художников, их стилю. Несмотря на то, что это биографические фильмы, повествование в них метафорично и немногословно. Авторы скорее «показывают» жизнь художников, а не рассуждают о ней словесно, погружая героев в мир их же произведений. Режиссеры

рассказывают о творчестве художников объединяя пространство кино и живописи. Взаимодействие двух искусств в этих фильмах, открывает для режиссеров множество возможностей.

Фильмы-биографии повествуют о жизни знаменитой личности или отдельных ее событиях. Они могут быть исключительно документальными или использовать документальные элементы в повествовании, могут быть авторскими и артхаусными. Чаще всего фильм представляет интересную историю, которая раскрывает личность человека, какой вклад он внес в историю, его переживания и в целом делает все, чтобы зритель проникся героем. То есть это такой своеобразный рассказ с домыслами или без. Важно уточнить, что биографические фильмы — это всегда субъективный взгляд на личность, поэтому не стоит воспринимать их как просто пересказ основных фактов. Авторское видение и отношение к выбранному герою, восприятие эпохи, о которой идет речь, погруженность в историю, глубина мысли — все это важные факторы, из которых состоит фильм-биография. Некоторые режиссеры используют биографическое кино как способ самовыражения и возможность поднять важные для них темы через истории и образы прошлого. Фильмы «Караваджо» Дерек Дхармена и «Пиросмани» Георгия Шенгелая как раз можно отнести к этой категории. В них авторы отходят от стандартного перечисления фактов и погружают зрителя в историю, используя выразительные средства тех, о ком они говорят, подчеркивая их уникальность.

Интерпретация творчества художников в кинематографе — достаточно популярная тема. Это объясняется тем, что кинематограф — синтетическое искусство и без живописи он бы вряд ли существовал. Режиссеры, художники-постановщики, операторы активно используют живописные выразительные средства при создании фильмов. Так, кинематограф заимствует композицию кадра, освещение, колорит картин, цитирует картины, вдохновляется историями знаменитых художников, а герои картин буквально сходят с полотен и становятся полноправными участниками историй. Но Георгий Шенгелая и Дерек Дхармен не просто что-то заимствуют или воспроизводят сюжеты работ художников, чтобы сделать картинку интереснее и красивее. Они буквально превращают фильм в картину.

Фильм становится картиной и это заметно с самых первых секунд. В «Пиросмани» вступительные титры идут на фоне фрагмента картины Пиросмани (скорее всего взят фрагмент картины «Праздник на реке Цхенисцкале»), а в «Караваджо» фон покрывается краской, как бы подготавливая холст к работе. В фильмах не просто появляются картины художников, но и реконструируются сцены из них. Нельзя сказать, что цитирование — находка современных авторов, но в контексте подобных фильмов мотив оживающего полотна объединяет пространство кино и живописи.

Для Дерек Дхармена было крайне важно оставаться независимым и до конца искренним в своем творчестве, что было не совсем возможно в условиях консервативной политики Тэтчер и вытекающей из нее цензуры. Поэтому, еще до начала съемок «Караваджо» его подход к кино эволюционирует. Тради-



ционно первым этапом в создании фильма является написание сценария, который также и первый этап цензуры, из-за чего нарратив становится важнее, чем любой другой элемент, какие-то сцены вычеркиваются, редактируются или полностью переделываются совершенно чужими людьми, изначально заложенный смысл искажается [9]. Так, Дерек приходит к концепции фильма как искусства движущихся изображений и звуков, где визуальный ряд и художественная выразительность главенствуют над словом. Полностью отдаться этой идее во время съемок «Караваджо» он себе позволить не мог, из-за разных сдерживающих факторов (возможно, тот факт, что сценарий фильма переписывался семнадцать раз (тринадцать из которых самим Джарменом), только подтолкнул режиссера развивать новую форму кинопроизводства), но в нем уже заметен «кинематограф малых жестов» [9]. «Борьбу Дерек в те годы за его право как художника и режиссера продолжать идти своим путем можно рассматривать, как пример борьбы за право на деятельность, которая актуальна и в современности» [9].

Такая тяга к честности в своем творчестве хорошо перекликается с творчеством самого художника. Для картин Караваджо характерна реалистичность изображения, делающая его работы чувственными и эмоциональными. Живопись Караваджо не стремится к универсальному видению природы и истории, а опирается на живое наблюдение фактов [1]. Его реализм — не копирование, а признание реальности, отказ от поисков «прекрасного» и возможность рассказать «правду». Художник углубляет опыт реального, накапливая и концентрируя его [1]. Это дает возможность не просто рассуждать о событиях и давать им оценку, а проживать их. Он пишет буквально с натуры, не пытаясь привести тело к античному идеалу. Перед зрителем предстает обычный человек, у которого могут быть грубые пальцы, вздувшиеся вены и болезненно-зеленый тон кожи. Восхищение живым человеком, красотой его тела, а не абстрактной идеей того, как он должен выглядеть [7]. Предметы, окружающие персонажей, тоже буквально живут, а не просто являются реквизитом или декорацией [7]. Дерек отлично передает это качество живописи Караваджо. Герои не ощущаются просто историческими фигурами, оставшимися где-то далеко в прошлом, или двигающимся фрагментом картины, нет, иногда они кажутся настолько живыми, будто способны протянуть руку и дотронуться до зрителя. Персонажи в фильме мало общаются друг с другом, в повествовании мало слов, но это не делает героев менее глубокими, а историю неинтересной. Все их телесные взаимодействия, от легких касаний до поцелуев, все «маленькие жесты» говорят за них. Фильму, как и картине, становятся не нужны слова.

«В период 60–80-х годов XX столетия в советском кинематографе появляется ряд фильмов, основанных на фольклорном материале и созданных в эстетике условного, живописно-символического повествования. Именно в эти годы происходит обновление кинематографического языка и жанровой палитры отечественного кинематографа» [4].

Фильм «Пирсомани» Георгия Шенгелая относится к советскому авторскому кинематографу 60–70-х годов 20 века, который представляет собой самобытное

явление культуры. Поэтическое кино того периода тяготело к созданию особого живописного киноязыка, отличающегося значимостью пластического решения и ориентацией на иносказание как основной форме кино [4]. В 1930-х появилось звуковое кино и слово завоевало кинематограф, из-за чего снизилось влияние индивидуального стиля. Искусство, долгое время лишенное этой возможности и наконец-то ее получившее, стало использовать слово как основное средство для коммуникации со зрителем. Советские фильмы того периода были насыщены идеологизированным словом [2]. С 60-х годов ситуация начинает меняться. Режиссеры отходят от слова как основы повествования. Поиск новых форм и способов выражения был необходим, чтобы получить возможность раскрывать на экране темы и образы, находившиеся под негласным запретом. Такая своего рода «немота» позволяла обходить советскую цензуру и нарушать уже сложившиеся каноны [3]. Символизм, поэтичность и метафоричность были характерны для этого кино. Оно отличалось специфическим повествованием и стремлением к созданию философского образа [3]. Также в 60-е годы наблюдалась тенденция фольклоризации кинематографа, из-за чего формальные художественные средства приобрели новое качество [3]. Обращение к фольклорным мотивам и переосмысленный национальный материал помогали авторам создавать на экране яркие и уникальные образы. Эти фильмы отличались специфическим повествованием и стремлением к созданию философского образа [3]. «Характерно, что тенденция к формированию поэтического, ориентированного на притчевую иносказательность стиля наиболее ярко проявилась в творчестве некоторых авторов из союзных республик. Причем активное использование новых художественных средств (оригинальное построение кадра, особая цветовая палитра, приближенность изобразительности кинокадра к изобразительности в живописи) в наибольшей степени присутствует в фильмах, созданных именно на самобытном материале народного искусства. Чаще всего оно воплощалось в фильмах, сделанных на республиканских киностудиях и использующих в своей основе фольклорный материал» [3].

В «Пиросмани» Георгий Шенгелая показал жизнь художника такой, какая она есть, неразрывно связанной с его творчеством. Нико за жизнь платил творчеством, а творчеству отдавал жизнь [6]. Перед Георгием стояла нелегкая задача: о жизни Пиросмани мало что известно, его фигура окружена легендами и слухами (Как и Караваджо. В этом фильмы тоже похожи). Так, создавая историю, основываясь на творчестве художника, режиссер трепетно приносит на экран все характерные черты и эстетику картин Пиросмани, вневременность его работ, будто бы все замерло. Эклектика стиля Пиросмани — это соединение средневековых фресок, искусства 19 века и той среды, в которой он жил. Тифлиссские фотографии, иконография грузинских серебряных сосудов, грузинские надгробные портреты, то есть то, что было распространено у него на родине. Но также Пиросмани «создавал» окружающую его реальность, его работы украшали Тифлис. Статика картин Пиросмани перетекает в кадр фильма. В нем практически отсутствует воздушная перспектива и камера почти не двигается. Низкий горизонт придает фигурам монументальности. Пиросмани не отделяет персонажей

своих картин от ландшафта и это ловко подхватывается фильмом, в котором герои сливаются с природой, полумраком таверны или друг с другом в групповых сценах. Также фильм перенимает наивность и кукольность картин художника. Создается ощущение, что камера показывает мир глазами самого Пиросмани. Выдерживая фильм в этой эстетике, режиссер делает художника героем его же картины.

Цветовое решение ленты играет значительную роль. Колорит фильмов соответствует колориту картин художников. В «Пиросмани» это яркие, чистые, контрастные цвета. Особую роль играет черный цвет, который занимает очень важное место в работах Пиросмани (эффект, будто фигуры переходят в реальный мир, создается за счет черной клеенки, которую художник часто использовал как холст). В «Караваджо» в основном используются охра, киноварь, умбра, белый, олива. Несмотря на то, что «Караваджо» произведение эпохи постмодернизма и персонажи в нем носят современную одежду, а в кадре появляются предметы, несвойственные эпохе (Дерек не ставит своей задачей просто интерпретировать прошлое, ему интереснее исследовать то, как настоящее использует прошлое [9]), в палитре фильма почти нет цветов, которые не использовал бы сам живописец в своих картинах или красок, появившихся в арсенале художников гораздо позже (В своих личных записях Дерек рассказывает, что при работе над «Караваджо» было проблемой воспроизвести «истинно алый», и приводит их разговор с художником Кристофером Хоббсом по этому поводу: «Я не могу найти настоящий алый, — жаловался он, держа в руках маленький квадрат древнего шелка. — Где в наше время есть такой цвет?» [5]). И если картинка в «Пиросмани» плоская, как и работы Пиросмани, то в «Караваджо» она, наоборот, объемная, кадр живет за счет игры светотени. «Подвальное» освещение — особенность картин Караваджо: падающий сверху свет — полноценное действующее лицо, выхватывающее основное в сюжете полотна из общего нейтрального пространства [7]. Персонажи выходят из тьмы, контрастируют с камерным фоном.

Между фильмами 17 лет, между Пиросмани и Караваджо более 2 веков, но оба режиссера, рассказывая эти истории, используют вовсе не литературные средства выразительности, а выстраивают живописный визуальный ряд, наполняя его элементами, характерными для картин самих художников, следуют их стилю. Объединяя пространство кино и живописи, делая фильм похожим на картину, авторы создают особую реальность. Прибегая к молчаливому словесно, но во всю говорящему с точки зрения изобразительности принципу создания фильмов, режиссеры развивают новую форму кинопроизводства с опорой на иносказание. Таким образом, взаимодействие кинематографа и живописи позволяет авторам развивать киноязык и создавать свой уникальный стиль, а также избегать, насколько это возможно, цензурирования их творчества и находить способы для свободного самовыражения и эксперимента.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Арган Дж. История итальянского искусства, Т. 2. — М.: Радуга, 1990. — С. 132–172.
2. Бельский И. История кино: Киносъемки, кинопромышленность, киноискусство — М.: Альпина Паблишер, 2020. — С. 141–153.
3. Воробьева А. Е. Два направления «новой волны» в советском поэтическом кино 1960–70-х годов. — М.: Журнал Художественная культура, 2020. — С. 542–559.
4. Воробьева А. Е. Лирический герой и его роль в кинопритче («Алавердоба» Георгия Шенгелая) — М.: Журнал Художественная культура, 2019. — С. 186–203.
5. Джармен Д. Современная природа — М.: Ад Маргинем Пресс, 2022. — 400 с.
6. Кавтарадзе Н. Воспоминания... Георгий Шенгелая. [Электронный ресурс]. — URL: <https://screenstage.ru/?p=12656> (дата обращения: 20.10.2022).
7. Кононенко Р. Караваджо. — М.: Директ-Медиа, 2009. — 50 с.
8. Сердюков П. Документалистика никогда не была слепком реальности: сценаристы и киневеды рассуждают о сути биографического кино. [Электронный ресурс]. — URL: <https://theoryandpractice.ru/posts/10470-doc-biography> (дата обращения: 06.02.2023).
9. Чарлсворт М. Дерек Джармен. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. — 216 с.
10. Шаншиашвили А. У истоков творчества Пиросмани. [Электронный ресурс]. — URL: <https://science.theoryandpractice.ru/videos/1196-anna-shanshiashvili-u-istokov-tvorchestva-pirosmani> (дата обращения: 20.10.2022).

УДК 821.111

**Захлевная София Андреевна,**

студентка 2 курса колледжа  
Русской христианской гуманитарной академии  
им. Ф. М. Достоевского;

**Хацкевич Татьяна Маратовна,**

кандидат филологических наук, доцент кафедры  
зарубежной филологии и лингводидактики  
Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского,  
ta-ta89@mail.ru

## **«ДЕГУМАНИЗАЦИЯ» В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ**

В статье рассматривается проблема дегуманизации, связанная с образом Чужого/ Другого. Исследование посвящено анализу приемов расчеловечивания, к которым обращаются авторы художественных произведений.

**Ключевые слова:** Д. А. Глуховский, «Пост», Дж. Уинтерсон, «The Daylight Gate», английская литература, постмодернизм, «Другой / Иной», русская литература.

*Zahlevnya S. A., Khatskevich T. M.  
“DEHUMANIZATION” IN FICTION*

The area for the research is the issue called “Dehumanization” which is strongly connected with the image of “Other / Otherkin”. The methods of dehumanization in fiction are under consideration.

**Keywords:** D. Glukhovskiy, “Post” J. Winterson, “The Daylight Gate”, English literature, postmodernism, “Other / Otherkin”, Russian literature.

Проблема взаимоотношений с Чужим/Другим является одной из самых старейших в классической философии. Данный вопрос входил в поле интересов Аристотеля, Платона, Р. Декарта, Дж. Локка и многих других философов, однако с рассматривался разных ракурсов. Основной особенностью является исследование с точки зрения субъект-объектных отношений, то есть Другой воспринимался как враг, угрожающий превращением «меня» в объект насилия и власти. Изначально Другой предстал в образе врага, то есть Чужого, как правило, обладающего негативными характеристиками. Постепенно восприятие Другого

трансформировалось: Другой превращался в Чужестранца, происходил переход к пониманию, что Другого нужно не истребить, а познать. Встреча с Чужими\ Другими всегда представляет проблему для идентичности, так как через другого индивида происходит, в том числе, восприятие себя. В XXI веке отношение к Другому кардинально изменилось, на место страха и отторжения пришло провозглашение различий.

На современном этапе развития общества проблема Другого остается ведущей. Она особенно актуальна в социально-политической сфере, и как следствие повышенного внимания к данной теме в социуме, проблема Другого проявляется в художественной литературе, отражающей явления действительности.

Образ Другого представляется в двух моделях, основанных на бинарной оппозиции толерантности-интолерантности, выраженной формулами «я-другой-иной» и «я-другой-чужой-враг» [6, с. 122]. В периоды социально-политических кризисов наблюдается тенденция «постулирования отрицательного «Другого» [6, с. 122]. Очевидно, что запускается обратный процесс — возвращение к использованию образа Чужого, то есть регрессивное преобразование Другого в Чужого. В данном случае основными технологиями для таких превращений станут «мифологизация и стереотипизация, дискредитация, унификация, приписывание антиценностей, клеймение, анонимизация (Чужой не имеет собственного имени)», однако одной из самых распространённых технологий остается дегуманизация [6, с. 122].

Под дегуманизацией понимают «процесс, затрудняющий идентификацию личности, обезличивающий и обесценивающий ее образ» [3], при этом явлении человек не воспринимает субъекта взаимодействия, как «себе подобного», как личность, обладающую индивидуальными качествами. Основными характеристиками дегуманизации можно назвать особую жестокость к людям, отрицанием их прав, отсутствие общих нравственных, духовных принципов и ценностей, которые сложились в социуме [8].

Существует несколько видов дегуманизации, большая часть которых изображается в художественных произведениях. Анималистическая дегуманизация предполагает сравнение людей с животными, часто этот вид проявляется в межрасовом взаимодействии людей [6, с. 124]. В литературных произведениях данный феномен представлен, например, в древнеанглийской поэме «Беовульф», Чужой приобретает зооморфные черты и противопоставляется не только природе человека, но и культуре [4, с. 468]. Антропоморфные и зооморфные характеристики, являющиеся проявлением другоги, становятся разрешением конфликта с Другим. Физическая дегуманизация обширно показана в американской литературе через тему рабства. Феминная повестка достаточно полно освещает объективацию женщин [2, с. 7] (творчество А. Картер и других). Еще одним видом дегуманизации является инфрагуманизация [5, с. 103], заключающаяся в том, что одно из обществ ставит свои нравственные принципы и ценности выше ценностей другого. Необходимо отметить, что именно этот вид дегуманизации породил понятие «недочеловек» («унтерменш»), одна из наций считает себя «высшей расой» и уничтожает «недостойных» [7, р. 253] (М. Зусак «Книжный вор»).

Важным термином для исследования является делегитимизация, социальное явление, заключающееся в том, что общество или человек отказывается признавать власть или авторитет определенной религии или государства [5, с. 104]. Как следствие, человек высказывающий суждение или факт, подрывающий веру в государство, делегитимизирует государство. Кроме того, существует термин «моральное исключение», этот аспект является социально-психологическим и, как можно догадаться по названию, представляет собой исключение определенных людей из сферы действия моральных норм. Яркий пример морального исключения — «гугенотские войны», то есть борьба между католиками и протестантами. Приверженцы одной религии проявляют нетерпимость к другой, в результате возникают жестокие столкновения (А. Дюма цикл «Гугенотские войны»).

Очевидно, что дегуманизация широко распространяется как во время войн, геноцидов, революций, так и событий менее глобальных, повседневных. Как правило, дегуманизация характерна для пропаганды, но и авторы художественных текстов часто обращаются к ней, чтобы воплотить различные замыслы в своих произведениях. В исследовании рассматривается несколько вариантов дегуманизации, проявляющейся в художественных произведениях современного периода. Выбраны два романа современной английской и русской литературы для исследования феномена дегуманизации в художественных произведениях.

Дегуманизация со своей многоаспектностью выражается в произведении Д. А. Глуховского «Пост». Одним из приемов расчеловечивания в романе стала «селекция» населения, заключающаяся в том, что страна поделена на Москву и остальные территории, подступы к Москве охраняются «постами». Ситуация на постах сложная и опасная для здоровья из-за зараженных территорий, но переезды в более благоприятные места запрещены. Более того, сама Москва разделена на определенные территории в зависимости от благосостояния и статуса жителей, переход из одной в другую практически невозможен. Таким образом, происходит деление на «своих», кто достоин хорошей, сытой, безопасной жизни в нормальных бытовых условиях и «чужих», тех, кто этого не достоин. Демонстрируется как население одной страны, области, которое должно принадлежать к группе «свои», оказывается вычеркнутым из нее. Автор акцентирует проблему кастовости, и то, что согласие с таким подходом может иметь определенные последствия — превращение из «своих» в «чужих» может произойти внезапно и неожиданно, так как это зависит от того, кто устанавливает критерии деления. Кроме того, в данном произведении правительство само создало «чужих» из «своих», при борьбе с мятежниками, правительство решило применить оружие, получив в результате звероподобных «одержимых», похожих больше на зверей и врагов, а следовательно «чужих».

Процесс дегуманизации одного из главных героев произведения (Егора) представляет наибольший интерес, так как автор использует различные приемы и виды дегуманизации в его образе. В начале романа Егор предстает перед нами как положительный герой, он смелый, сообразительный, готов помогать (все эти характеристики доказываются действиями по сюжету), конечно, как и у любо-

го подростка, присутствует некоторое недопонимание с семьей. Автор играет с читателем, по ходу развития сюжета личность главного персонажа меняется, раскрывается. Егор из положительного героя превращается в отрицательного, помимо нарциссизма, инфантилизма нам показан переход из «своих» в «чужих», необходимо отметить, что эти группы размыты, а процесс перехода многогранный. Дегуманизация образа начинается с бытовых повседневных случаев, например, мальчик узнает правду о «жизни за мостом», но никому не рассказывает о ней, решая судьбы других, он отправляет на верную гибель казачий отряд из мести и ревности. Однако угрызения совести из-за ситуации с отрядом [1, с. 60], а также из-за того, что он может благодаря высокому посту отчима нормально питаться в голодное время, говорят о том, что в нем осталась человечность. Тем не менее, автор и эти сюжеты использует, чтобы показать разницу в людях: Егора мучает совесть, а его мать и главная героиня (Мишель) отказываются от еды, отдают ее детям или другим нуждающимся [1, с. 134]. Апогей расчеловечивания показан эпизодом заражения ярославского поста одержимыми, когда Егор убивает людей, не задумываясь об их возможном излечении, в отличие от Мишель, которая старается сохранить жизнь «одержимого», используя все возможности для этого. С одной стороны, главный герой разделяет «своих» с поста на одержимых и нет, то есть уже происходит переход из одной подгруппы в другую, но с другой стороны, зараженного отчима Егор не убивает, а бабушку Мишель оставляет на гибель [1, с. 271].

В романе описывается еще один вид дегуманизации — объективация Мишель. Юношеская влюбленность теряет романтизацию, Егору важно добиться любви любой ценой, он не раскаивается и не испытывает сожаления о содеянном насилии. Интересно, что данный вид дегуманизации часто совпадает с описанием человека как животного, в данном эпизоде аналогично: «по-звериному лижет ей лицо» [1, с. 297]. В свою очередь, для Мишель в этом моменте повествования происходит отделение «свой» на «чужой» Егор.

Очередной переход из «своих» в «чужих» демонстрируется автором, когда Егор, понимая, что его расстреляют, решает обменять свою жизнь на жизни всего русского народа, не просто убить всю нацию, а превратить в существ, имеющих мало общего не только с людьми, но и с животными. Символично то, что сначала умирает человек внутри Егора, а потом и его тело.

Дегуманизация в данном произведении проявляется не только на примере образа Егора, а также и всего общества, показана инфрагуманизация [5, с. 103]: на ярославском посту китайцев называют «желтопузыми» [1, с. 93], воспринимают, как народ для поборов. Если вышеназванный пример «объясняется» опозицией основанной на различиях народа, то «оправдать» расчеловечивание своего народа таким образом не получится. В произведении продемонстрирована безжалостность властей по отношению к мятежникам. Правительство приняло решение применить оружие против несогласных с режимом, это оружие превратило людей в «одержимых». Отметим, что в случае с мятежниками происходит двойная дегуманизация: во-первых, уже на этапе мятежа они теряют принадлежность к «своим», превращаются во врагов, во-вторых, после приме-



нения оружия они теряют человеческие качества, уподобляются зверям. На высоких постах нет людей, которые бы отнеслись к людям-нелюдям с сожалением, их волнует только собственная жизнь, которую «одержимые» могут погубить [1, с. 180]. Элита или те, кто хотят попасть в нее, характеризуются как люди инфантильные, так как не хотят осознавать действительность, они поглощены своими личными целями, например, персонаж Катя. Главная цель ее жизни — быть первой в балете «Щелкунчик», приближаясь к своей цели, она постепенно теряет все: любовь (предает любимого), а главное жизнь (отказывается от единственного спасения — глухоты) [1, с. 427]. Еще одним примером становится император, он не может поверить в то, что орудие использовалось по гражданским, так как придется признать вину своего отца, который отдал приказ. Таким образом, общество условно можно представить двумя группами: первая — являющиеся «своими» до тех пор, пока это выгодно для достижения личных целей, эта группа разобщенная, переход из «своих» в «чужих» зависит от позиции правящих. Вторая группа представляет собой людей, которые сосредоточены на достижении общей благой цели — стабилизация ситуации с «одержимыми» в стране.

Вторым произведением, выбранным для исследования дегуманизации, является роман Дж. Уинтерсон «The Daylight Gate». В романе описывается исторический период знаменитый многочисленными судебными процессами над ведьмами. Если в произведении современной русской литературы автор переносит нас в будущее, то Дж. Уинтерсон представляет свою версию прошлого.

В романе «The Daylight Gate» автор обращается к приему дегуманизации, чтобы обратить внимание читателя на ключевые вопросы [8]. Дж. Уинтерсон во всех своих произведениях фокусируется на проблемах феминизма, поэтому ведущим приемом в романе становится объективация женщины. С первых страниц романа читатель наблюдает как несправедливо законодательство к женщине: надругательство над случайной прохожей не только не наказывается, но и сама женщина обвиняется в случившемся. Кроме того, в произведении показано, что объективация женщин происходит на различных социальных уровнях. Богатая, умная, достигшая высокого положения благодаря своим способностям главная героиня романа презираема клерком суда, его пугает ее независимость и самостоятельность, он старается использовать любой повод для создания ей неприятностей. Героиня не принадлежит к группе «своих» в высшем обществе, так как создала свое богатство сама, а не получила в наследство, она не «своя» в мире главенствующего патриархата, где женщина не может быть независимой.

Следующим важным приемом дегуманизации становится расчеловечивание на религиозной основе. Дж. Уинтерсон обращает внимание на религиозно-политический контекст в своем произведении. Реформация один из важнейших периодов в истории Англии, поэтому исследование процесса преобразования церкви, сопряженность данного процесса с политическим строем представляют особый интерес для автора. «Свои» превращаются в «чужих» за короткий промежуток времени: семьи, которые принадлежали одной церкви, должны были отказаться в пользу другой церковной ветви, или на них начинаются суровые гонения. Решение о принадлежности к той или иной группе меняется в зависимо-

сти от правящей стороны. Два полярных аспекта оказываются зависящими друг от друга, мятежники, выступающие против захвата власти нечестным образом, становятся еще и религиозными врагами, потому что смена власти и религиозная принадлежность теперь тесно связаны. В романе описаны жестокие пытки главного героя-мятежника, ему нанесены тяжелые увечья, он обвиняется в том, что является приверженцем католической церкви, хотя по сюжету романа очевидно, что обвинение связано с политикой, а не вероисповеданием.

Наивысшее проявление дегуманизации можно наблюдать в эпизоде, связанным с сестрой главного героя. Девушка приняла новые требования монарха, обратилась к «утвержденной» вере, но все равно попала в немилость. Она была заточена в тюрьму, но так как в отличие от брата невозможно обвинить ее в ереси, а воздействовать на брата-мятежника через причинение вреда сестре было самым легким путем для главенствующей монархии, то девушку обвинили в том, что она ведьма. На уровне государства «своих» и «чужих» определяет монарх, но одновременно с этим часть «своих» оказывается неготовой отказаться от веры, происходит еще деление внутри этой оппозиции, и такое деление может оказаться не одно. Основной функцией дегуманизации является превращение «своего» во врага, при этом цели могут быть разнообразными.

Таким образом, авторы художественных произведений обращаются к дегуманизации для реализации нескольких целей. Во-первых, при помощи этого приема становится возможной постмодернистская игра с читателем (например, превращение положительного персонажа в отрицательного). Во-вторых, автор может обратить внимание читателя на размытость критериев оппозиции «свой» — «чужой» в данном контексте, показать насколько динамичен этот переход, и часто он зависит не столько от субъекта, сколько от главенствующей элиты. Очевидно, что при обращении к вопросу дегуманизации, автор выявляет острые общественные проблемы: социальная незащищенность некоторых слоев общества, расовые вопросы, безопасность и осведомленность общества о различных угрозах, уровень духовно-нравственного развития и ценностях, существующих в обществе. Проблема дегуманизации может быть изображена как при описании прошлого, так и при описании настоящего и будущего, так как эта бинарная оппозиция всегда остается актуальной.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Глуховский Д. А. Пост. — М.: АСТ, 2022. — 432 с.
2. Григорян А. А., Григорян А. Ю. Объективация женщины как один из видов сексизма // Вестник Ивановского государственного университета. — 2021. — Вып. 2. — С. 5–10. [Электронный ресурс]. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/obektivatsiya-zhenschiny-kak-odin-iz-vidov-seksizma> (дата обращения: 11.01.2023).
3. Клейберг Ю. А. Девиантогенная сущность дегуманизации сознания личности // Бюллетень науки и практики. — 2016. — № 6. [Электронный ресурс]. —

URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/deviantogennaya-suschnost-degumanizatsii-soznaniya-lichnosti> (дата обращения: 11.01.2023).

4. Лушников Д. А. Основные механизмы конструирования образов врага в массовом сознании / Д. А. Лушников // Политика. Обществоведение. Искусство. Социология. Культура. — 2020. — 6 (83). — С. 99–105. [Электронный ресурс]. — URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=44617347> (дата обращения: 11.01.2023).

5. Лушников Д. А. Процесс дегуманизации: интерпретация и механизмы // Политическое пространство и социальное время: глобальные вызова и цивилизационные ответы. Сборник научных трудов XXXVII Международного Харакско-го форума. В 2-х томах. Том 1. Под общей редакцией Т. А. Сеньюшкиной. — Симферополь, 2021. — Издательство «Ариал» (Симферополь). — 2021. — С. 466–472. [Электронный ресурс]. — URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=45661064> (дата обращения: 11.01.2023).

6. Морозова Е. В. Дегуманизация как технология формирования образа Другого\Чужого в политике // Среднерусский вестник общественных наук. — 2015. — Т. 10. — № 6. — С. 121–128. [Электронный ресурс]. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/degumanizatsiya-kak-tehnologiya-formirovaniya-obraza-drugogo-chuzhogo-v-politike> (дата обращения: 11.01.2023).

7. Haslam N. Dehumanization: An Integrative Review \ Nick Haslam \ Personality and Social Psychology Review. — 2006. — Vol. 10. — No. 3. — Pp. 252–264. [Электронный ресурс]. — URL: [https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1207/s15327957pspr1003\\_4](https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1207/s15327957pspr1003_4) (дата обращения: 11.01.2023).

8. Winterson J. The Daylight Gate. — Hammer, 2012. — 194 p.

УДК 070.1

*Хашковский Алексей Васильевич,*  
кандидат политических наук, доцент Института философии человека  
Российского государственного педагогического университета  
им. А. И. Герцена,  
achao@yandex.ru

### **ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В РЕКЛАМНЫХ ПЛАКАТАХ (КОНЕЦ XIX — ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XX ВВ.)**

Статья посвящена описанию и анализу репертуара образов человека на рекламных плакатах конца XIX — первой половины XX вв. Объектом исследования являются рекламные плакаты Европы и США. Автор считает, что рекламные плакаты являются ценным источником объективной информации о людях и обществе. В плакатах отражаются актуальные для времени их создания тенденции в системе ценностей, образе жизни, эстетических предпочтениях, культуре, моде и т. д.

**Ключевые слова:** классический рекламный плакат, жанр, образ, имидж, сюжет, стиль, потребитель, целевая аудитория, мода, социум, социальная группа, культура, субкультура, образ жизни, отношение, установка.

*Khashkovskiy A. V.*  
*THE IMAGE OF A PERSON IN ADVERTISING POSTERS*  
*(LATE XIX — FIRST HALF OF XX CENTURIES)*

The article is devoted to the description and analysis of the repertoire of human images on advertising posters of the late XIX — first half of the XX centuries. The object of the study is advertising posters in Europe and the USA. The author believes that advertising posters are a valuable source of objective information about people and society. The posters reflect trends relevant to the time of their creation in the value system, lifestyle, aesthetic preferences, culture, fashion, etc.

**Keywords:** classic advertising poster, genre, image, plot, style, consumer, target audience, fashion, society, social group, culture, subculture, lifestyle, attitude.

Рекламные плакаты конца XIX — первой половины XX вв. представляют собой уникальный в целом ряде аспектов феномен, который мы будем называть «классический рекламный плакат». Их появление связано с прогрессом эконо-

мики и технических средств. Развитие экономики порождает маркетинг и многотиражную плакатную рекламу как форму более продвинутых маркетинговых коммуникаций. Такая реклама была бы невозможна без цветной многотиражной полиграфии. Потребность и возможность печатать большие тиражи качественных цветных плакатов относительно большого формата за сравнительно небольшие деньги приводят к улучшению их содержательных и эстетических характеристик. К созданию плакатов привлекаются лучшие художники. Развитие маркетинга требует от рекламы предъявления в плакате образа потребителя и образов, формирующих имидж марки.

Объектом исследования являются рекламные плакаты Европы и США. В описываемый период Запад представляет собой центр экономического, технического и рекламного прогресса. Верхняя временная граница исследования также обусловлена техническим прогрессом, изменившим, в том числе, и эстетические предпочтения: реклама предпочитает фотографию и дизайн, которые вытесняют ручную художественную графику. Значительная часть рекламы (и рекламных бюджетов) утекает на телевидение, а затем в Интернет. IT-технологии и дизайн окончательно вытесняют графический рекламный постер в историю, делают его объектом коллекционирования и выставок. И это не удивительно: в жанре рекламного плаката работали известнейшие художники своего времени: Альфонс Муха, Тулуз Лотрек, Пьер Боннар и другие. Все основные художественные стили XIX–XX вв. от романтизма до поп-арта нашли свое отражение в классическом рекламном плакате. Века рисованного рекламного плаката продлился одно столетие. Сегодня классический рекламный плакат представляет интерес не только как эстетический артефакт, но и как документ времени, отразивший актуальные для своего времени тенденции в системе общественных ценностей, образе жизни, эстетических предпочтениях, культуре, моде и т. д. В этом качестве он и является объектом нашего исследования.

В классическом рекламном плакате нередко использовались античные мифологические сюжеты и персонажи: греческие и римские боги, музы, фавны и т. п. Присутствуют в плакатах и образы просто женщин, мужчин и детей стилизованные в античном духе. Вероятно, это связано с тем, что в европейской культуре доминировала классическая система образования. Нашел отражение в рекламном плакате и национальный фольклор, внимание к которому особо возросло в 19 в. Интересен в этом плане рекламный плакат финской автомобильной компании «Бил-Бол» (1907), принадлежащий кисти финского художника Аксели Гален-Каллела, работавшего в стиле ар-нуво. На плакате изображен мощный алый кабриолет, который в языках пламени летит по звездному небу. «Адский» водитель правой рукой рулит, а левой обнимает обнаженную красавицу-блондинку. Прикрыв глаза, она откинулась в забытьи. Волосы блондинки развеваются, а левую ножку она поставила на торпеду «адского» автомобиля. Эксперт нью-йоркского аукциона так раскрывает смысл плаката:

«Bil-Bol is a visionary image that heralds the coming age of the automobile. By depicting a nude woman in a red cabriolet — one who appears to have been

rapturously abducted — dashing through a night sky illuminated by stars, the design also looks forward to the automobile becoming a quintessential icon of the technological and sexual revolution in the global post-World War II community... Gallen-Kallela realized the commercial potential of fast cars and attractive women, The poster is utilized feminine beauty as decoy to attract the male buyer's eye» [2, p. 119].

«Бил-Бол — это провидческий образ, предвещающий наступление автомобильной эры. Изображая обнаженную женщину в красном кабриолете (она, по-видимому, была похищена) в восторге мчащуюся по ночному небу, освещенному звездами, художник предвкушает, что автомобиль станет квинтэссенцией технологической и сексуальной революции в глобальном сообществе после Второй мировой войны... Галлен-Каллела осознал коммерческий потенциал скоростных автомобилей и привлекательных женщин: постер использует женскую красоту в качестве приманки для привлечения внимания покупателя мужского пола».

Далее в аннотации плаката приводится легенда о происхождении его сюжета: якобы, владелец компании «Бил-Бол» — сам не прочь погонять на крутом авто по улицам Хельсинки. Возможно, это и правда. Но есть и другие версии происхождения прототипа сюжета и персонажей.

Автор аннотации, как видим, обращает внимание на маркетинговые и рекламно-мотивационные аспекты сюжета и образов плаката. Но наступление автомобильной эры в 1907 г. (год написания работы) предвидеть было уже не трудно, да и роль секса в привлечении внимания и мотивации покупателей автомобилей тоже. Но разгадку происхождения сюжета плаката подсказывают нам не эпизоды жизни владельца фирмы, а биография и творчество автора плаката.

«Аксели Галлен-Каллела — выдающийся художник, сформировавший и развивший финский национальный стиль в живописи. Творец-универсал, он оставил после себя не только живописные произведения, но и графику, а также предметы прикладного искусства. Он стал известен широкой публике как иллюстратор двух ключевых произведений финской литературы — «Калевала» и «Семеро братьев» [1].

Итак, Галлен-Каллела, как многие выдающиеся художники того времени, работал и над рекламными плакатами. При этом он привносил в них образы, темы и стиль из своего основного творчества, которое можно охарактеризовать как символический романтизм. Самое важное для нас то, что Галлен-Каллела — иллюстратор «Калевалы». В народном финском эпосе мы и находим прототипы образов и мотивы, составившие сюжет плаката. Это мотивы похищения Сампо — волшебной мельницы, приносящей богатство и счастье, — и мотив похищения Девы Севера — прекрасной дочери колдуньи Лоухи, которая и предстает обнаженной в автомобиле. Водитель — похититель Девы Севера — Ильмаринен. Автомобиль символизирует собой похищенную волшебную мельницу Сампо. И это логично: автомобиль с момента своего появления становится символом богатства и успеха. Это «Сампо» людей XX века.

От автомобилей перейдем к транспортному средству более скромному — велосипеду. Велосипеды очень активно рекламируются в Европе и США на рубеже XIX и XX вв. В социальном плане велосипед позиционируется рекламой как символ демократичности, эмансипации и активного образа жизни.

Очень распространенным образом в рекламе велосипедов становится образ женщины. Достаточно вспомнить, как негодовал чеховский герой Беликов («Человек в футляре»), завидев женщину на велосипеде, чтобы понять, что велосипед моментально стал символом женской эмансипации. В американской и европейской рекламе встречается, например, визуальная аллюзия на знаменитую картину Эжена Делакруа «Свобода на баррикадах». Девушка с велосипедом, поднимающая национальный флаг, — новый символ свободы.

Для рекламы вообще очень характерен прием визуальной метонимии. Мы это уже видели на примере рекламы «Бил-Бол»: автомобили хорошо продаются в купе с красотками. То же касается и велосипедов. Образ женщины неземной красоты предлагают нам в рекламе велосипедов Альфонс Муха и Фредерик Рамсделл. Плакаты решены в характерном для этих художников стиле ар-нуво, визуализирующем саму идею красоты. На современном (2005 г.) нью-йоркском аукционе рекламных постеров, стартовая цена лота — 20 000 долларов.

Вот цитата из текста аннотации к рекламному плакату велосипедов английской компании «Перфекта» работы Альфонса Мухи 1902 г. (на плакате изображена прелестная девушка, обнимающая руль «дамского» велосипеда):

«It's clear that Mucha understood well the principle of selling not the object itself, but the feeling that is associated with it. He is barely showing a piece of the bicycle — not enough to tell one brand from another, but as to the pleasure of riding, his sylph has it all over any dreary mechanical details» [3, p. 46].

«Очевидно, что Муха хорошо понимал принцип продажи не самого объекта, а чувства, которое с ним связано. Он едва показывает часть велосипеда — недостаточно, чтобы отличить одну марку от другой, но что касается удовольствия от езды, то созданный им прелестный образ девушки имеет все то, что важнее унылых механических деталей».

По сути, очаровательная героиня Мухи полностью соответствует имени бренда «Perfecta» — «Совершенная». Она и формирует имидж бренда. Аналогичным приемом пользуется Муха и в плакате, рекламирующем бренд велосипедов «Ваверлей». Тем же путем идет его коллега Фредерик Рамсделл в рекламном плакате бренда велосипедов «Кресент».

В рекламе велосипедов художники изображают типичных представителей разных сословий — от дам и кавалеров высшего света до простых фермеров, солдат и браконьеров. Велосипед на плакатах представлен как всеобщий уравнитель». Популярны и жанровые сценки из жизни. Вот молодая женщина весело мчится на велосипеде впереди паровоза, который как бы не в состоянии развить такую же как она скорость. Вот браконьер с добытым зайцем лихо улепетывает от егеря — оба на велосипедах. Вот мужчина и женщина — видимо, любовники — весело удирают от мужа-рогоносца. Вот дама и кавалер едут на tandeme —

дама и не думает крутить педали, она читает журнал. Вот дамы с любопытством рассматривают новую модель велосипеда, которую представляет им механик. Вот господа, мальчик-курьер и собачка обсуждают афишу, которая повествует о «беспрецедентном успехе» велосипедов «Пежо» — победивших в пробеге Париж–Нант — 1025 километров.

На многих плакатах велосипедистки одеты в короткие — чуть ниже колена — шаровары: таким образом велосипед становится катализатором процесса женской эмансипации.

Типичными сюжетами плакатов с рекламой велосипедов являются прогулка пар дама и кавалер, а также целых семей с детьми.

Не чужда сценкам, изображенным на плакатах, юмористическая тональность. Вот американский индеец с перьями на голове и томагавком в поднятой руке несется во весь опор на велосипеде вместо традиционного мустанга. Вот дама в шароварчиках сошла с велосипеда и что-то пишет на рекламном плакате, размещенном на спине рекламного «человека-бутерброда». В это же группу сюжетов подходят и любовники, удирающие от мужа-рогоносца, и веселый браконьер, удирающий от егеря. Вот начало псовой охоты: бгончие и охотники на лошадях, а среди них — велосипедист...

Отражена в рекламе велосипедов и национально-культурная специфика: американские рекламные плакаты более демократичны. На них нет персонажей в цилиндрах и котелках, нет аристократов, которых довольно много, например, во французской рекламе велосипедов того же временного периода.

Рекламные плакаты велосипедной тематики представляют нам калейдоскоп мотивов, персонажей и картин повседневной жизни различных представителей европейского и американского общества конца XIX — начала XX вв.

После Первой мировой войны в Европе и Северной Америке в моду входит горнолыжный спорт (вспомним «Прощай оружие» Эрнеста Хэмингуэя). Реклама откликается на это значительным количеством плакатов с рекламой горнолыжных альпийских и канадских курортов. В ней доминируют образы отважных жизнерадостных горнолыжников, на фоне впечатляющих горных вершин.

Наконец, нельзя не упомянуть рекламную кампанию швейных машин «Зингер», которая стала своего рода этнографической энциклопедией в картинках. Бизнес Исаака Зингера стал бурно развиваться в последней трети XIX в. благодаря гражданской войне в США. Армию нужно было одевать, и швейная машинка была тут весьма кстати. Когда война закончилась, массовый пошив и продажа одежды в универмагах приняли эстафету. Кроме того, миллионы домохозяек по всему миру прониклись идеей домашнего пошива одежды для себя и своей семьи. Так Исаак Зингер стал одним из богатейших людей мира и построил самый высокий на то время небоскреб в Нью-Йорке, где разместил свой центральный офис. Стоит отметить, что и «Дом Зингера» в Петербурге впечатляет, хотя и, слава Богу, не является небоскребом.

Чтобы продвигать швейные машинки «Зингер» по всему миру, была задумана и реализована всемирная унифицированная рекламная кампания. Использовались два типа изображений: красавица в национальной одежде, шьющая



на машинке, или (для более традиционных культур) мать семейства, шьющая на машинке, в окружении семьи, включая, конечно, мужа. В России использовались образ красавицы в кокошнике и сарафане расшитых жемчугами и групповой портрет мусульманской (татарской) семьи с машинкой «Зингер». Реклама печаталась на плакатах и открытках, которые распространялись торговыми представителями компании «Зингер».

Так реклама швейных машинок «Зингер» стала этнографической энциклопедией, в картинах представляющей образы типичных представителей разных народов в их национальной одежде.

Подводя итог, скажу, что, утрачивая свою актуальность как маркетинговый инструмент, реклама — ее конкретные образцы — становится все более ценным документом истории и культуры.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Творчество Аксели Галлен-Каллела. Золотой век финской живописи. [Электронный ресурс]. — URL: <https://artdoart.com/news/tvorcestvo-akseli-gallen-kallela-zolotoj-vek-finskoj-zivopisi> (дата обращения: 05.02.2023).
2. Dream posters. — N.Y.: Poster Auction International, Inc., 2001. — 176 p.
3. Posters excel. — N.Y.: Poster Auction International, Inc., 2005.

