



**САМАРСКИЙ
ПОЛИТЕХ**
Опорный университет

ISSN 2658-7750 (Print)
ISSN 2782-4268 (Online)

<https://journals.eco-vector.com/2658-7750>

ВЕСТНИК

Самарского Государственного
Технического Университета

Серия «Философия»

VESTNIK

of Samara State
Technical University

Series «Philosophy»

Том
Volume **4**

№
No. **4**

2022

ВЕСТНИК Самарского Государственного Технического Университета Серия «ФИЛОСОФИЯ»

2022
Том 4
№ 4

Научный рецензируемый журнал по философии
Издается с 2019 года. Выходит 4 раза в год

Учредитель:

ФГБОУ ВО «Самарский
государственный технический
университет»

Журнал зарегистрирован
Федеральной службой по надзору
в сфере массовых коммуникаций,
связи и охраны культурного насле-
дия, свидетельство о регистрации
СМИ ПИ № ФС 77-75250 от 07.03.19

Индексация:

РИНЦ (Science Index)
Cyberleninka

Контакты:

Адрес: 443100, г. Самара,
ул. Молодогвардейская, 244,
главный корпус

E-mail: : vestnik.filosofii@yandex.ru
Тел.: +7 (846) 339-14-95
<https://journals.eco-vector.com/2658-7750>

Распространяется по подписке:
Подписной индекс в каталоге
«Пресса России» — И 41340

Формат 70 × 108/16. Усл.-печ. л. 8,93.
Тираж 500 экз. Цена свободная

Оригинал-макет изготовлен
ООО «Эко-Вектор Ай-Пи»,
191186, Санкт-Петербург,
Аптекарский переулок, 3А, 1Н

Редактор С.В. Фокина
Вып. редактор Ю.А. Петропольская
Компьютерная верстка А.Г. Хуторовской

Отпечатано в типографии Самарского госу-
дарственного технического университета.
443100, Самара, ул. Молодогвардейская,
244. Тел.: +7 (846) 339-14-95. Заказ № 628
Подписано в печать 26.12.2022
Дата выхода в свет 30.12.2022

Полное или частичное воспроизведение
материалов, содержащихся в настоящем
издании, допускается только с письменного
разрешения редакции, ссылка на журнал
обязательна

© Авторы, 2022

© ФГБОУ ВО «Самарский государственный
технический университет», 2022

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

А.А. Шестаков, д-р филос. наук, проф. (Самара, Россия)

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

В.Б. Малышев, д-р филос. наук, доц. (Самара, Россия)

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ

Р.О. Исаев, канд. филос. наук, доцент (Самара, Россия)

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

А.В. Голубев — д-р филос. наук (Уральск, Республика
Казахстан)

И.И. Докучаев — д-р филос. наук, проф. (Санкт-Петербург,
Россия)

В.В. Костецкий — д-р филос. наук, проф. (Санкт-Петербург,
Россия)

В.И. Кудашов — д-р филос. наук, проф. (Красноярск, Россия)

А.Ф. Кудряшев — д-р филос. наук, проф. (Уфа, Россия)

В.И. Миськевич — канд. филос. наук, доц. (Минск, Республика
Беларусь)

В.П. Филатов — д-р филос. наук, проф. (Москва, Россия)

Л.М. Фридман — д-р тех. наук, проф. (Мехико, Мексика)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

А.А. Шестаков — д-р филос. наук, проф. (Главный редактор)
(Самара, Россия)

Е.В. Бакиштова — д-р филос. наук, доц. (Самара, Россия)

Б.Л. Губман — д-р филос. наук, проф. (Тверь, Россия)

И.В. Демин — д-р филос. наук, доц. (Самара, Россия)

В.Б. Малышев — д-р филос. наук, доц. (Самара, Россия)

А.Ю. Нестеров — д-р филос. наук, доц. (Самара, Россия)

В.А. Нехамкин — д-р филос. наук, проф. (Москва, Россия)

Э.А. Тайсина — д-р филос. наук, проф. (Казань Россия)

В.Т. Фаритов — д-р филос. наук, доц. (Самара, Россия)

А.А. Хамидов — д-р филос. наук, проф. (Алма-Ата, Республика Казахстан)

М. Чарноцкая — Ph.D., Prof. (Варшава, Республика Польша)

М.В. Юсупова — Ph.D. (Ланкастер, Соединенное Королевство
Великобритании и Северной Ирландии)

М. Накамура — Ph.D. Prof. (Осака, Япония)

М.Р. Дисько-Шуман — канд. филос. наук, доц. (Минск,
Республика Беларусь)

VESTNIK of Samara State Technical University

2022
Volume 4
No. 4

Series «PHILOSOPHY»

SCIENTIFIC PUBLICATION. Published since 2019. Four issues a year

Founders

Samara State Technical University

Registered in the Federal Service for
Supervision of Communications,
Information Technology and Mass
Communications (Roskomnadzor).
ПИ №ФС77-75250 of March 7, 2019

Indexation

Russian Science Citation Index
Cyberleninka

Editorial contact

Address: 244, Molodogvardeyskaya st.,
Samara, 443100,
Russian Federation

E-mail: vestnik.filosofii@yandex.ru
Тел.: +7 (846) 339-14-95
<https://journals.eco-vector.com/2658-7750>

Subscription

Open Access for all users on website.
Print version is available via "Russian
Post" service with index И 41340

Publisher

LLC "Eco-Vector IP"
Aptekarskiy lane 3, A,
office 1H, Saint Petersburg,
Russia, 191186
Phone: +7(812)648-83-67

© Eco-Vector, 2022
© Samara State Technical University, 2022

EDITOR-IN-CHIEF

A.A. Shestakov, Dr. of Sciences, Prof. (Samara, Russia)

DEPUTY CHIEF EDITOR

V.B. Malyshev, Dr. of Sciences, Ass. (Samara, Russia)

EXECUTIVE SECRETARY OF THE EDITORIAL BOARD

R.O. Isaev, Ph. D. (Samara, Russia)

EDITORIAL COUNCIL

A.V. Golubev, Dr. of Sciences (Uralsk, Republic of Kazakhstan)

I.I. Dokuchaev, Dr. of Sciences, Prof. (Saint Petersburg, Russia)

V.V. Kostetsky, Dr. of Sciences, Prof. (Saint Petersburg, Russia)

V.I. Kudashov, Dr. of Sciences, Prof. (Krasnoyarsk, Russia)

A.F. Kudryashev, Dr. of Sciences, Prof. (Ufa, Russia)

V.I. Miskevich, Candidate of Sciences, Assoc. (Minsk, Republic of Belarus)

V.P. Filatov, Dr. of Sciences, Prof. (Moscow, Russia)

L.M. Friedman, Dr. of Sciences, Prof. (Mexico City, Mexico)

EDITORIAL BOARD

A.A. Shestakov, Dr. of Sciences, Prof. (Editor-in-chief) (Samara, Russia)

E.V. Bakshutova, Dr. of Sciences, Assoc. (Samara, Russia)

B.L. Gubman, Dr. of Sciences, Prof. (Tver, Russia)

I.V. Dyomin, Dr. of Sciences, Assoc. (Samara, Russia)

V.B. Malyshev, Dr. of Sciences, Assoc. (Samara, Russia)

A.Y. Nesterov, Dr. of Sciences, Assoc. (Samara, Russia)

V.A. Nehamkin, Dr. of Sciences, prof. (Moscow, Russia)

E.A. Taysina, Dr. of Sciences, prof. (Kazan, Russia)

V.T. Faritov, Dr. of Sciences, Assoc. (Ulyanovsk, Russia)

A.A. Khamidov, Dr. Sciences, prof. (Alma-Ata, Republic of Kazakhstan)

M. Czarnocka, Ph. D., Prof. (Warsaw, Republic of Poland)

M.V. Yusupova, Ph. D., (Lancaster, United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland)

M. Nakamura, Ph. D., Prof. (Osaka, Japan)

M.R. Dysko-Shuman, Candidate of Sciences, Assoc. (Minsk, Republic of Belarus)

СОДЕРЖАНИЕ

■ ОБЩЕСТВО. КУЛЬТУРА. ЧЕЛОВЕК

О ПРОТИВОРЕЧИВОСТИ ХРИСТИАНСКОЙ КОНЦЕПЦИИ СМЕРТИ..... 5

Т.В. Филатов

КРИЗИС ЗАПАДНОГО БОГОСЛОВИЯ: ИДЕЯ «СМЕРТИ БОГА»
В УЧЕНИЯХ Х. ЯННАРАСА И Т. АЛЬТИЦЕРА 11

В.Т. Фаритов

ЗНАТЬ И ИСКУССТВО: ФИЛОСОФИЯ АНТИЧНОЙ ЖИВОПИСИ 21

В.В. Костецкий

■ АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

ВОПРОС О ЧЕЛОВЕКЕ В ФИЛОСОФИИ АРХИМ. ФЕОФАНА (АВСЕНЕВА)..... 33

С.В. Ряполов

■ ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ

КОГНИТИВНЫЕ АРТЕФАКТЫ МЕТАВСЕЛЕННОЙ..... 45

А.И. Лойко

■ ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

ЭТИКА И МОРАЛЬ В ЭПОХУ ПОСТ-ПОСТНЕКЛАССИКИ:
НОВАЯ АКТУАЛЬНОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДИЯ Н.А. БЕРДЯЕВА..... 53

М.А. Можейко

■ ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

ДУАЛИЗМ МОРЯ И СУШИ В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ И.Г. ГЕРДЕРА 69

Е.А. Тюгашев

Л. ВИТГЕНШТЕЙН: «ТАЙНА» И «МИСТИКА» В ИНТЕРПРЕТАЦИИ
ЦЕННОСТНОГО СОДЕРЖАНИЯ НАУКИ..... 77

В.П. Барышков

■ ТРИБУНА АСПИРАНТА

ТРАНСФОРМАЦИЯ АВТОРСТВА ПРИ ПЕРЕХОДЕ ОТ ТРАДИЦИОННЫХ МЕДИА К ЦИФРОВЫМ ... 83

В.Е. Кострюков

■ НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ. ОБЗОРЫ. РЕЦЕНЗИИ

МОНОГРАФИЯ: Е.В. БАКШУТОВА, Т.К. РУЛИНА «ВОЙНА И МИР СЕТЕВЫХ ДИСКУССИЙ» .. 94

Н.С. Ладъжец

CONTENTS

■ SOCIETY. CULTURE. PERSON

ON THE INCONSISTENCY OF THE CHRISTIAN CONCEPT OF DEATH 5

T.V. Filatov

THE CRISIS OF WESTERN THEOLOGY: THE IDEA OF THE «DEATH OF GOD» IN THE TEACHINGS
OF H. YANNARAS AND T. ALTITSER 11

V.T. Faritov

NOBILITY AND ART: THE PHILOSOPHY OF ANCIENT PAINTING 21

V.V. Kostetckii

■ ACTUAL PROBLEM OF RUSSIAN PHILOSOPHY

THE QUESTION OF HUMAN IN THE PHILOSOPHY OF ARCHIMANDRITE THEOPHAN (AVSENEV) 33

S.V. Ryapolov

■ PHILOSOPHY AND METHODOLOGY OF SCIENCE

COGNITIVE ARTIFACTS OF THE METUNIVERSE..... 45

A.I. Loiko

■ PHILOSOPHY AND THE MODERN WORLD

ETHICS AND MORALS IN THE POST-POSTNONCLASSIC EPOCH:
NEW ACTUALITY OF PHILOSOPHICAL HERITAGE N.A. BERDYAEV 53

M.A. Mojeiko

■ FOREIGN PHILOSOPHY: HISTORY AND MODERNITY

THE DUALITY OF SEA AND LAND IN THE J.G. HERDER'S PHILOSOPHY OF HISTORY 69

E.A. Tyugashev

L. WITTGENSTEIN: «MYSTERY» AND «MYSTICISM»
IN THE INTERPRETATION OF THE VALUE CONTENT OF SCIENCE 77

V.P. Baryshkov

■ GRADUATE STUDENT TRIBUNE

TRANSFORMATION OF AUTHORSHIP IN THE TRANSITION FROM TRADITIONAL
MEDIA TO DIGITAL..... 83

V.E. Kostryukov

■ SCIENTIFIC LIFE. REVIEWS

MONOGRAPH: E.V. BAKSHUTOVA, T.K. RULINA «WAR AND PEACE OF NETWORK DISCUSSIONS» ... 94

N.S. Ladyzhets

О ПРОТИВОРЕЧИВОСТИ ХРИСТИАНСКОЙ КОНЦЕПЦИИ СМЕРТИ

© *Т.В. Филатов*

Поволжский государственный университет телекоммуникаций и информатики,
Самара, Россия

Поступила в редакцию: 20.11.22

В окончательном варианте: 01.12.22

■ Для цитирования: Филатов Т.В. О противоречивости христианской концепции смерти // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2022. Т. 4. № 4. С. 5–10. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.4.1>

Аннотация. В работе рассматривается феномен сосуществования в христианской культуре двух противоречащих друг другу представлений о смерти. Вскрываются исторические причины возникновения данной аномалии, которые оказываются непосредственно связанными с временными рамками апокалиптических ожиданий первых христиан. Методологический аспект работы связан с прояснением базисных стратегий решения проблемы несоответствия теоретических построений имеющимся опытным данным в религии и в науке.

Ключевые слова: смерть; смысл жизни; жизнь после смерти; продолжение рода; христианство; Апокалипсис.

ON THE INCONSISTENCY OF THE CHRISTIAN CONCEPT OF DEATH

© *T.V. Filatov*

Povolzhskiy State University of Telecommunications and Informatics, Samara, Russia

Original article submitted: 20.11.22

Revision submitted: 01.12.22

■ For citation: Filatov T.V. On the inconsistency of the christian concept of death. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2022;4(4):5–10. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.4.1>

Abstract. The paper examines the phenomenon of coexistence in Christian culture of two contradictory ideas about death. The historical reasons for the occurrence of this anomaly are revealed, which turn out to be directly related to the time frame of the apocalyptic expectations of the first Christians. The methodological aspect of the work is connected with clarifying the basic strategies for solving the problem of inconsistency of theoretical constructions with the available experimental data in religion and in science.

Keywords: death; meaning of life; life after death; procreation; Christianity; Apocalypse.

Цель настоящей работы — эксплицировать исторические и логические основания внутренней противоречивости понимания смерти, утвердившегося в христианстве в процессе его многовековой эволюции.

Проблема смысла жизни является одной из центральных проблем философии, «окончательное» решение которой когда-либо вряд ли будет достигнуто. Не трудно заметить, что данная проблема непосредственно связана с фактом конечности человеческого бытия, что, в свою очередь, отсылает нас к феномену смерти и к ее восприятию в различных культурах. Рассматривая жизнь (житие) как разновидность человеческой деятельности, можно констатировать, что деятельность как таковая является успешной и тем самым осмысленной, если ее результат совпадает с заранее поставленной целью. В противном случае наши усилия следует истолковывать как бессмысленные. Между тем конечный, заранее предпрешенный результат всякой человеческой жизни — смерть, которая очевидным образом не может быть исходной целью никакой человеческой жизни, поскольку каждый человек, по Хайдеггеру, осуществляет свое бытие к смерти [1] несобственным и неподлинным образом [2, с. 20–21], вовсе не стремясь к конечному пункту своего экзистирования, а всячески пытаясь максимально удалиться от него. Последнее в конечном итоге никому не удастся, и потому всякая человеческая жизнь априорно оказывается *бессмысленной*.

Очевидно, что обрисованная выше ситуация априорной бессмысленности человеческого существования получила свое осознание еще задолго до возникновения философии, прежде всего в рамках религиозного сознания, потому что в масштабах человечества смерть существовала всегда, а философия — нет. Соответственно в культуре, т. е. в структуре юнговского коллективного бессознательного [3], закрепляется прежде всего религиозное восприятие смерти, на которое впоследствии наслаиваются более поздние восприятия, в т. ч. отрицающие исходное. Общим для практически всех исторически сложившихся вариантов религиозного восприятия смерти является ее *отрицание*. Это лучший и психологически наиболее эффективный способ решения любой проблемы — сделать вид, что ее просто нет. Например, в индо-буддистской религиозно-культурной традиции смерть воспринимается как *переход* человеческой души в новую телесную оболочку, подобно тому как затухающий огонь огарка свечи может зажечь новую свечу, оставаясь при этом тем же самым огнем. В этом заключается концепция сансары, т. е. потенциально бесконечного круга рождений и смертей, разорвать который можно только одним способом — угасив в течение очередной жизни огонь своих желаний. В рамках античной греко-римской культуры смерть понималась как нисхождение души в подземное царство мертвых, мрачный Аид. То есть после смерти существование человека каким-то образом *продолжалось далее*, то есть смерти как полного прекращения *любых форм* бытия человека для религиозного сознания не существовало.

В этом плане христианство не представляет собой исключения, поскольку в рамках данной религии также утверждается определенная форма продолжения жизни после смерти. Весь вопрос в том, какая. В своей известной работе «Человек перед лицом смерти» французский философ Ф. Арьес в духе методологических норм классической науки выделяет пять последовательно сменяющих друг друга форм восприятия смерти: «смерть прирученная»,

«смерть своя», «смерть далекая и близкая», «смерть твоя» и, наконец, «смерть перевернутая» [4, с. 496–508]. Первые две формы соответствуют христианской культурной традиции, последние три представляют собой более поздние нововременные наслоения. Однако А.Я. Гуревич в предисловии к книге Арьеса обращает внимание на фактологическую некорректность его построения, указывая, что в христианстве *одновременно* сосуществуют два логически противоречащих друг другу понимания смерти [4, с. 20], которые Арьес, исходя из своих методологических предпочтений, насильственно трансформирует в последовательные, так что одно, более раннее, сменяется другим — более поздним. Наша задача заключается в том, чтобы понять, вследствие каких причин могла исторически сложиться подобная ситуация.

Как известно, христианство зародилось на стыке двух великих цивилизаций — иудейской и греческой. В «Ветхом Завете» Бога с праотцом еврейского народа Авраамом ничего не говорится о жизни после смерти. Бог обещает лишь размножить его: «Я заключу с тобою договор и дарую тебе множество потомков; ты станешь прародителем многих народов; многочисленным сделаю Я твой род: целые народы произойдут от тебя и царями будут твои потомки» (Быт. 17: 2, 4, 6). Иначе говоря, смысл жизни в иудейской культуре, как и в любом традиционном обществе, усматривался исключительно *в продолжении рода*. Жизнь человека осмыслена только в том случае, если он плодovit и оставляет после себя многочисленное потомство, а вот умереть бездетным или бездетной — величайшее несчастье, поскольку данное обстоятельство полностью обесмысливает все человеческое существование.

В греческой культуре ситуация совершенно иная, поскольку здесь предусматривается продолжение личного человеческого существования и после смерти в «мрачном Аиде». При этом материальный характер подобного существования весьма размыт, поскольку мифологии как форме коллективного познания мира чужды тесные рамки более поздней по времени логики Аристотеля. Здесь все колеблется от вполне телесных структур до бесплотных теней, подобных образам умерших людей, которые приходят к нам в сновидениях. Однако в философии Платона окончательно утверждается представление о нематериальной душе, которая, отбыв наказание в темнице материального тела в ложном мире вещей, устремляется в истинный мир идей.

Генетическая связь христианства с идеалистической философией вполне очевидна для большинства исследователей [см., напр., 5]. В контексте христианской религии античный Аид трансформируется в Ад — место вечных мучений грешников, тогда как светлый мир идей — в Царствие Небесное, где будут вечно пребывать праведники в непосредственной близости от Бога. Однако *в изначальной версии христианства* это произойдет только после второго пришествия на Землю Иисуса Христа, когда все поколения людей, живших до нас, воскреснут во плоти, и начнется Страшный суд, который разделит этих воскресших людей на праведников и грешников. Примечательно, что Иммануил Кант впоследствии отверг идею воскрешения умерших именно *во плоти* [6], что являлось очевидной ересью, и потому повлекло за собой временное запрещение преподавательской деятельности. Подобная

идея представлялась Канту чересчур грубой, и он склонялся к воскрешению умерших исключительно в духе.

Так или иначе, до второго пришествия мертвые *спят*, и разбудят их только трубы Апокалипсиса. Отсюда описанное Аньесом восприятие смерти как *вечного покоя*, сохраняющееся и в современной культуре. Кладбища — это места *упокоения*, где необходимо пребывать в молчании, дабы не потревожить сон мертвых. Неясно только одно: почему данный покой воспринимается как *вечный*? Ведь в этом случае никакого пробуждения ото сна не предполагается.

Однако с какого-то момента в христианстве начинает формироваться альтернативное понимание смерти, не предполагающее ее восприятие в качестве вечного сна или вечного покоя. Напротив, практически сразу после завершения процесса умирания душа человека в индивидуальном порядке направляется на Страшный Суд, предстая непосредственно перед Богом. Например, князь Андрей Курбский в своем первом письме к царю Ивану Грозному недоумевает, почему царь не боится, что после смерти тысячи убитых им людей не встанут перед Богом и не будут свидетельствовать против царя [7].

Очевидно, что представление о смерти как непосредственном преддверии Страшного суда логически несовместимо с представлением о смерти как вечном покое. В первом случае умирающий, наконец, успокаивается и засыпает, во втором — испытывает сильное волнение и даже ужас перед предстоящим судом. Более того, представление о личном Страшном суде *обесмысливает концепцию Апокалипсиса*: зачем воскрешение умерших во плоти, если все они уже и так осуждены?

Теперь остается понять, почему в христианстве исторически возникает подобного рода противоречие. В «Новом Завете» можно найти многочисленные свидетельства того, что первые христиане ожидали второго пришествия Иисуса Христа, которое повлечет за собой вознесение праведников в Царствие Небесное после Страшного суда, в самом ближайшем будущем. Поскольку данная тема исследована весьма подробно [см., напр., 8, 9], остановимся только на самом известном, а именно, на словах Иисуса Христа, обращенных к апостолам: «Истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришедшее в силе» (Мк. 9: 1). То есть наступление Апокалипсиса предполагалось еще при жизни апостолов. Впоследствии Ницше прокомментировал приведенную выше цитату словами: «Хорошо солгал, лев!» [10, с. 670].

Иначе говоря, ожидание Страшного Суда, изначально воспринимавшееся как весьма кратковременное, постепенно стало рассматриваться как весьма длительное, т. е. потенциально вечное. Отсюда, по-видимому, вечный сон умерших, пробуждение которых откладывается на многие тысячелетия. Это все равно, что ждать на вокзале опаздывающий поезд; если затянуть подобное ожидание достаточно надолго, изначальная надежда на скорое его прибытие, в конце концов, окончательно умрет, сменившись беспросветным отчаянием. Последнее и происходит в европейской культуре в эпоху Возрождения и Нового Времени, когда христианское теистическое мировоззрение через возрожденческий пантеизм и деизм классической эпохи XVII–XVIII веков

трансформируется в массовый атеизм последующих столетий, своеобразной визитной карточкой которого становятся слова Ницше «Бог мертв» [11]. Не случайно именно в тот период, когда европейское человечество вступает в эпоху тотальной атеизации, основоположник классической физики Исаак Ньютон пишет весьма странное для физика теологическое изыскание: «Толкования на пророчества Даниила и Апокалипсис Иоанна Богослова» [12], где пытается понять, почему Апокалипсис так и не наступил, хотя даже самые длительные сроки его ожидания, которые можно обнаружить в Библии, уже вышли.

Изложенный выше материал позволяет обосновать следующий вывод. Если в науке возможны революции, когда не соответствующая действительности теория отвергается и замещается новой, в религии, базирующейся на Откровении, т. е. на священных текстах, исходящих от самого Бога, подобного рода операция заведомо невозможна. Единственное, что можно осуществить в подобной ситуации — дополнить не оправдавшую ожиданий каноническую версию новой, находящейся в отношении логического противоречия с исходной версией. Именно поэтому в рамках христианства сформировались две логически несовместимые концепции смерти: как упокоения, т. е. сна в ожидании коллективного Страшного Суда, и как грозного вызова на личный Страшный Суд и последующим немедленным приговором и наказанием. Дело в том, что вторая концепция логически не предполагает Апокалипсиса и потому объясняет его фатальное не наступление вопреки всем библейским пророчествам.

Список литературы

1. Хайдеггер М. Бытие и время. Москва: Ad Marginem, 1997. 452 с.
2. Поздняков М.В. Анализ смерти как феномена экзистенции в «Бытии и времени» Мартина Хайдеггера. Альманах гуманитарных исследований. Москва, 2014. С. 13–33.
3. Беломоева О.Г. Коллективное бессознательное и локальная культура: к проблеме взаимообусловленности // Гуманитарий: актуальные проблемы гуманитарной науки и образования. 2012. № 1. С. 28–33.
4. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти / пер с фр.; под ред. Св. Оболенской. Москва: Прогресс-Академия, 1992. 528 с.
5. Прасолов М.А. «Подражать Платону»: Заметки к истории взаимоотношений христианства и платонизма // Труды Воронежской духовной семинарии. 2019. № 11. С. 56–71.
6. Судаков А.К. Религия Канта и вера в воскресение // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. 2021. № 3. С. 33–50.
7. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / под ред. Я.С. Лурье, Ю.Д. Рыкова. Ленинград: Наука, 1979. 431 с.
8. Разинкова О.И. Христианские воззрения на проблему жизни и смерти // Позиция. Философские проблемы науки и техники. 2014. № 8. С. 131–137.
9. Окорокова А.С. Амбивалентность танатологических фобий и способы их преодоления // Abyss (Вопросы философии, политологии и социальной антропологии). 2021. № 2. С. 119–129.
10. Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству. Сочинения в 2 т. Т. 2. Москва: Мысль, 1990. С. 631–692.
11. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв». Работы и размышления разных лет. Москва: Гнозис, 1993. С. 148–217.
12. Ньютон И. Толкования на пророчества Даниила и Апокалипсис Иоанна Богослова. Санкт-Петербург: Пальмира; Москва: Книга по требованию, 2018. 430 с.

References

1. Hajdegger M. *Bytie i vremja*. Moscow: Ad Marginem, 1997. 452 p. (In Russ.)
2. Pozdnjakov MV. Analiz smerti kak fenomena jekzistencii v «Bytii i vremeni» Martina Hajdeggera. *Al'manah gumanitarnyh issledovanij*. Moscow, 2014. P. 13–33. (In Russ.)
3. Belomojeva OG. Collective subconsciousness and local culture: Concerning the problem of mutual influence. *Russian journal of the Humanities*. 2012;(1):28–33. (In Russ.)
4. Ar'ës F. *Chelovek pered licom smerti*. Obolenskaja Sv, editor; transl. from French. Moscow: Progress-Akademija, 1992. 528 p. (In Russ.)
5. Prasolov MA. «Podrazhat' Platonu»: Zametki k istorii vzaimootnoshenij hristianstva i platonizma. *Trudy Voronezhskoj duhovnoj seminarii*. 2019;(11):56–71. (In Russ.)
6. Sudakov AK. Religija Kanta i vera v voskresenie. *Gumanitarnye Vedomosti of TSPU*. 2021;(3):33–50. (In Russ.)
7. Lur'e YaS, Rykov JuD, editors. *Perepiska Ivana Groznogo s Andreem Kurbskim*. Leningrad: Nauka, 1979. 431 p. (In Russ.)
8. Razinkova OI. Christian views on the problem of life and death. *Pozicija. Filosofskie problemy nauki i tehniki*. 2014;(8):131–137. (In Russ.)
9. Okorokova AS. Ambivalence of thanatological phobias and ways to overcome them. *Abyss (Studies in Philosophy, Political science and Social anthropology)*. 2021;(2):119–129. (In Russ.)
10. Nicshe F. *Antihrist. Prokljatje hristianstvu. Sochinenija v 2 t. T. 2*. Moscow: Mysl', 1990. P. 631–692. (In Russ.)
11. Hajdegger M. Slova Nicshe «Bog mertv». *Raboty i razmyshlenija raznyh let*. Moscow: Gnozis, 1993. P. 148–217. (In Russ.)
12. N'juton I. *Tolkovanija na prorochestva Daniila i Apokalipsis Ioanna Bogoslova*. Saint Petersburg: Pal'mira; Moscow: Kniga po trebovaniju, 2018. 430 p. (In Russ.)

Информация об авторе

Тимур Валентинович Филатов — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ФГБОУ ВО «Поволжский государственный университет телекоммуникаций и информатики, Самара, Россия. **E-mail:** tfilatoff1960@mail.ru

Information about the author

Timur V. Filatov — Doctor of Philosophical sciences, Professor, Head of the Department of Philosophy of the Povolzhskiy State University of Telecommunications and Informatics, Samara, Russia.
E-mail: tfilatoff1960@mail.ru

КРИЗИС ЗАПАДНОГО БОГОСЛОВИЯ: ИДЕЯ «СМЕРТИ БОГА» В УЧЕНИЯХ Х. ЯННАРАСА И Т. АЛЬТИЦЕРА

© *В.Т. Фаритов*

Самарский государственный технический университет, Самара, Россия

Поступила в редакцию: 11.11.22

В окончательном варианте: 17.11.22

■ Для цитирования: Фаритов В.Т. Кризис западного богословия: идея «смерти Бога» в учениях Х. Яннараса и Т. Альтицера // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2022. Т. 4. № 4. С. 11–20. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.4.2>

Аннотация. Статья посвящена осмыслению феномена кризиса современного богословия в контексте учения о смерти Бога. Осуществляется сравнительный анализ теологических концепций Христоса Яннараса и Томаса Альтицера с целью экспликации теоретических различий осмысления события смерти Бога в современном православном и западном богословии. Обосновывается тезис, что православная и западная версия кризисного богословия носит постметафизический характер и в философском плане исходит из теологической рецепции учений Г.В.Ф. Гегеля, Ф. Ницше и М. Хайдеггера.

Ключевые слова: кризис; европейская метафизика; русская философия; богословие; Х. Яннарс; Т. Альтицер.

THE CRISIS OF WESTERN THEOLOGY: THE IDEA OF THE «DEATH OF GOD» IN THE TEACHINGS OF H. YANNARAS AND T. ALTITZER

© *V.T. Faritov*

Samara State Technical University, Samara, Russia

Original article submitted: 11.11.22

Revision submitted: 17.12.22

■ For citation: Faritov V.T. The crisis of western theology: the idea of the «death of God» in the teachings of H. Yannaras and T. Altitzer. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2022;4(4):11–20. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.4.2>

Abstract. The article is devoted to understanding the phenomenon of the crisis of modern theology in the context of the doctrine of the death of God. A comparative analysis of the theological concepts of Christos Yannaras and Thomas Altitzer is carried out in order to explain the theoretical differences in understanding the event of the death of God in modern Orthodox and Western theology. The thesis is substantiated that the Orthodox and Western versions of the crisis theology are post-metaphysical in nature and philosophically proceed from the theological reception of the teachings of G.V.F. Hegel, F. Nietzsche and M. Heidegger.

Keywords: crisis; European metaphysics; Russian philosophy; theology; H. Jannaras; T. Altitzer.

Один из наиболее значительных представителей неогегельянства Жан Ипполит открывает раздел своей работы о Гегеле следующим замечанием: «Спускаясь с гор, Заратустра встречается с порвавшим с миром людей отшельником и, уходя от него, шепчет: “Этот старец еще не знает, что Бог умер”. Гегель в начале своей «Логики» также констатирует смерть метафизики и сравнивает ее с исчезновением тех монахов, которые когда-то удалялись от мира, чтобы посвятить себя созерцанию Вечности: «Где теперь мы услышим или где теперь смеют еще раздаваться голоса прежней онтологии, рациональной психологии, космологии или даже прежней естественной теологии?.. Да и прежние доказательства бытия Бога излагаются теперь исторически или в целях назидания и ради возвышения духа. Это факт, что интерес отчасти к содержанию, отчасти к форме прежней метафизики, а отчасти к обоим вместе утрачен» [1, с. 87].

Идея «смерти Бога» выступает в качестве метафизической оси европейской культуры и цивилизации. Речь, стало быть, идет не о позиции отдельного мыслителя или мыслителей — поскольку Ж. Ипполит говорит не об одном Ницше, но указывает еще и на Гегеля как на сторонника учения о кризисе европейской метафизики. Речь идет об исторической и метафизической судьбе всего Запада и о попытках самосознания и самоосмысления этой судьбы. О чем говорил, в частности, М. Хайдеггер: «И еще раз напомним со всей остротой: слова Ницше нарекают судьбу Запада в течение двух тысячелетий его истории» [2, с. 13].

Подтверждением этих слов является то обстоятельство, что проблема смерти Бога не осталась в XX столетии предметом сугубо философских изысканий и размышлений, но стала краеугольным камнем (или камнем преткновения) современного богословия. Причем данная идея привлекает внимание как западных, так и православных богословов. Используя метод сравнительного анализа, рассмотрим в этом направлении теоретические разработки Х. Яннараса и Т. Альтицера. Результатом исследования станет экспликация двух моделей осмысления кризиса западного богословия: православной и европейской.

1. Кризис западного богословия в перспективе православия: Христос Яннарас

Обращает на себя внимание, что не только европейская, но и православная модель носит ярко выраженный постметафизический характер. Христос Яннарас опирается не только на наследие отцов церкви, но и на концептуальные разработки Ф. Ницше и М. Хайдеггера. Данное обстоятельство объясняется особым положением названных мыслителей в истории западной философии. И Ницше и Хайдеггер выступают в качестве философов кризисного периода европейской философии и культуры в целом. Соответственно, их учения содержат в себе два принципиально значимых с этой точки зрения момента: установка на осознание события кризиса западной цивилизации и установка на поиск возможных путей преодоления этого кризиса. В этом ключе постметафизика выступает не только в качестве проявления кризиса (хотя и данный аспект не исключается), но в качестве ответа, реакции на событие кризиса. Кризис европейской метафизики вовсе не в том, что она

сменилась постметафизическими (например, «постмодернистскими») течениями. В самой европейской метафизике содержатся кризисные тенденции. Причем, речь идет не о последнем периоде в истории этой метафизики (который и принято именовать «кризисным»). Уже в период становления западной философии были заложены те определяющие ходы и направления, которые с самого начала предопределили ее будущий кризис. Событие «смерти Бога» начинается не с Ницше и не в эпоху Ницше. «Смерть Бога» происходит уже в период становления западной философской и богословской мысли. И ключевой фигурой здесь выступает Фома Аквинский: «Но лишь личный критический взгляд может увидеть и убедительно показать нам среди исторических данных о последствиях томизма *реальную* историю: Аквинат мыслит Бога как объект мысли, как рациональную необходимость в рамках доказательных схем условной “логики”. Объективным фактом вполне могло быть апологетическое стремление Аквината защитить истинность Бога и, пожалуй, его величайшее благочестие и богословская добросовестность. Но исторической *действительностью* являются отчуждение от непосредственного переживания личного Бога и обозначение его нейтральным понятием Первого начала и Высшей ценности — “смерть Бога” в западной метафизике» [3, с. 10]. Такова позиция Христоса Яннараса — современного православного богослова и философа. «Ответственность» за «смерть Бога», следовательно, лежит не на Ницше, но скорее на фигуре Фомы Аквинского — если, конечно, уместно говорить о личной ответственности по отношению к событиям такого рода. Мышление Бога в качестве первоначала и высшей ценности — вот та конфигурация, матрица европейской метафизики, которая закладывает основания, подготавливает условия для того, что впоследствии получит название «смерти Бога» или европейского нигилизма.

Следует отдавать отчет в том, что европейское христианство — не то же самое, что христианство первых веков, и что богословие средневековой Европы — не то же самое, что богословие восточных отцов Церкви и отцов первых веков [4]. Церковь едина по своей сущности, но в историческом аспекте ее существование обнаруживает не только высшее единство, но и фактический раскол. Европейская метафизика формируется на основе применения категориального аппарата античной философии к этому подвергнутому переосмыслению содержанию догматов христианской Церкви. То есть в основе европейской метафизики лежит событие трансформации раннего христианства в христианство европейское. И в этом событии трансформации уже заложены и предопределены тенденции грядущего нигилизма: «В соответствии с этим и в интерпретации западной метафизики у Хайдеггера (с опорой на Ницше) нигилизм рассматривается как внутренняя необходимость и завершение этой метафизики. <...> Но увидеть нигилизм как “внутреннюю логику” в историческом развитии западной метафизики, жиждущейся исключительно на доказательстве, не ограничиваясь описанием симптомов, — это и является интерпретацией истории в собственном смысле, т. е. систематизированным рассмотрением истории» [3, с. 10].

Согласно Х. Яннарасу, Церковь представляет собой определенный способ бытия. Аналогично, Запад — также определенный способ бытия, но отличающийся от того, который утверждает Церковь. Проблема, таким образом,

не сводится к спору о догматах и об организации религиозных институтов. Речь идет о двух типах онтологий, несовместимых между собой. Церковь утверждает онтологию Единства, которое представляет собой единство божественной и человеческой природы, или единство трансцендентного и имманентного. Здесь Яннарас мыслит в том направлении постметафизической философии, которое берет свое начало в учении Гегеля, а впоследствии продолжается в философии Ницше.

Гегель — наиболее сложная и амбивалентная фигура в истории европейской философской мысли. Во-первых, Гегель выступает первым мыслителем, который констатировал завершение европейской философии. Нам следует признать правоту немецкого философа в этом пункте, если мы будем иметь в виду именно *европейскую* метафизику. И одновременно мы должны быть весьма осторожны в тех случаях, когда кризис западной метафизики Гегель отождествляет с концом философии как таковой. Во-вторых, Гегель в своей философии осуществляет наиболее последовательный путь преодоления европейской метафизики. Именно в учении Гегеля получает систематическое выражение установка на преодоление метафизической теории двух миров, на снятие метафизической оппозиции конечного и бесконечного, имманентного и трансцендентного. И одновременно именно в учении Гегеля получает свое наиболее полное и исчерпывающее выражение фундаментальная установка всей европейской метафизики — отождествление бытия с разумом. Гегель, таким образом, одновременно остается верен основополагающим установкам западной онтологии и движется в направлении преодоления этих установок [5].

Христос Яннарас как философ и богослов постметафизического толка, с одной стороны, движется в предложенном Гегелем направлении, а с другой стороны, осуществляет размежевание с гегелевской философией в тех пунктах, в которых она сохраняет свою приверженность западной онтологии. Одно из основных положений гегелевской философии религии заключается как раз в утверждении единства божественной и человеческой природы в качестве сущности христианства: «die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur» [6]. Яннарас мыслит в том же направлении: «Единство, т. е. Церковь, даруется людям в момент воплощения Христа. Христос объединяет в Своей личности божественную природу с человеческой. Это означает, что Божество и человечество обретают “во Христе” общий способ существования, и этот способ состоит в единстве, во “взаимном обмене свойств” лиц, в общении любви» [3, с. 27]. Но вот дальше Яннарас развивает свою мысль уже в ином направлении, выходящем за рамки гегелевской диалектики: «Соединение божественной природы с человеческой в личности Христа — не отвлеченный “принцип” метафизики: это соединение проявляется в нас так, как обычно проявляется природа — как *способ бытия*, как возможность продолжать жизнь. Это возможность утолить бездонную жажду жизни, терзающую наше существование: мы стали способны реализовать все возможности жизни, побеждая травму и смерть дробного бытия» [3, с. 27]. Здесь ход и направленность мысли Яннараса уже ближе философии жизни Ницше, чем диалектике Гегеля. Именно стремление «утолить бездонную жажду жизни» выступает в качестве основного мотива «Так говорил Заратустра». Именно стремление «реализовать все возможности жизни» и победить «травму

и смерть дробного бытия» проходит красной нитью сквозь эту книгу Ницше: «Я брожу среди людей, как среди обломков будущего, — того будущего, что вижу я. И в том мое творчество и стремление, чтобы творить и соединять воедино все, что является обломком, и загадкой, и ужасной случайностью» [7, с. 144–145].

Тенденция, противоположная единству как истине Церкви, в богословском дискурсе определяется как ересь. Согласно Яннарасу, ересь представляет собой предпочтение части целому, абсолютизацию части и релятивизацию целого: «Ересь стремится подчинить истину Церкви, т. е. единство жизни, разделенному способу бытия падшего человека. Обычно ересь проявляет себя в виде теоретического разногласия, разногласия в формулировке истины, в то время как на самом деле она осуществляет фрагментарное познание и переживание истины. Ересь абсолютизирует интеллектуальное познание, или эмоциональное переживание, или нравственное применение истины, хотя уже само разделение на интеллектуальное познание, эмоциональное переживание и нравственное применение разрушает вселенскую единовидность истины и жизни, оставляя человека раздробленным в конфликте его индивидуальных свойств и потребностей» [3, с. 37]. Из этой характеристики следует, что ересь — факт, относящийся не только к богословской мысли, но и к европейской метафизике и культуре в целом. Уже Фома Аквинский абсолютизирует интеллектуальное познание, а Гегель доводит эту абсолютизацию до крайних пределов. Иммануил Кант в своих трех «Критиках» осуществил максимально последовательное разделение на интеллектуальное познание, эмоциональное переживание и нравственное применение. С.Н. Булгаков в своей «Трагедии философии» будет трактовать историю европейской метафизики в качестве христианской ересеологии — именно в силу присутствия этой метафизике рационализма, злоупотребления разумом, гордости разума [8].

Итак, ересь с позиции Яннараса — не разновидность учений, но центральный, основополагающий пункт западной онтологии — ибо сам Запад есть не что иное, как онтология определенного типа, особый способ бытия. Поскольку это способ бытия и онтология, противоположные единству как истине Церкви, постольку Запад как таковой представляет собой ересеологию по существу: «Превращение события возникновения Церкви в отвлеченную религиозную идеологию и в индивидуальную этику, конечно, связано с конкретной исторической, социальной и экзистенциальной реальностью, которую мы называем *западной, или технократической, цивилизацией*. В наши дни, более чем когда-либо прежде, очевидно, что термины “Запад” и “западная цивилизация” означают некий образ жизни и некое исходное для него человеческое отношение к бытию, миру и истории. Этот способ и это отношение формируются в течение трех последних веков под влиянием “либерального” духа Возрождения и Просвещения, а также развития естественных и точных наук и технологий. Однако истоки западной цивилизации намного глубже — от средневекового западного понимания христианского мира и христианской жизни. Как бы то ни было, культурное развитие на Западе создает образ жизни, противоположный способу существования человека в Церкви» [3, с. 59].

Таков приговор, вынесенный современным православным богословом Западной цивилизации. Смерть Бога — не конец, но начало, исток европейской метафизики. Западная философия возникает из события смерти Бога, движется и развивается внутри этого события. Завершающая фаза, связанная с Ницше и Хайдеггером, представляет собой лишь осознание — достаточно позднее — и уразумение этого фундаментального события.

2. *Теология мертвого Бога: Томас Альтицер*

Одним из наиболее знаковых проявлений кризиса европейской метафизики в сфере богословия выступает теология мертвого Бога Томаса Альтицера. В отличие от Христоса Яннараса, Альтицер разрабатывает специфически европейский вариант постметафизического богословия. В этом пункте заключается основное различие позиций двух авторов. При этом во многих других, достаточно существенных моментах, учения Яннараса и Альтицера обнаруживают немало точек пересечения. Прежде всего теология Альтицера основывается на тех же философских источниках, что и учение Яннараса. Евангелие христианского атеизма представляет собой вариант интеграции постметафизических установок философии Гегеля и Ницше в сферу современного богословия.

Основной критический посыл Альтицера в адрес западного богословия фактически сводится к гегелевской и ницшевской критике европейской метафизики как учения о вневременном трансцендентном первоначале. Западное богословие движется в том же самом направлении, что и западная метафизика: «Когда христианская теология таким образом отождествляет себя с абстрактными и статичными категориями нашей западной логики, она не может воспринять движущееся вперед и преобразующее себя слово. До тех пор, пока теологическое мышление основывается на логических законах тождества и противоречия, оно будет просто вынуждено беспомощно наблюдать за постоянно расширяющейся пропастью между изначальным Богом и мирской историей. Гегель, который написал первый и самый значительный западный диалектический трактат по логике, настаивал: только когда диалектический разум (Vernunft) подвергнет отрицанию и преодолет логические законы чистого рассудка (Verstand), тогда и мышление сможет воспринять движение духа в истории. Тем самым он провозгласил, что все живое несет в себе противоречие, и, таким образом, противоречие более реально, чем внешнее неизменное тождество» [9, с. 61–62]. Как было показано выше, Яннарас также усматривает исток кризиса западного богословия в представлении Бога в качестве логически необходимой и логически выводимой первопричины всего сущего. Подобно Яннарасу, Альтицер находит истоки этого фатального по своим последствиям отождествления теологии с категориями западной логики уже в самом начале становления западного богословия. Уже Августин, а впоследствии Лютер, обнаруживают это характерное для всей европейской метафизики уклонение: «Августин и Лютер часто критиковались как несистематические мыслители; но, с диалектической точки зрения, ни один из них на деле не избежал абстрактных категорий чисто рационалистического мышления: Августин остался неоплатоником, хотя сам же способствовал трансформации греческого философского мышления» [9, с. 61].

Однако общая направленность богословской мысли Яннараса и Альтицера может быть охарактеризована как в большей степени противоположная, чем сходная. Точки пересечения в основном обнаруживаются в негативном аспекте их учений, в том, что касается кризиса европейской метафизики и западного богословия (т. е. в сведении Бога к категориям логики и в отрыве трансцендентного от имманентного). Напротив, позитивная часть их воззрений выявляет значимые расхождения. Яннарас видит положительное содержание в том, что он определяет в качестве истины Церкви: в единстве трансцендентного и имманентного, в единстве божественной и человеческой природы. Это единство было заповедано в христианстве испокон веков, размышления на эту тему можно найти у восточных отцов Церкви. Кризис западного богословия состоит в уклонении от этого исконного учения, в забвении заповеданного единства и в обращении на путь ереси. В свою очередь, для Альтицера позитивным содержанием выступает само событие смерти Бога, которое он понимает как закат области трансцендентного и утверждение абсолютно имманентной тотальности. Воплощение Бога Альтицер мыслит не как единение трансцендентного и имманентного, но как самоотрицание трансцендентного, как его смерть: «Здесь мы еще раз обнаруживаем теологические выводы из радикального христианского утверждения Воплощения: умирая для своей первоначальной и потусторонней формы, Бог сам становится полностью воплощенным в “Слове”, или в “Теле” Иисуса; и, таким образом, он прекращает существовать в качестве Бога, который один только Бог» [9, с. 54].

Справедливо усматривая кризис богословия в отрыве трансцендентного от имманентного, Альтицер не находит иного выхода, кроме как полностью отрицать трансцендентное и абсолютизировать имманентное. То обстоятельство, что столь радикальное решение проблемы ведет к усугублению кризиса, осознает и сам Альтицер: «Не забудем также и то, что вместе с этой новой действительностью наступил и ужасающий мрак, возникший из-за разрушения всех унаследованных и общепринятых способов рассуждения и истолкования. Эта новая действительность была настолько революционна, что... в результате привела к разрушению основ западной исторической традиции в целом» [9, с. 54].

Сказанного более чем достаточно, чтобы понять, что позиция Альтицера, с точки зрения Церкви, представляет собой ересь, причем ересь богоборческого, сатанинского толка. Альтицером движет пафос революционного освобождения человечества от гнета трансцендентного. Само трансцендентное он рассматривает в качестве чуждого Другого и в качестве источника угнетения: «Если Бог умер во Христе, трансцендентное богоявление должно представать для сознания в виде чуждого Другого и в качестве абсолютного источника угнетения человека» [9, с. 93]. Наивысшей ценностью для Альтицера выступает свобода, в то время как власть и авторитет для него есть абсолютное зло. Но это позиция не Христа, а Люцифера — и Альтицер неоднократно проговаривается об этом, когда пытается истолковать событие Воплощения не как явление света, но как погружение во тьму: «Иисус не может явиться в виде “Универсальной Человечности” до тех пор, пока область трансцендентного не опустеет и не погрузится во тьму» [9, с. 55].

Фактически Альтицер искусно подменяет Христа Люцифером и проповедует Люцифера под видом Христа.

Напомним еще раз, в чем заключается сущность ереси: в абсолютизации частного и в релятивизации абсолютного [3, с. 35]. Теология мертвого Бога осуществляет, пожалуй, самую радикальную абсолютизацию частного — область имманентного абсолютизируется до уровня тотальности. И эта же теология осуществляет самую радикальную релятивизацию абсолютного: область трансцендентного подвергается тотальному отрицанию и опустошению. В противоположность данной позиции, определившей оставшееся время западной цивилизации, истина Церкви заключается не в отрицании, но в соединении трансцендентного и имманентного в любви [10]. Образ этой любви явлен как в догмате о троичности Бога, так и в догмате о Воплощении Бога. Здесь действует универсальная формула восточного богословия: «нераздельно и неслиянно». Единство трех Лиц в Троице есть единство нераздельное и неслиянное. Единство божественной и человеческой природы во Христе есть единство нераздельное и неслиянное. Это такое единство, которое не отрицает различия, в котором Другой сохраняется в качестве Другого, в качестве Лица, но при этом не воспринимается как нечто чужеродное и враждебное. Напротив, автор евангелия христианского атеизма утверждает именно трансгрессивное стирание различий: «Через Воплощение и Распятие Бог опустошает себя от своей суверенности и трансцендентности, и это кенотическое жертвование приводит к разрушению различия между Отцом и Сыном в Духе и различия между Богом и миром» [9, с. 99].

Теология мертвого Бога выступает значимым обнаружением того, что Яннарас характеризует в качестве исторической трагедии западного христианства: «Дезорганизация и сущностное ослабление Римско-католической церкви заводит в тупик личное существование миллионов людей: люди лишены целей и надежд на бытие, лишены духовной общности, которая стала бы по меньшей мере психологическим противовесом кошмарному одиночеству мегаполисов, в которых личность обречена только на биологическое выживание. Чувство вины загоняется глубоко внутрь и не имеет выхода. Бегство в алкоголь, наркотики и безличный механистический секс становятся настоящей потребностью. Ужасающий моральный кризис подрывает качество жизни в западных обществах, а причины его, несомненно, имеют отношение к разрыву связи между церковным единством и истиной бытийной подлинности и спасения человека» [3, с. 110].

В свою очередь, и концептуальные разработки Яннараса также представляют собой проявление кризиса современной богословской мысли. Возможно, в настоящее время любая теология будет относиться к разряду кризисного богословия. Но при этом речь идет о принципиально различных вариантах или моделях кризиса богословия. В плане идеологии мы имеем дело с консервативной и либеральной моделью. К первой относится Христос Яннарас, ко второй — Томас Альтицер. Или — в цивилизационном аспекте — данные модели можно охарактеризовать как Восточную православную и Западную, соответственно. Философской базой как для одной, так и для другой модели выступают учения Гегеля, Ницше и Хайдеггера. То обстоятельство, что концептуальные разработки названных мыслителей кладутся в основу столь

противоположных направлений современной теологии, связано с амбивалентностью самих этих философских учений. И философия Гегеля, и философия Ницше, и — ничуть не в меньшей степени — философия Хайдеггера относятся к разряду кризисных и переходных концепций. С одной стороны, они завершают, подводят итог тому, что уже было и что стало традицией, стало классикой. С другой стороны, они раскрывают те тенденции, которые в уже наступающем будущем выступят на передний план и вступят в конфликт с ослабевающей традицией.

Список литературы

1. Ипполит Ж. Логика и существование. Очерк логики Гегеля / пер. с фр. В.Ю. Быстрова. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2006. 320 с.
2. Хайдеггер М. Ницше и пустота. Москва: Алгоритм, 2006. 304 с.
3. Яннарас Х. Истина и единство Церкви. Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. 184 с.
4. Флоровский Г. Восточные отцы Церкви. Москва: АСТ, 2005. 633 с.
5. Фаритов В.Т. Онтология трансгрессии: Г.В.Ф. Гегель и Ф. Ницше у истоков новой философской парадигмы (из истории метафизических учений) (монография). Санкт-Петербург: Алетейя, 2017. 442 с.
6. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. Т. 2. Москва: Мысль, 1975. 573 с.
7. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. Москва: Культурная революция, 2007. 432 с.
8. Булгаков С.Н. Трагедия философии. Москва: Директ-Медиа, 2017. 240 с.
9. Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. Москва: Канон+, 2010. 224 с.
10. Яннарас Х. Личность и Эрос. Москва: РОССПЭН, 2005. 480 с.

References

1. Ippolit Zh. *Logika i sushhestvovanie. Oчерk logiki Gegelja*. Transl. from French Bystrov VJu. Saint Petersburg: Vladimir Dal', 2006. 320 p. (In Russ.)
2. Hajdegger M. *Nicshе i pustota*. Moscow: Algoritm, 2006. 304 p. (In Russ.)
3. Jannaras H. *Istina i edinstvo Cerkvi*. Moscow: Svjato-Filaretovskij pravoslavno-hristianskij institut, 2006. 184 p. (In Russ.)
4. Florovskij G. *Vostochnye otcy Cerkvi*. Moscow: AST, 2005. 633 p. (In Russ.)
5. Faritov VT. *Ontologija transgressii: G.V.F. Gegel' i F. Nicshе u istokov novej filosofskoj paradigmy (iz istorii metafizicheskikh uchenij) (monografija)*. Saint Petersburg: Aletejja, 2017. 442 p. (In Russ.)
6. Gegel' GVF. *Filosofija religii: V 2 t. T. 2*. Moscow: Mysl', 1975. 573 p. (In Russ.)
7. Nicshе F. *Polnoe sobranie sochinenij: V 13 tomah. T. 4: Tak govoril Zaratustra. Kniga dlja vseh i ni dlja kogo*. Moscow: Kul'turnaja revoljucija, 2007. 432 p. (In Russ.)
8. Bulgakov SN. *Tragedija filosofii*. Moscow: Direkt-Media, 2017. 240 p. (In Russ.)
9. Al'ticer T. *Smert' Boga. Evangelie hristianskogo ateizma*. Moscow: Kanon +, 2010. 224 p. (In Russ.)
10. Jannaras H. *Lichnost' i Jeros*. Moscow: ROSSPJeN, 2005. 480 p. (In Russ.)

Информация об авторе

Вячеслав Тависович Фаритов — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», Самара, Россия. **E-mail:** vfar@mail.ru

Information about the author

Vyacheslav T. Faritov — Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor, Department of Philosophy and Social and Humanitarian Sciences, Samara State Technical University, Samara, Russia.
E-mail: vfar@mail.ru

ЗНАТЬ И ИСКУССТВО: ФИЛОСОФИЯ АНТИЧНОЙ ЖИВОПИСИ

© *В.В. Костецкий*

Санкт-Петербургский государственный академический Институт живописи, скульптуры и архитектуры имени И.Е. Репина при Российской академии художеств, Санкт-Петербург, Россия

Поступила в редакцию: 12.11.22

В окончательном варианте: 24.11.22

■ Для цитирования: Костецкий В.В. Знать и искусство: философия античной живописи // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2022. Т. 4. № 4. С. 21–32. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.4.3>

Аннотация. В статье представлен культурологический генезис общества знати посредством синтеза военного приключения мужчин и игрового досуга женщин в общую «куртуазную культуру». В куртуазной культуре придворного общества возникает система регуляции отношений с ориентацией на «прекрасный поступок» и, соответственно, с требованием «видеть себя со стороны», «показывать себя с лучшей стороны». Как следствие, возникает феномен, который можно назвать «изобразительностью». Изобразительность в общении предшествует возникновению изобразительных искусств, которые зарождаются порой по случайному поводу. Античная живопись не явилась исключением. Поворот к роскоши после греко-персидских войн инициировал стенопись по аналогии со шпалерным искусством персов. Содержанием античной живописи в форме стенописи и вазописи явилась та культура общения, которую Гегель в своих лекциях по эстетике называл «колоритом человека» и которая к XIX в. стала исчезать.

Ключевые слова: общество знати; игра; приключение; прекрасный поступок; изобразительность; физиогномика; силуэт; живопись.

NOBILITY AND ART: THE PHILOSOPHY OF ANCIENT PAINTING

© *V.V. Kostetckii*

Saint Petersburg state academic Institute of painting, sculpture and architecture named after I.E. Repin at the Russian Academy of arts, Saint Petersburg, Russia

Original article submitted: 12.11.22

Revision submitted: 24.11.22

■ For citation: Kostetckii V.V. Nobility and art: the philosophy of ancient painting. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2022;4(4):21–32. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.4.3>

Abstract. The article presents the cultural genesis of the nobility society through the synthesis of the military adventure of men and the playing leisure of women into a common «courtly culture.» In the courtly culture of court society, a system of regulation of relations arises with an orientation to «an excellent act» and, accordingly, «with the requirement to» see yourself from the outside, «» show yourself from the best side. « As a result, a phenomenon arises that can be called «pictorial.» Pictorial communication precedes the emergence of the visual arts, which sometimes arise on a random occasion. Ancient painting was no exception. The turn to luxury after the Greco-Persian wars initiated the mural by analogy with the trellis art of the Persians. The content of ancient painting in the form of wall painting and vase painting was the culture of communication that Hegel in his lectures on aesthetics called «the color of man» and which by the 19th century began to disappear.

Keywords: society of nobility; game; adventure; beautiful act; pictorial; physiognomy; silhouette; painting.

*«Любая античная этика есть этика осанки»
(Освальд Шпенглер)*

*«Актер, не понимающий живописи, — жалкий актер;
живописец, не являющийся физиономистом,
жалкий живописец».*

(Денни Дидро)

Долгое время слово «искусство» означало просто «умение» — в отличие от так называемых «изящных искусств». Умение возникает естественным путем: вещи провоцируют не только детей, но и взрослых попробовать нечто на вкус, на крепость, на звук. Но, надо сказать, изящное искусство никогда не возникает из провокации вещей к самостоятельному творчеству. Это аксиома номер один. Можно позвенеть, посвистеть, полепить, почеркаться — на этом желание дурачиться рано или поздно иссякает. У «изящных искусств» иная история их появления на свет.

Для перехода от стихийной провокации вещей к сознательному искусству должно выполняться одно условие: настроенность на восприятие оттенков. Между тем во многих обществах само понятие об оттенке отсутствует. Голодающие люди не вникают в то, какая часть туши им предложена для поедания, равно как и способ приготовления ее частей. Многие социальные группы населения в цвете реагируют только на два параметра: яркость и блеск — аллюзии «богатства». Точно так же многие люди безразличны к интонациям речи, реагируя только на сообщение. Не случайно один известный математик после оперы выразил недоумение: не понял, что в ней «доказывается». Чувствительность к оттенкам не заложена в человеке от природы, но исторически возникает довольно поздно — в обществе знати, причем в условиях роскоши. И эти два понятия: «общество знати» и «роскошь» далеко не так просты, как может показаться.

Понятие роскоши отнюдь не сводится к богатству или изобилию. Возможна роскошь в бедности. Роскошь — это то, что не могут позволить себе другие. Конечно, к роскоши можно отнести и богатства, и власть, и даже знания, но к роскоши относится порой один день в деревне в условиях напряженной городской жизни. Роскошью может быть и отсутствие чего-либо. Например, Цицерон писал о роскоши запаха: «...запах женщины прекрасен тогда, когда сама женщина ничем не пахнет» [8, с. 98]. У понятия роскоши есть еще одна особенность: в обществе знати роскошь является нормой, поэтому роскошью не является. В обществе знати вместо понятия роскоши фигурируют совершенно другие понятия — мода, престиж.

В обиходном словоупотреблении знатню можно называть самых богатых людей, или самых известных, или облаченных силой и властью — вообще верхушку какой-либо иерархии. Иерархия не является особенностью человеческого сообщества, она существует в животном мире: есть там своя «знать». При гуманитарном подходе понятие «знать» не имеет непосредственного отношения к любой иерархии. Исторически знать — это казус цивилизации, не первобытной культуры и не биологической иерархии в стаде или стае. Именно казус.

Казус начинается с того, что в условиях раннего пресыщения жизнью часть молодых людей теряет интерес к жизни, причем настолько, что начинает тяготиться ею. Тоска, скука, «все надоело». З. Фрейд не случайно в конце своего творческого пути неожиданно для себя обнаружил в психике людей не только либидо с эросом, но и «танатос», приятие смерти. Инстинкт самосохранения толкает людей к достатку, но при достижении условного «изобилия» возникает кризис: и жизнь, и здоровье тяготят, оказываются вдруг «излишествами». Какая-то часть молодежи пускается в распутство, пьянство, драки; какая-то добровольно уходит из жизни; какая-то покидает родной дом в неизвестном направлении. Вся история цивилизаций будет обязанной тем, кто безразличие к жизни преодолел уходом из родного дома в неизвестном направлении.

Первое, что обнаруживают такие экспедиторы, это близость смерти по самым разным случаям, — и им это нравится. Возникает специфический образ жизни под названием «приключение». У приключения обязательно есть, как отмечал в своей философии культуры Г. Зиммель, начало и конец. Начало приключения — вход в зону смерти, конец приключения — выход из зоны смерти. Пропасти и водовороты, скалы и хищники, борьба за пропитание и неизбежные ранения обеспечивают приключениями на каждый день. Когда приключений нет, повод для них выдумывают. Прежде всего на эту роль годятся поединки. Победителю в поединках открывается особое переживание мужчины под названием «военная слава»: это лидерство, авторитет, харизма, полнота собственного бытия. Пафос самосознания таков, что даже женщина воспринимается как ничто в сравнении с военной славой. От собственной военной славы мужчина становится красноречивым, причем голос становится низким и рокочущим, а паузы долгими и обязывающими всех к вниманию. В присутствии такого лидера боевой энтузиазм становится всеобщим. Как писал Тацит о германцах, вождь сражается за победу, а воины за вождя. И нет большего позора мужчине, чем живым вернуться из боя, когда пал вождь.

Снискание в бою не победы, а именно военной славы, накладывает на поединок особые требования. Для поединка надо выбирать противника сильнее себя, не нападать на выронившего оружие, не убивать в спину, вести бой на виду у всех. Соблюдение этих правил привело к возникновению того, что Аристотель называл «порядочностью»: «...порядочный человек — это тот, кто довольствуется меньшим того, на что имеет законное право» [1, с. 184]. В случае смертельного поединка можно, конечно, соперника, когда тот случайно выронил оружие, убить, но порядочный человек от этого воздержится. Этот эпизод не пройдет мимо внимания друзей и врагов: его будут славить как «Прекрасный поступок». В обществе, где военная слава выступает главной ценностью, понятие «прекрасного поступка» функционирует в качестве категории общественного сознания. Люди ищут повод совершать «прекрасные поступки» и стремятся не упускать любого случая, хотя бы в самых бытовых условиях: защитить слабого, возразить сильному, проявить щедрость. Да, надо заметить: защитить слабого не из жалости, возразить сильному не ради истины, проявить щедрость не от хорошего настроения. Прекрасный поступок прекрасен сам по себе в обществе знати, что не всегда уместно.

С другой стороны, не замечать совершенного кем-то «прекрасного поступка» не допустимо. Прекрасный поступок может быть совершен другом, врагом,

посторонним — реакция на него должна быть, и быть вполне определенной. Как писал Аристотель, «...не является добродетельным тот, кто не радуется прекрасным поступкам» [1, с. 67]. От окружающих требуется не только внимание к совершенному «прекрасному поступку», но и наличие вполне определенной эмоции по этому поводу — радости. Степень искренности в таком случае является мерой добродетельности человека.

Довольно примечательно, что греческие слова «калос» и «агатос» (с ударением на последнем слоге) имеют общее значение «прекрасного лица или вещи». Прекрасного в смысле вызывающего радость, причем с привязкой к «прекрасному поступку». Прекрасный поступок вызывает радость на лицах тех, кто оценил его, а лица даже некрасивых людей от радости сияют, становясь хотя бы на миг прекрасными. Соответственно, красивы те вещи или действия, от созерцания которых лица людей становятся прекрасными. Красота определяется не по строению вещей, а по лицам людей, их созерцающих. Этот тезис не пройдет мимо теории искусства. Самое некрасивое лицо становится красивым от радости за прекрасный поступок — это и есть рождение самого понятия красоты. Старое лицо или молодое, с зубами или без — красота рождается на лице поверх анатомии и физиологии, поверх возраста, расы, социального статуса. Понятно, что существуют этнические нормы красоты, например, красота женщины, ландшафта, жилища, животных, растений, но красота по меркам прекрасного поступка надэтнична, внесоциальна, общечеловечна.

В истории человечества был такой казус, когда группа мужчин покидала дом именно для того, чтобы его покинуть. Вдали от дома жили приключениями, стояли лагерем в новых ландшафтах; одни умирали или погибали, к ним приходили другие, юные. Возникал союз под названием «дружина», в котором все знали правило «сам погибай, но товарища выручай». Дружина жила в ритме битва-пир-битва-пир — и так годами. Исследователь рыцарского менталитета Ф. Кардини писал, что пир не есть застолье или трапеза. Особенность пира в том, что у всех пирующих кровавые картины боев долго стоят перед глазами: пирующие за вином визионерствуют, а визионерствуя, глаголют. Каждый берет слово, и подробности кровавой сечи пересказываются вновь и вновь. Пир может длиться месяцами, до тех пор, пока сохраняется визионерство; при этом красноречие перетекает в эпос — в рассказы о героях былых времен.

Надо заметить, что ориентация дружины на прекрасные поступки нисколько не сказывалась на телесной внешности ее членов. Это люди, ведущие походный образ жизни, готовящие пищу на костре, не стриженные и не мытые, с гниющими ранами и кожными поражениями, порой в лохмотьях. Их век короток: приключения дороже здоровья. Однако по мере укрупнения — прежде всего методом слияния — дружина устанавливает военно-экономические отношения с тем или иным населением определенной территории. Возникает ситуация типа «услуга за услугу»: охрана и защита территории в обмен на провиант и обслуживание. Блужданию тоже приходит конец: дружина обретает «родной дом», «свою землю», «отечество». В своем доме прежде всего появляются пиршественная зала с длинным столом и места ночлега. Но дружина не задерживается: приключения зовут в дорогу.

Образ жизни дружины совершенно не способствует общению с женщинами. Пока мужчины рыскают в поисках приключений, женщины обречены на

ожидание. Возникает та же уже знакомая ситуация: жизнь начинает казаться невыносимой. Женский мирок замкнут в крепостных стенах цитадели, пиршественная зала пуста, так что при всех условиях изобилия хочется, как говорится, биться головой об стену. Человеку разумному иногда угрожает безумие, и это логично. Не имеющему разума его не потерять. Ссоры еще более способствуют безумию. Женский мир цитадели в сытости и бездействии погружается в царство Танатоса.

Спасает случай. Женщинам открывается странный случай веселья: если кто-либо спрячет загаданную вещь, а затем попросит всех ее поискать, будет весело. Случай порождает азарт (по-арабски «хазарт» как раз и переводится как «случай»). Так появляются искусственные формы деятельности женщин в условиях безделья, такие как догонялки, прятки, загадки, карты, — игровой досуг. Как мужчины открыли приключение в качестве лекарства от безумия скуки, так женщины открыли игровой досуг, игровую деятельность — игру.

Люди, далекие от истории культуры, полагают, что игра представляет собой естественное поведение детей. Между тем в первобытной культуре нет «игрушек»; дети не играют, а овладевают орудиями труда взрослых, то есть учатся и упражняются. Говорить о том, что «щенки играют» — как это делал голландский историк Й. Хейзинга — совсем не уместно [7, с. 31]. В игре есть правила, есть логика и расчет, в отличие от дурачества или баловства. Что делают щенки, «веселясь», неизвестно: то ли инстинкты тренируют, то ли метаболизм зашкаливает. По Хейзинге, все, что похоже на игру, и есть игра. Дескать, футболисты на поле играют, финансисты на бирже играют, патефон играет, волна играет, щенки играют. В реальной истории культуры, в отличие от правдоподобных мнений историков, игра есть изобретение цивилизованных женщин, оказавшихся в условиях безумия скуки. Между прочим, в подобных условиях часто оказываются дети цивилизации. Именно поэтому женщины стали применять игру в отношении детей — чтобы занять и уберечь малышей от слез, хотя саму деятельность под названием «игра» изобрели исключительно для себя.

Игре в формировании общества знати принадлежит выдающаяся роль. Дело в том, что по возвращении дружины из похода и окончании пиршествующих дней замкнутый мир мужчин сталкивался с таким же замкнутым миром женщин. Если бы женщины не втягивали своих буйных мужчин в прятки и догонялки, загадки и карты, эти миры вообще вряд ли нашли бы друг друга. Между прочим, прятки и догонялки — наряду едва ли не со всеми другими играми — включают в себя военную коннотацию. Как оказалось, грозные любители приключений оказались совершенно беззащитными перед азартом. Загадки сводили с ума, проигравшие требовали реванша. Когда мир приключений в лице мужчин соединился с миром игры в лице женщин, тогда вышло на свет «общество знати».

Первым признаком рождения нового социального института стало обращение пира в трапезу, в смысле совместного застолья мужчин и женщин. В первобытной культуре существовало табу на совместный прием пищи, ради предотвращения затрапезности сексуальных отношений. Пир военной дружины тоже исключал совместное застолье, хотя и по другим соображениям.

И только игровой досуг привел за один праздничный стол военных мужчин и скучающих женщин. Возникло явление куртуазности.

Куртуазность меняет мир вещей. Мир знати меняется не в силу доступа знати к бесплатному труду или полезным ископаемым, а в силу того, что часть общества находится в «измененном состоянии сознания» — в измененном именно в отношении труда. Причем изменение сознания происходит не за счет психотропных средств или стрессовых ситуаций, а исключительно за счет вовлечения в общее настроение приключения и игры. Серьезным в игре является приключение; веселым в приключении является игра. Но в целом мир знати именно серьезен, и даже плохой шутки не прощают.

Как в мифе про золото царя Мидаса, в мире знати приключение становится всеобщим моментом культуры этого общества. Садятся за стол — приключение: перемена блюд, новые рецепты, редкие продукты. Примеривают костюм — приключение: покрой, ткани, пуговицы, ленты. Мебель, интерьер обнаруживают великое множество вариантов придать пространству характер приключения. Тем более не стоит в стороне архитектура. Этажи и коридоры, подвалы и проемы окон в крутизне высоких стен, изломы крыш в подобие скал и клумбы цветов под окнами дают представление «о метафизике дороги».

То, что называют «миром искусства», возникает и существует в мире сознания с доминантой на приключение-игру. Это сознание структурирует мир как внутри самого мира знати, так и за его пределами, включая «народ». В результате структурной перестройки под доминирующее сознание возникают социальные институты и меняются естественные формы поведения. Понятно, что принимать пищу с ножом и вилкой или поддевать ее двумя палочками, ожидать перемены блюд и заканчивать обед десертом не является «ходом эволюции». Настроенность на приключение-игру требует постоянного обновления — в отличие, кстати, от «труда» в его марксистском измерении. Великие географические открытия времен Колумба совершались ради специй и экзотики, а не только ради цены на них. Сама по себе необходимость совершенствования орудий труда — в отличие от тезиса К. Маркса — отнюдь не приводила к изобретениям. Так, например, после приручения лошади изобретение хомута, подков, стремян и даже седла было отсрочено на тысячи лет. Лошадь хромала, седоки сваливались, бычье ярмо с упряжи лошади срывалось при любом наезде на камень, — но изобретательская мысль упорно отсутствовала, причем у всех народов. Не случайно в мифологии народов мира изобретение всех основных орудий труда и разного рода инструментов связано не с человеком, а с таинственным «культурным героем» — роль которого порой играли причуды знати. Покататься на дикой лошади — чем не причуда? Но причуда «любителей приключений» оборачивалась реальным поводом к domestikации.

В обществе знати эволюции подвергается не труд, а сами формы приключения и игры, которые со временем структурируются в социальные институты. Например, походная группа «искателей приключений» образует социальный институт под названием «дружина» — со своей «хартией», как выразался английский этнограф Б. Малиновский, и группой поддержки. Так появляются рыцарский этикет и жесткая дисциплина в отношении его исполнения. Социальный институт дружины, в свою очередь, приводил к образованию другого

социального института — государства. Для возникновения разных видов искусства особое значение имел социальный институт гарема — обязательное детище с момента появления куртуазности. Именно в гареме возникают идеальные условия для обращения сурового воина в азартного влюбленного, причем посредством «мягкой силы»: тихой музыки флейт, «случайных» изгибов женского тела при ловле мяча, таинственного шепота двусмысленных сказок, проказливых театральных розыгрышей за импровизированным «занавесом». Искусство в гареме возникало как психотехника с точным расчетом, а порой и со смертельным риском.

В обществе знати возник феномен, который искусствоведы привыкли не замечать, — изобразительность. Например, музыка изобразительна, хотя и беспредметна. Максимальной изобразительностью обладают слово, речь, рассказ. Изобразительность театрального слова в греческих трагедиях достигала предельного визионерства. При постановке трагедий Эсхила на сцене не было никаких «действий»: поэзии внимали умозрительно, визионерствовали. Изобразительностью насыщен танец, причем главным образом посредством поз. Поза — пауза знакового телодвижения на пике выразительности. Концентрация внимания на позе не характерна «для народа» — это последствие культуры боевых поединков, причем именно ради славы.

В обществе знати всеми отслеживается заявка на «прекрасный поступок» или, напротив, на его отсутствие. Возникает потребность не только «видеть себя со стороны», но соответствовать этому видению. Как минимум, возникает потребность в зеркале. Однако видение себя со стороны — это явление прежде всего умозрительное. Более того, в обществе знати формируется стойкая потребность быть увиденным, жить под взглядом, особенно, как выражался Сенека, «под взглядом человека добра» [9, с. 57]. В качестве такового как раз и выступал тот, чья боевая слава вкупе с прекрасными поступками вызывали восхищение. Взгляда харизматичного лидера искали и подстраивали свой образ под тот, который был бы удобен для такого взгляда. Подобная система по принципу «жить под взглядом» с оглядкой на «прекрасный поступок» передавалась по цепочке от харизматичного героя к воинам, от воинов к женщинам, от женщин к детям. Понятие прекрасного поступка было безотносительным, напрямую связанным с боевой славой и рыцарской честью; при трансляции «бытия под взглядом» к женщинам и детям общественная норма «прекрасного поступка» трансформировалась в гражданское понятие «совесть», а если трансляция достигала «народа», то в дополнение появлялись общественные интуиции типа «правда», «справедливость».

Потребность в изобразительности в обществе знати является всеобщей заботой. Заботились о выражении своего лица, о своих жестах, costume, манере речи. Как писал Н. Элиас, «человек, который знает двор, является хозяином своих жестов, своих глаз и своего лица; он все глубоко прячет и совершенно непроницаем; он скрывает свои плохие поступки, улыбается своим врагам, управляет своим настроением, маскирует свои страсти...» [10, с. 132]. Как следствие, потребность в изображении в обществе знати сформировалась задолго до возникновения изобразительного искусства. Как только возникал повод, порой случайный, так начинались приключения под названием «живопись», «скульптура», «театр». В истории этих видов искусства нет сплошной

траектории развития; они то возникают, то исчезают, причем порой изничтожая сами себя стремлением к профессиональному совершенству.

Одни виды изящного искусства в истории культуры продуцируются самим феноменом знати: таковы эпос, лирика, сказка, танец, музыка, театр. Другие возникают, как говорят этнографы, бриколажем, «отскоком» от другого явления культуры. Например, первые проявления живописи в истории цивилизаций связаны со шпалерным ткачеством, причем основными цветами изначально были цвета козьей шерсти: белая, черная, пегая, рыжая. Шпалеры служили ширмой в шатрах или постройках. Ширма служит укрытием от чужих взглядов. Ширма — довольно странное изобретение; она подставляет чужим взглядам себя, укрывая тем самым что-то важное, чем в тоже время привлекает внимание. Шпалерное ткачество возникло в странах Древнего Востока задолго до возникновения греко-римской цивилизации, торя дорогу античной стенописи. Греки после греко-персидских войн, то есть с начала V в. до н.э., стали заимствовать элементы персидской роскоши. Порицания были сняты с флейты, серебряной посуды, оштукатуривания и окраски стен внутри жилых помещений. Стенопись моментально пришла на смену трудоемким в изготовлении шпалерам.

Что привлекало греков в живописи-стенописи, трудно сказать. Я склонен думать, что это было исключительно куртуазное явление: сочетание образительности и остроумия. Основой композиции явилось силуэтное видение житейских ситуаций. Поскольку глаз был тренирован на мгновенном схватывании позы, осанки, жеста, постольку появлялась возможность по силуэту определять и оценивать весь пафос ситуации и, соответственно, «острить». Силуэт при всей плоскости и монохромности изображения столь же образителен, как художественное слово или музыка. Античным грекам для живописи вообще не требовалось перспективы ни в каком виде. Передача объемности пространства достигалась методом заслонения (заслоняющее всегда ближе заслоняемого) — и этого было предостаточно.

Античные художники умели достигать убедительного правдоподобия, — что и делали «на спор», в состязаниях, — но в стенных росписях избегали натурализма. В натурализме нет радующего глаз куртуазного остроумия. Стенопись по меркам античности должна не украшать помещение, а радовать взоры людей, причем не «прекрасным видом», а той остротой наблюдательного ума, которая представлена, например, в «Характерах» Ж. Лабрюйера. Французский писатель не случайно для названия своей работы взял греческое слово, причем графического значения, продолжая традиции Теофраста.

Греческая живопись максимально характерна, причем благодаря двум обстоятельствам: силуэтности изображения и проницательной наблюдательности. Остроумность греческой живописи проявилась в самой технике изображения: художники не пытались «в поте лица своего» передавать объем на плоскости; напротив, они объем превращали в силуэт, после чего плоский силуэт занимал свое место на плоскости. Этот прием настолько упрощал технику художественного изображения, что перешел со стенописи на керамику. Не случаен тот факт, что в IV в. до н.э. существовал бум краснофигурной и чернофигурной вазописи, которого не было ни до него, ни после него.

В античности вся живопись силуэтна, но под силуэтом не следует понимать только контур фигуры. Европейское понимание силуэта сложилось в XVIII в.,

когда возникли контурные карикатуры на скрягу-финансиста Этьена де Силуэта в форме его характерной тени. Веселье перекинулось на «теневого портрет» — вырезки ножницами из черной бумаги профиля человека — как правило, придворного. Знать развлекалась забавной техникой изображения. К изумлению публики, точная «тень» лица или фигуры была необыкновенно осведомительной — именно в контексте «тайны следствия». Этот феномен был известен задолго до открытия европейцами: искусство «теневого портрета» возникло в древнем Китае сразу после изобретения бумаги, то есть со II в. н.э., тоже в обществе знати. Китайский художник использовал черную бумагу для вырезания силуэта, но делал это не совсем интуитивно, а опираясь на «физиогномику» лица, изобретенную еще Конфуцием. Довольно странно, что в фундаментальной монографии Е.В. Завадской, посвященной живописи старого Китая [5] о китайском «теновом портрете» нет даже упоминания; точно так же почти полностью проигнорировано искусство китайской физиогномики. Между тем «теневого портрет» является основой всей китайской живописи в ее монохромной выразительности. Как писал знаток живописи в XII веке Чэнь Шань, «Светло-зеленые ветви с красными точками почек — не нужно много признаков весны, чтоб растрогать человека» [5, с. 402].

В античной живописи, как позднее в китайской, силуэт имел прежде всего физиогномическое значение, причем физиогномика была вполне осмысленной методологией, подкрепленной вдобавок авторитетом Гиппократом. Греческое слово «гномон» (γῠνῠων) означает «знаток», но знаток особым образом — познанием по микроскопичным характерным приметам (гномам). Техника гномического познания восходит к «первобытной культуре», в которой «мудрым» объявлялся тот, кто понимает «знамения». Собственно, γῠνῠα — это такая примета, которая играет роль знамения. Если так называемая индукция в логике для вывода требует ряда фактов, то «знамение» означает пронизательное понимание с «одного раза», «с первого раза».

В суете цивилизаций понимание «знамений» настолько сместилось в область жречества, что попытки Гиппократом классифицировать гномы телесного осмотра в целях диагностики воспринимались как нововведения. Довольно примечательно, что на физиогномику Гиппократом особое внимание обратил Ф.Бэкон. «Учение о союзе души и тела, — писал он, — может быть разделено на две части... Первая часть, то есть описание того, что можно узнать о душе исходя из состояния тела и что — о теле исходя из акциденций души, дала нам два вида науки о предсказаниях, один из которых известен благодаря исследованиям Аристотеля, другой — Гиппократом... они покоятся на достаточно прочном основании...» [2, с. 242–243].

В жреческой практике, как позднее и в медицине, понимание «знамения» сместилось в область «прогноза». Вне жречества и медицины «знамение» окончательно утратило сакральное значение и превратилось в «знак», в «символ». В обоих случаях произошло выхолащивание содержания. Изначально в знамении видели «приговор», некоторый итог после всяких препирательств. Аналогичным образом благодаря крохотной «гноме» — своего рода «улике» — обнаруживается «полная ясность ситуации». Гнома уличает, изобличает, и именно это обстоятельство делает возможным метод физиогномики и художественной изобразительности. В музыке, например, гномическое значение имеют тембр,

перепады звуковысотности, динамические оттенки, — обусловленные изменением человеческого голоса в зависимости от ситуаций радости, испуга, конфуза, триумфа, лжи, обмана, настойчивости. Есть, соответственно, такие перемены в голосе, которые изобличают говорящего, есть звуки-улики в контексте произведения. Голос может вдруг зазвенеть или засипеть, пропасть или возвыситься, потеряться или набрать силу. В музыкальном произведении всегда есть некий силуэт, которому можно придавать физиогномическую изобразительность и создавать иллюзию некоей «картины».

Изначально греческие живописные «картины» представляли собой вид стенописи, которые допускали транспортировку. Основу картину представляла оштукатуренная поверхность на лотке из дерева или мраморной плиты. Содержанием предметного изображения был не предмет (человек, животное, птица, рыба, растение), а физиогномика предмета. Предметность изображения служила не более чем поводом представления физиогномики. Римляне, заимствовавшие искусство живописи у греков и вывозившие их «картины» баржами, переняли ориентацию живописи именно на физиогномику силуэтов. То очарование, которое произвели на европейцев помпейские фрески и фаянские портреты, обусловлено античной физиогномикой, точность которой превосходит европейскую живопись на основе масляной техники, озабоченной изображением трехмерного мира на плоскости. Техника живописи в античности много проще новоевропейской, но физиогномики в ней много больше. Дефицит «физиогномики силуэта» в европейской живописи к концу XVIII века стал просто раздражать «общество знати» с ее «хорошим вкусом», о чем прямо писал Д. Дидро: «Если вы не ощущаете различия между... человеком, находящемся в одиночестве, и человеком, на которого устремлены взоры, — бросьте в огонь ваши кисти» [4 с. 341]. В свою очередь, Г. Гегель в конце лекций по философии живописи писал: «В настоящее время слишком часто сталкиваешься с портретами и историческими картинами, по которым, несмотря на все сходство с людьми и реальными индивидами, с первого взгляда видно, что художник не знает ни что такое человек, ни каков колорит человека, ни каковы те формы, в которых человек выражает то, что он человек» [3, с. 275].

На гегелевский термин «колорит человека» надо бы обратить особое внимание. Что значит «колорит человека»? — А. Шопенгауэр обязательно назвал бы это очередным «шарлатанством» Гегеля. Но нет, Гегель хорошо знал, что такое физиогномика силуэта — на основе всего античного искусства, начиная с вазописи и кончая греческими трагедиями. Все античные трагедии физиогномически силуэтны. И другими быть не могут в силу лаконичности театральной техники той эпохи: хор, актер и набор масок для разных персонажей. Хор и маска задают силуэтность, жесты и голос актера добавляют физиогномичности, — в итоге зритель визионерствует. В античном театре зрители не глазами видели картины событий — они визионерствовали благодаря талантливой силуэтной физиогномике в исполнении хора и актера на фактически пустой сцене.

Таковы же по своей композиции, например, помпейские росписи стен на «вилле мистерий». Стены по периметру разделены условными колоннами на более чем два десятка картин, по сюжету и колориту никак не связанных между собой. Чему должен был внимать зритель? Искусствоведы недоумевают.

Им порой неизвестно, что античный зритель ценит в любом искусстве, тем более изобразительном, «колорит человека» и восторгается умной физиогномической изображений — индивидуальной в каждом отдельном случае. В отличие от античной, новоевропейская академическая живопись колоритностью персонажей стала заслонять «колорит человека» — в том числе в контексте физиогномики силуэта, — тем самым внося раздражение от искусства в «человека со вкусом». С подобным явлением столкнулась китайская живопись тысячу лет назад. Китайский художник Су Ши (1136–1206) писал: «...судить о живописи на основе правдоподобия, это значит быть ребенком... Созерцают живопись... подобно тому, как выбирают коня. То, что вы хотите увидеть, это дух коня. Профессиональные художники часто видят только детали. Вот почему произведения художников-профессионалов лишены духа. И после созерцания нескольких таких картин — они как-то надоедают...» [5, с. 404].

Возникает странная ситуация: картины профессиональных художников «надоедают», а картины непрофессиональных художников могут либо просто не нравиться, либо быть не интересными. Впечатление «надоедливости» связано с тем, что профессионально выполненные работы обязывают; когда разные работы обязывают к одному и тому же, возникает эффект скуки. Точно такой же эффект скуки возникает от шутки, повторенной дважды или, тем более, трижды. Если первый раз шутке смеются от души, второй раз из вежливости, то третий раз ухмыляются через силу. Античная живопись построена на принципах, исключающих подобные ситуации. Достигается это, во-первых, за счет того, что содержанием картины является «колорит человека» — индивидуальный в каждом произведении, подобно хорошей шутке. Во-вторых, античная картина никогда не является «видом»: вид может быть только «из окна», на природу. Видами привыкли любоваться, но вживую, с террасы собственного сада, из портика или колоннады дворца. В античной технике живописи не могло бы появиться понятие «видоискатель», без которого европейскую живопись трудно представить. По этой же причине в театре Эсхила или Еврипида сцена фактически пуста: «вид» отсутствует. Изобразительность достигается не «видом» — точно так же, как это имеет место в музыке или в поэзии. Роль «изобразительности», которая имеет место в музыке, в живописи играет физиогномика силуэта, будет ли это в явном виде или неявном. Античность предпочитала явный. Силуэтность диктовала особенности композиции, а физиогномика силуэта отвечала за визионерство. В античном восприятии живописи, можно сказать, всегда была доля умной шутки на тему «колорита человека», и было ее интимное взаимопонимание со стороны художника и зрителя. Не будет преувеличением сказать, что античная живопись от фресок стенописи до вазописии приводила зрителей в то состояние, которое мы называем «хорошим настроением» — бодрым, ироничным, самоироничным, остроумным, — без которого нельзя ровно держаться в «обществе знати».

Список литературы

1. Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 4 / под ред. А.И. Доватур, Ф.Х. Кессиди. Москва: Мысль, 1984. 830 с.
2. Бэкон Ф. Сочинения. Т. 1 / под ред. А.Л. Субботиной; пер. Н.А. Федоровой. Москва: Мысль, 1977. 566 с.

3. Гегель Г.В.Ф. Эстетика в 4-х томах. Т. 3 / под ред. М. Лифшица. Москва: Искусство, 1971. 621 с.
4. Дидро Д. Эстетика и литературная критика. Москва: Художественная литература, 1980. 658 с.
5. Завадская Е.В. Эстетические проблемы живописи старого Китая. Москва: Искусство, 1975. 439 с.
6. Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. Москва: Прогресс, 1987. 384 с.
7. Костецкий В.В. Экстатичность культуры и проблемы эстетики. Санкт-Петербург: Алетейя, 2022. 386 с.
8. Робер Ж.-Н. Рождение роскоши. Древний Рим в погоне за модой. Москва: Новое литературное обозрение, 2004. 400 с.
9. Сенека Л. Нравственные письма к Луцилию. Кемерово: Кемеровское книжное издательство, 1986. 464 с.
10. Элиас Н. Придворное общество. Москва: Языки славянских культур, 2002. 366 с.

References

1. Dovatur AI, editor, transl from Kessidi FH. *Aristotel'. Sochinenija v 4-h tomah. T. 4.* Moscow: Mysl', 1984. 830 p. (In Russ.)
2. Bjekon F. *Sochinenija. T. 1.* Subbotina AL, editor transl from Fedorova NA. Moscow: Mysl', 1977. 566 p. (In Russ.)
3. Gegel' GVF. *Estetika v 4-h tomah. T. 3.* Lifshic M, editor. Moscow: Iskusstvo, 1971. 621 p. (In Russ.)
4. Didro D. *Estetika i literaturnaja kritika.* Moscow: Hudozhestvennaja literatura, 1980. 658 p. (In Russ.)
5. Zavadskaya EV. *Jesteticheskie problemy zhivopisi starogo Kitaja.* Moscow: Iskusstvo, 1975. 439 p. (In Russ.)
6. Kardini F. *Istoki srednevekovogo rycarstva.* Moscow: Progress, 1987. 384 p. (In Russ.)
7. Kosteckij VV. *Ekstatchnost' kul'tury i problemy estetiki.* Saint Petersburg: Aletejja, 2022. 386 p. (In Russ.)
8. Rober Zh-N. *Rozhdenie roskoshi. Drevnij Rim v pogone za modoj.* Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2004. 400 p. (In Russ.)
9. Seneka L. *Nravstvennyye pis'ma k Luciliju.* Kemerovo: Kemerovskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1986. 464 p. (In Russ.)
10. Jelias N. *Pridvornoe obshhestvo.* Moscow: Jazyki slavjanskih kul'tur, 2002. 366 p. (In Russ.)

Информация об авторе

Виктор Валентинович Костецкий — доктор философских наук, профессор ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный академический институт имени И.Е. Репина при Российской академии Художеств», Санкт-Петербург, Россия. **E-mail:** kostavictor@yandex.ru

Information about the author

Victor V. Kostetckii — doctor of philosophical Sciences, Professor, Professor of St. Petersburg state academic Institute of painting, sculpture and architecture named after I.E. Repin at the Russian Academy of arts. Saint Petersburg, Russia. **E-mail:** kostavictor@yandex.ru

ВОПРОС О ЧЕЛОВЕКЕ В ФИЛОСОФИИ АРХИМ. ФЕОФАНА (АВСЕНЕВА)

© С.В. Ряполов

Московский государственный институт культуры, Москва, Россия

Поступила в редакцию: 22.11.22

В окончательном варианте: 29.11.22

■ Для цитирования: Ряполов С.В. Вопрос о человеке в философии архим. Феофана (Авсенева) // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2022. Т. 4. № 4. С. 33–44. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.4.4>

Аннотация. В статье рассматривается философская антропология оригинального русского мыслителя, архимандрита Феофана (Авсенева). Основываясь на святоотеческом богословии, философии платонизма и шеллингианской философской антропологии, он сформулировал оригинальное философское учение о человеке, в котором мыслитель различает телесную, физическую составляющую, связывающую человека как с неорганическим царством, так и с царством растений, душу, земные склонности которой связывают человека с животными, и устремленный к Богу дух, составляющий истинную сущность человека. Но поскольку Бог необъятен, неосязаем и недостижим в существе своем, человек открывает Его совершенство в мире как истину, красоту и добро. В философской антропологии о. Феофан (Авсенева) раскрывает важный нравственный аспект своей философской системы, рассматривая смертность человека как результат отклонения бытия от изначального замысла о нем, что позволяет рассматривать философскую систему о. Феофана (Авсенева) в контексте сотериологической линии русской нравственной философии, поскольку не только человек, но и само бытие, по мысли философа, требует спасения. Таким образом, в философии о. Феофана (Авсенева) получили выражение все наиболее существенные черты оригинальной русской философской мысли: такие, как онтологизм, стремление к соборности, космологизм, обращение к человеку, неприятие безусловности смерти. Тем не менее самобытная философская система одного из наиболее оригинальных представителей Киевской духовно-академической школы о. Феофана (Авсенева), стоявшего у истоков русского религиозно-философского Ренессанса, практически не изучена и является «белым пятном» на карте истории русской философской мысли. Безусловно, без устранения этой «лакуны» невозможно выстраивание «большого контекста» русской философии, на актуальность построения которого сейчас обращают внимание многие значимые современные историки русской философии (С.С. Хоружий, В.В. Варава и др.). При этом нужно отметить, что особенную роль в процессе формирования оригинальной русской мысли сыграла русская духовно-академическая философия, которая была по-настоящему самобытным и ярким явлением. Таким образом, изучение философии о. Феофана (Авсенева) является важным не только в контексте истории православного богословия и русской философской мысли, но и в процессе обозначения перспективы русской философии и выявления путей ее развития.

Ключевые слова: православие; философская антропология; нравственная сотериология; русский платонизм; богословие; история русской философии; Киевская духовная академия; архимандрит Феофан (Авсенева).

THE QUESTION OF HUMAN IN THE PHILOSOPHY OF ARCHIMANDRITE THEOPHAN (AVSENEV)

© S.V. Ryapolov

Moscow State Institute of Culture, Moscow, Russia

Original article submitted: 22.11.22

Revision submitted: 29.11.22

■ For citation: Ryapolov S.V. The question of human in the philosophy of archimandrite Theophan (Avsenev). *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2022;4(4):33–44. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.4.3>

Abstract. The article deals with the philosophical anthropology of the original Russian thinker, Archimandrite of the Russian Orthodox Church Theophan (Avsenev). He formulated the original philosophical doctrine of human, based on patristic theology, philosophy of Platonism and schellingian philosophical anthropology. The philosopher distinguishes between the human body, the physical component that connects human with the inorganic being and the world of plants and the spirit that connect human with the God. The worldly inclinations of the soul connect human with animals. And the spirit aspiring to God is the true essence of human. But since God is immense and unattainable in his essence, human reveals Godly perfection in the world as truth, beauty, and goodness. Theophan (Avsenev) reveals in philosophical anthropology an important moral aspect of his philosophical system, considering human mortality as a result of the deviation of existence from the original plan for it. Therefore, the philosophical system of Theophan (Avsenev) is considered in the context of the soteriological line of Russian moral philosophy. In philosophy Theophan (Avsenev) not only human, but the being needs to be saved. Thus, in the philosophy of Theophan (Avsenev) received an expression of all the most substantial features of the original Russian philosophy: desire for sobornost, ontologism, cosmologism, appeal to the person, the rejection of absolute death. Nevertheless, the original philosophical system of one of the most original representatives of the Kiev theological academic school of Archimandrite Theophan (Avsenev), which stood at the origins of the Russian religious and philosophical Renaissance, has not been studied and is a “white spot” on the map of the history of Russian philosophical culture. Of course, without addressing the “gaps” cannot build the “big context” of Russian philosophy, the relevance of the construction of which now pay attention to many important contemporary historians of Russian philosophy: for example, S. Khoruzhii, V. Varava, etc. It should be pointed out that a special role in the formation of the original Russian philosophy was played by the Russian theological academic tradition, which was a truly original and unique phenomenon. Thus, the study of philosophy Theophan (Avsenev) is not only important in the context of the history of Orthodox theology and Russian philosophy, but in the process of finding prospects of Russian philosophy and the ways of its development.

Keywords: Orthodox Christianity; philosophical anthropology; moral soteriology; Russian Platonism; theology; history of Russian philosophy; Kiev Theological Academy; Archimandrite Theophan (Avsenev).

Вопрос о человеке в русской философской культуре может быть назван, пожалуй, центральным. В.В. Варава в работе «Этика неприятия смерти» отмечает: «К построениям какого бы русского философа, создавшего нечто значимое, мы не обратились, везде обнаруживается *бытийная укорененность сознания*. В то же время нельзя не обнаружить, что русская мысль *антропологична*. Таким образом, естественно говорить об *онтологической антропологии* или *антропологической онтологии* русской философии, что и составляет ее действительное своеобразие» [3, с. 11]. Вопрос «*что я есмь?*», отмечал о. Феофан (Авсенеv), возникает у человека в момент встречи внутри себя с собою [1, с. 19]. На эту обращенность русской мысли к вопрошанию о человеке указывал Н.А. Бердяев, писавший: «Когда в XIX в. в России народилась философская мысль, то она стала по преимуществу религиозной, моральной и социальной. Это значит, что центральной темой была тема о человеке, о судьбе человека в обществе и в истории» [2, с. 107]. Как указывал В.В. Зеньковский, если у русской философии есть некоторое своеобразие, так или иначе характеризующее русскую мысль, то это, безусловно, «антропоцентризм русских философских исканий» [7].

Нужно отметить, что проблема человека в русской мысли при этом ставится в свете более широкой темы соборности. Человек, по выражению Б.П. Вышеславцева, плюрален [5, с. 283]. В работе «Вечное в русской философии» он отмечал: «Человек состоит из трех иерархически восходящих ступеней, тела, души и духа. Душа по достоинству выше тела, и она «одушевляет» тело; дух выше тела и души, и он «одухотворяет» тело и душу» [5, с. 283].

Выстраивание такой иерархической структуры человека можно обнаружить уже в философии В.Н. Карпова, современника о. Феофана (Авсенева), также выпускника Воронежской духовной семинарии и Киевской духовной академии. В.В. Зеньковский в «Истории русской философии» писал, что, по В.Н. Карпову, «в человеке открывается путь не только к внешней реальности, не только к метафизической среде, которая является «сверхчувственной» и которая познается посредством «идеи», но человек связан (через религиозную жизнь) с «духовной сферой», которая отлична от сверхчувственного или идеального бытия» [7]. По В.Н. Карпову, физическое и духовное существуют объективно. Относительно физической реальности в работе «Введение в философию» он указывал, что она «есть то, что каким бы образом само в себе ни существовало, необходимо обнаруживает свое бытие внешнею, осязательною физиогномиею, и как явление, может быть естественно или искусственно подведено — по крайней мере под один орган пяти чувств. Отсюда с понятием о физическом неизбежно соединяются понятие о материи, о пределе, о конечности, об ограниченности, о неделимости и проч.» [8, с. 28]. С чувственной реальностью человека связывают ощущения. Духовное, напротив, не имеет необходимости и не может проявляться физически по самому свойству своего бытия. С понятием о духовном, по В.Н. Карпову, «мы соединяем полноту высочайших совершенств, от которых нельзя ничего отнять и к которым нечего прибавить» [8, с. 29]. Духовное всегда одно, неизменно, бестелесно, бесформенно. В.Н. Карпов указывал, что справедливо будет назвать духовное абсолютным, безусловным, бесконечным и проч. Однако он отмечал, что «ни один философ, рассуждая метафизически о духовном, не возносился до действительного созерцания духовности и ни одна Метафизика не вводила в область

своих исследований истинно духовного; потому что это выше условий человеческого бытия и деятельности» [8, с. 29]. Таким образом, следует вывод, что метафизическое выше физического, но ниже духовного. Между субъектом и объектом, по В.Н. Карпову, существует новый мир как условие их взаимной связи. Поскольку в человеке и человеческой деятельности как единичное бытие отражается физическое и духовное, можно заключить, что метафизическое «входит в область человеческого бытия и деятельности со стороны обоих начал, и что, воспроизведшись в новый ряд существ, является сверхчувственным, и отражает в себе те самые начала, из которых оно развилось» [8, с. 30]. Метафизическое, следовательно, представляет собой мыслимое. В.Н. Карпов писал: «Предмет Философии определен: самопознание и исследование всего в целом, как одного бытия, полного разнообразной жизни и деятельности, то есть исследование мира метафизического, поскольку он является сверхчувственным и мыслимым» [8, с. 32]. Он указывал: «Человек есть так же существо метафизическое, то есть входит в область сверхчувственного и мыслимого» [8, с. 32].

В.В. Зеньковский писал: «Как в человеке есть три пути вхождения в мир (внешние ощущения, связывающие нас с чувственной реальностью, “идеи”, связывающие с метафизической — “мыслимой”, по терминологии Карпова, — сферой бытия, и духовное созерцание, связывающее с Божеством), так и сам мир должен быть различен в трех “ярусах” — чувственного, метафизического и Абсолютного бытия. Лишь при гармоническом сближении трех начал в душе человека “все сложится в одну беспредельную космосаму, сольется в один аккорд, в одну священную песнь Всевышнему”. В этом плане “философского синтетизма”, как выражался Карпов, самый мир (чувственный и “мыслимый”, то есть метафизический) должен предстать в единстве чувственной и идеальной своей стороны, как единое целое: должен быть найден “закон гармонического бытия вселенной”» [7].

Изложение основных положений философской системы В.Н. Карпова является важным в контексте реконструкции философских воззрений о. Феофана (Авсенева), поскольку и В.Н. Карпов, и о. Феофан (Авсенов) были выпускниками Воронежской духовной семинарии, на философскую традицию которой в то время оказал существенное влияние профессор философии о. Иоанн (Зацепин), семинаристом участвовавший в литературном кружке о. Евгения (Болховитинова). В.Н. Карпов окончил семинарию в 1821 г., а о. Феофан (Авсенов) в 1829 г., оба поступили в Киевскую духовную академию, где, как отмечает Н.А. Куценко в работе «Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы», о. Феофан (Авсенов) был слушателем В.Н. Карпова [9, с. 16].

Согласно о. Феофану (Авсенеvu), существует три источника познания души человека.

Первый источник — *наблюдение*, которое он разделяет на *внутреннее* и *внешнее*. Внутренне наблюдение, являющееся первичным по отношению к внешнему, представляет собой способность человека к самопознанию. Соответственно, под внешним наблюдением, по о. Феофану (Авсенеvu), следует понимать познание душевной жизни другого человека, о которой можно судить по оказываемому влиянию на явления и перемены в его теле. Он отмечал, что,

«когда мы, опираясь на самопознание, научимся уразумевать свойство и жизнь других по их душевным проявлениям, то нам понятны становятся проявления души, повествуемые в истории, и вся история человека делается обширным и неисчерпаемым источником психологии» [1, с. 23].

Вторым источником познания души человека, по о. Феофану (Авсенеу), является *умозрение*, которое «есть созерцание чистою мыслию того совершеннейшего, чуждого всех недостатков и ограничений, полного образца души, по которому зиждутся все существующие пути в действительном мире и которого все они суть частные и недостаточные выражения. Как невидимая мысль, первообраз сей носится над всем царством человеческих душ и живет в нем зиждительною своею силою. Как всякая душа в естестве своем по нему создана и в жизни по нему должна свободно образовать себя, то ей и врождено чистою мыслию созерцать его. Эта мысль первообраза души, или идея души, есть порождение собственного ее естества» [1, с. 23–24]. При этом о. Феофан (Авсенеу) указывал, что она раскрывается при рассмотрении всего многообразия действительно существующих душ, при сравнении человека, сущностью которого является душа, с другими живыми существами, и при сличении совершенств души человека с Божественными свойствами.

И третий источник познания, о котором писал о. Феофан (Авсенеу), — *Откровение*, т. е. откровенное знание о душе, полученное человеком от Бога и изложенное в Священном Писании. При этом богословие собирает знание о душе, полученное путем Откровения, в стройную единую систему.

Соответственно трем путям познания, которые, как указывал философ, составляют единое знание о душе человека и психологию, о. Феофан (Авсенеу) различал опытный путь познания, а также умственный опыт познания, которые отличались степенью близости к Богу.

Сам о. Феофан (Авсенеу) оказал значительное влияние на многих своих современников, в числе которых были его ученик святитель Феофан Затворник, философ П.Д. Юркевич, философ С.С. Гогоцкий, историк и богослов о. Антонин (Капустин) и многие другие. Это неслучайно, поскольку, как отмечал А.И. Введенский в работе «Философские очерки», о. Феофану (Авсенеу) «студенты Киевской академии после Скворцова больше всех были обязаны своим философским развитием» [4, с. 21].

Так, о. Феофан Затворник писал: «Основа мира вещественного — атомы <...> Сами однако ж они ни движения, ни соединения взаимного иметь не имеют. Все производят действующие в них силы <...> Я допускаю лестницу невещественных сил душевного свойства <...> Субстракт всех сих сил — душа мира <...> Когда Бог говорил: *да изведет земля...* то Ему внимала душа мира и исполняла повеленное <...> Когда надлежало сотворить человека, то не земле дается повеление: *да изведет*, а в тайне Пресвятой Троицы произносится: «*Сотворим!*»... Тело особо творится из персти. Это было не мертвое тело, а живое с душою животного. В сию душу вдунут дух — Божий дух, предназначенный Бога знать, Бога чтить, Бога искать и вкушать, и в Нем все свое довольство иметь, и ни в чем кроме Его <...> Души, низшие духа и человека, погружаются в душу мира. А душа человека не может туда погрузиться, но духом увлекается горе, — это по смерти. Помню, на это нам в академии уроки читал Авсенеу — сначала Петр Семенович, а потом архим. Феофан» [15, с. 107–109]. Как можно

заметить, свои размышления о. Феофан Затворник развивает с прямой отсылкой к лекциям о. Феофана (Авсенева). В.В. Зеньковский в работе «История русской философии» писал об о. Феофане (Авсенева), что «о некоторых его идеях мы узнаем, например, только из переписки его слушателя еп. Феофана Затворника — в частности о его учении о мировой душе» [7]. В опубликованной в 1869 г., уже после смерти автора, работе «Из записок по психологии» о. Феофан (Авсенев) отмечал, что «есть на земле, только не земнородное¹, существо, в котором восходящее влечение твари и нисходящая любовь Творца встречаются между собою: это — человек, истинный гражданин двух миров, союз Творца с тварию, храм Божества и потому — венец творения» [1, с. 65].

Согласно о. Феофану (Авсенева), существует четыре форма бытия: «1) бытие только что *пребывающее, вещественное и мертвое*; 2) бытие вещественное, *пребывающее и живущее*; 3) бытие вещественное, *пребывающее, живущее и одушевленное*; 4) бытие *пребывающее, живущее, одушевленное и вместе разумное*» [1, с. 54].

Первая форма бытия, по о. Феофану (Авсенева), является *неорганическим царством*. Если органический мир является, согласно мысли философа, царством свободы, то неорганический мир царством Божественного закона. Он писал: «Дух человека чувствует в этих массах непосредственное присутствие самой всеустрояющей премудрости Божией» [1, с. 56–57]. Интересно, что в своей философской системе о. Феофан (Авсенев) уже в первой половине XIX в. выразил основную мысль русской религиозной философии второй половины XIX—первой половины XX в., развитую в философских системах В.С. Соловьева, о. Павла (Флоренского), о. Сергия (Булгакова), С.Л. Франка, Л.П. Карсавина и др., и отраженную в русской философской софиологии. Остается только сожалеть, что оригинальные и глубокие мысли о. Феофана (Авсенева) не были опубликованы при его жизни. Тем не менее, вероятно, стоит говорить о его значительном влиянии на формирование самобытной русской религиозной философии, поскольку именно ученик о. Феофана (Авсенева) П.Д. Юркевич во многом сформировал проблемное поле русской мысли второй половины XIX—первой половины XX в., оказал существенное влияние на философию В.С. Соловьева, Г.Г. Шпета и др., с критических позиций о философии П.Д. Юркевича писали Н.Г. Чернышевский, Г.В. Плеханов и др. Итак, согласно о. Феофану (Авсенева), поскольку «неорганическое бытие не имеет в себе собственного начала образования» [13, с. 29], оно образуется внешней творческой силой, которая снисходит «от самого Источника всякого бытия и устройства <...> и в собственном образе сложения его <...> впечатлевает формы высшей гармонии, мысли Божественной премудрости» [13, с. 29]. Из этих слов о. Феофана (Авсенева) можно понять, что философ вовсе не считал источником зла саму природу. Это важное отступление, поскольку, объясняя причины уязвленности человека смертью, он писал, что «смерть есть величайшее из всех бедствий, какие только постигают несчастный род человеческий» [1, с. 291], и при этом смерть — «некоторое чуждое истинному существу вещей пришлое зло» [1, с. 293]. Тут можно обнаружить некоторую близость философии общего

¹ Ср. со словами о. Феофана Затворника: «Когда надлежало сотворить человека, то не земле дается повеление: да изведет».

дела Н.Ф. Федорова, который также полагал смерть наивысшим проявлением зла. С.Г. Семенова писала, что «для Федорова все те конкретные формы зла, от которых страдает сам человек, входят в кортеж главного врага — смерти» [11, с. 147]. При этом о. Феофан (Авсенеv), как и Н.Ф. Федоров, считал, что «человек и должен быть и был некогда бессмертен не только по душе, но и по телу» [1, с. 293]. Но есть очень важное отличие. Н.Ф. Федоров писал: «Кто наш общий враг, единый, везде и всегда присущий, в нас и вне нас живущий <...> Этот враг — природа <...> Сила эта слепа, пока мы неразумны, пока мы не составляем ее разума» [16, с. 521]. Безусловно, восприятие Н.Ф. Федоровым природы как врага, как слепой силы совсем не похоже на сформулированное о. Феофаном (Авсенеvым) представление об отражении в природе мысли Божественной премудрости. В.С. Соловьев в работе «Красота в природе» писал: «Если же вообще красота в природе объективна, то она должна иметь и некоторое общее онтологическое основание, должна быть — на разных ступенях и в разных видах — чувственным воплощением одной абсолютно объективной всеединой идеи» [12, с. 388]. Таким онтологическим основанием, по о. Феофану (Авсенеvу), является Божественная премудрость, отражение которой как изначальной гармонии открывается в природе.

Вторая форма бытия, по о. Феофану (Авсенеvу), — царство *органическое* — *растительное*. Он писал: «Как, говорят, мысли, чувства и желания матери отпечатлеваются на утробном младенце, так растения в образовании своих внешних органов отражают гармоническое устройство природы; в переменах суточных, недельных, месячных, годовых отражают периодические ее состояния, а в соответствии своих произведений с потребностями тварей — ее намерения» [1, с. 59]. Потому в растительном царстве также чувствуется «присутствие и действие самой высшей всеизидущей художницы — премудрости Божественной» [1, с. 59]. Тут нужно отметить, что софиологические мотивы в философии о. Феофана (Авсенева), по-видимому, ближе философии Е.Н. Трубецкого, нежели В.С. Соловьева и о. Сергия (Булгакова). По крайней мере Божественная премудрость, как ее понимал о. Феофан (Авсенеv), не является самостоятельным субъектом. Божественная премудрость, по о. Феофану (Авсенеvу), неотделима от самого Бога.

Третья форма бытия — царство *животное*. И хотя сами животные, как отмечал философ, «суть проводники многообразных свыше сходящих впечатлений Божественного всеуправляющего Духа, органы Его естественного откровения» [1, с. 62–63], они чтут и поклоняются запечатленному в человеке образу Творца. На основании чего о. Феофан (Авсенеv) полагает, что хотя животные и не знают Бога, они все же имеют некоторое смутное предчувствие о Нем.

И четвертая онтологическая форма — *человек*, венчающий иерархически выстроенную систему формы бытия. Своим *вещественным составом* или телом человек связан с первой формой бытия или неорганическим царством, *растительными отправлениями* с царством растений, *земными склонностями и способностями души* с животными, и *дух человека* отличает его ото всего остального творения, поскольку сущностью духа, по мысли о. Феофана (Авсенева), является непосредственное стремление к Богу.

Похожие размышления присутствуют и в сочинениях святителя Феофана Затворника: «Как малый мир, человек совмещает в себе все виды жизни,

проявившиеся в его предшественниках по лестнице творения. В нем есть и растительно-животная жизнь, и животное-душевная вместе с душевно-человеческою, и духовная, исключительно ему принадлежащая и его характеризующая. Их и означают слова: тело, душа и дух. Тело — наш животное-растительный организм, со всеми его отправлениями и потребностями; душа — начало тех внутри нас сознательных явлений, кои начинаются чувственными восприятиями, влечениями и ощущениями и оканчиваются научными построениями, многообъятными начинаниями и предприятиями, произведениями вкуса; дух — орган Богообщения, Бога сознающая, Бога ищущая и Богом живущая сила» [15].

Вообще, исток философского учения о трихотомии человека нужно искать уже в Посланиях св. ап. Павла¹. Так, в Первом послании к Фессалоникийцам св. ап. Павел писал: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» [1Фес. 5, 23]. Некоторые размышления о трихотомии присутствуют и в сочинениях Отцов Церкви. Впрочем, нужно отметить, что у тех же авторов можно найти и утверждения в пользу мнения, что человек состоит из двух частей. Связано это, вероятно, с тем, что, как отмечал С.Л. Франк, «с тех пор как человечество <...> достигло понятия “духа”, усмотрения духовной реальности, — в сущности, еще доселе никому не удалось определить различие между “духом” и “душой” столь ясно и однозначно, чтобы этим установлены были бы точные границы между этими двумя областями» [18, с. 568]. Вместе с тем существует мнение, что понятия *дух* и *душа* обозначают лишь разные стороны нетелесного бытия человека. С.Л. Франк писал: «Мы стоим и здесь перед двоицей, которая вместе с тем есть исконно-нераздельное единство, — или перед единством, которое обнаруживает себя как конкретное, подлинно внутренне всепронизывающее *единство* именно в неразрывной сопринадлежности, в неудержимом переливании друг в друга *тех двоих, на что оно разделяется*» [18, с. 571]. «Истинное существо человека есть дух, проявляющий себя в существенном союзе с телом, или — *душа*» [1, с. 20], — писал о. Феофан (Авсенев). Потому дух и душа, скорее, являются разными сторонами единого духовного бытия человека. При этом, поскольку существо духа человека составляет его стремление к Богу, который «необъятен, неощутим и недостижим в существе своем» [1, с. 65], то человек познает существо Его из мира как истину, любит совершенства Его, отражением которых в мире является красота, осуществляет цели Его в мире, совершая добро. Таким образом, Бог открывается человеку в мире. При этом, чтобы человек мог познавать, любить и достигать Бога через его откровение в мире как истину, красоту и добро, нужно «некоторое снисхождение Творца к духу в ответ его восходящему влечению, дабы он мог не только искать Бога, но и находить Его» [13, с. 37].

Мыслитель отмечал, что душа человека испытывает «глубочайшую потребность соединения с Единым верховным добром» [1, с. 21]. Безусловно, в этой

¹ Если православные мыслители допускали наличие в человеке трех иерархически выстроенных частей, то католическими богословами на Константинопольском соборе 869–870 гг. учение о трихотомии было признано еретическим. Наименование Собора Четвертым Константинопольским принято в католицизме. В православии Четвертым Константинопольским собором принято считать Собор 879–880 гг., который также получил наименование Софийский собор, на котором решения Собора 869–870 гг. были отменены.

мысли о. Феофана (Авсенева) чувствуется заметное влияние на его воззрения философии платонизма. Е.И. Мирошниченко, автор работы по истории раннего платонизма в России, отмечает, что имплицитно платонизм содержится во многих высказываниях о. Феофана (Авсенева) [10, с. 91], и в его философском осмыслении платонизма «мы встречаемся не просто с восприятием некоторых идей Платона, но уже с восприятием дискурсивным, нацеленным на диалог <...> Некоторые идеи начинают вписываться в контекст самостоятельных построений» [10, с. 93]. Как отмечает автор, нечто похожее можно встретить уже у о. Феодора (Голубинского). Тем не менее философия о. Феофана (Авсенева), по мнению Е.И. Мирошниченко, значительно более оригинальна, и потому вполне понятно, почему именно ученик о. Феофана (Авсенева) П.Д. Юркевич «будет первым, кто окончательно перевел интуитивное восприятие платоновской философии в область самостоятельного дискурса» [10, с. 93]. Вообще, нужно указать, что влияние философии платонизма на о. Феофана (Авсенева) было отмечено уже о. Георгием (Флоровским) в его работе «Пути русского богословия» [17, с. 239]. Тем не менее платонизм о. Феофана (Авсенева) является, скорее, попыткой развития философии платонизма, нежели переложение заново уже известных философских построений, и потому имеет огромный интерес в контексте истории русского платонизма и русской философской культуры в целом. При этом нужно отметить, что учение о единстве истины, красоты и добра, безусловно, имеющее истоком философию платонизма, как и многие другие мысли о. Феофана (Авсенева), в дальнейшем будет развито в рамках русской религиозной философии второй половины XIX—первой половины XX в., и получит особенное выражение в метафизике всеединства В.С. Соловьева.

Сообщенные духу Богом «по мере своей благодати и заслуг человека» [1, с. 66] впечатления истины, красоты и добра распространяются сперва в душу человека, одухотворяющейся под влиянием духа, а потом в глубины тела, также преображающемся под воздействием одухотворенной души, отступают болезни и смерть, которая, таким образом, рассматривается о. Феофаном (Авсеневым) в аспекте противостояния в душе человека *пожеланий* и *разума*. А.Ф. Замалеев отмечает, что, по о. Феофану (Авсенева), «вопрос о продлении жизни связан в первую очередь с духовным самоутверждением, изменяющим и телесно-природное существование человека» [6, с. 13]. По мнению А.Ф. Замалеева, тут о. Феофан (Авсенева), по сути, выразил мысль, которая позже закрепится в теории ортобиоза И.И. Мечникова [6, с. 13].

Таким образом, человек в философской системе о. Феофана (Авсенева) рассматривается как точка своеобразного соединения нисходящей любви Творца и восходящего к Нему влечения творения. В человеке, как писал философ, «и тварь достигла конца своих стремлений, и Бог достигнул цели своего творчества» [1, с. 67].

Нужно также в заключение отметить, что о. Феофан (Авсенева) считал наиболее важным рассмотрение сущности человека: *всеобщего типа, общечеловеческого характера*, по выражению философа. Стремление к соборности как одна из основных характеристик русской философской культуры проявляется и в оригинальном раскрытии темы человека русскими мыслителями. Так, о. Феофан (Авсенева) писал: «Лицо тем выше, чем ближе его характер к общему

типу народа, а через него человечества. Богочеловек есть человек всех народов и всех времен — человек вечный» [1, с. 22].

Таким образом, о. Феофан (Авсенеv) может быть назван автором оригинального философского учения о человеке. Развитие некоторых положений философской системы о. Феофана (Авсенева) можно обнаружить у Н.Я. Данилевского, Н.Н. Страхова, И.И. Мечникова, Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, Л.Н. Гумилева, И.А. Ильина и др. Г.Г. Шпет в «Очерке развития русской философии» писал, что «сама личность Авсенева привлекает к себе внимание. Его репутация как философа ставилась высоко: “Его имя, — сообщает автор некролога, посвященного Авсенеvу, — долгое время во всех учебных округах духовного ведомства, после имени Ф.А. Голубинского, было синонимом философа”» [19, с. 195]. «В ряду киевских философов всего ярче образ П.С. Авсенева, затем архимандрита Феофана (1810–1852), принявшего пострижение уже в профессорском звании, по внутренней склонности и влечению. <...> Читал он смело и вдохновенно, много говорил о “ночной жизни” души, о загадочных и магических душевных явлениях, о сне и лунатизме, о болезнях души, “о бесновании, магии и волшебстве”» [17, с. 239], — отмечал о. Георгий (Флоровский). Н.А. Куценко в работе «Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы» пишет, что о. Феофан (Авсенеv) «является, пожалуй, самым оригинальным из представителей Киевской богословско-философской школы, а его рукописное наследие требует полного изучения» [9, с. 85]. Тем не менее в настоящее время жизнь и философские сочинения о. Феофана (Авсенева) могут быть отнесены к числу забытых страниц истории русской мысли. Таким образом, рассмотрение философской системы о. Феофана (Авсенева) является важной составляющей в вопросе выстраивания «большого контекста» русской философии, раскрытия наиболее существенных черт, образующих ее оригинальность и своеобразие, обозначения путей ее развития.

Список литературы

1. Авсенеv П.С. Из записок по психологии. Санкт-Петербург: Тропа Троянова, 2008. 335 с.
2. Бердяев Н.А. Русская идея. Миросозерцание Достоевского. Москва: Издательство «Э», 2016. 512 с.
3. Варава В.В. Этика неприятия смерти. Воронеж: Изд-во ВГУ, 2005. 240 с.
4. Введенский А.И. Философские очерки. Санкт-Петербург: Типография “В.С. Балашев и Ко”, 1901. VIII. 212 с.
5. Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии. Этика преображенного Эроса. Москва: Республика, 1994. С. 153–324.
6. Замалеев А.Ф. «Его имя было синонимом философа» (Петр Семенович Авсенеv). Авсенеv П.С. Из записок по психологии. Санкт-Петербург: Тропа Троянова, 2008. С. 3–14.
7. odinblago.ru [электронная книга]. Зеньковский В.В. История русской философии (дата обращения: 5.08.2022). Доступ по ссылке: http://www.odinblago.ru/filosofiya/zenkovskiy/istoriya_russkoy_filosofii
8. Карпов В.Н. Введение в философию. Санкт-Петербург: В типографии И. Глазунова и Ко, 1840. VIII. 136 с.
9. Куценко Н.А. Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы. Москва: ИФ РАН, 2005. 138 с.

10. Мирошниченко Е.И. Очерки по истории раннего платонизма в России. Санкт-Петербург: Алетейя, 2013. 172 с.
11. Семенова С.Г. Николай Федоров: Творчество жизни. Москва: Советский писатель, 1990. 384 с.
12. Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. Москва: Мысль, 1988. 824 с.
13. Феофан (Авсенеv) архим. Из записок по психологии. Киев: В Типографии Киевского Губернского Управления, 1869. XVI. 246 с.
14. Феофан (Говоров) еп. Собрание писем. Вып. 2. Москва: Типо-Литогр. И. Ефимова, 1898. 240 с.
15. odinblago.ru [электронная книга]. Феофан (Говоров) еп. Толкование посланий св. апостола Павла к Филиппийцам и Солуньянам Первого и Второго (дата обращения: 5.08.2022). Доступ по ссылке: http://www.odinblago.ru/feofan_solun1/
16. Федоров Н.Ф. Сочинения. Москва: Мысль, 1982. 711 с.
17. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. 608 с.
18. Франк С.Л. Сочинения. Минск: Харвест, Москва: АСТ, 2000. 800 с.
19. Шпет Г.Г. Сочинения. Москва: Правда, 1989. 602 с.

References

1. Avsenev PS. *Iz zapisok po psihologii*. Saint Petersburg: Tropa Trojanova, 2008. 335 p. (In Russ.)
2. Berdjaev NA. *Russkaja ideja. Mirosozercanie Dostoevskogo*. Moscow: Izdatel'stvo «E», 2016. 512 p. (In Russ.)
3. Varava VV. *Etika neprijatija smerti*. Voronezh: Izd-vo VGU, 2005. 240 p. (In Russ.)
4. Vvedenskij AI. *Filosofskie ocherki*. Saint Petersburg: Tipografija "V.S. Balashev i Ko", 1901. VIII. 212 p. (In Russ.)
5. Vysheslavcev BP. *Vechnoe v russkoj filosofii. Jetika preobrazhennogo Jerosa*. Moscow: Respublika, 1994. P. 153–324. (In Russ.)
6. Zamaleev AF. «Ego imja bylo sinonimom filosofa» (Petr Semenovich Avsenev). Avsenev PS. *Iz zapisok po psihologii*. Saint Petersburg: Tropa Trojanova, 2008. P. 3–14. (In Russ.)
7. odinblago.ru [Internet]. Zen'kovskij VV. *Istorija russkoj filosofii* (cited 2022 Aug 5). Available at: http://www.odinblago.ru/filosofiya/zenkovskiy/istoriya_russkoj_filosofii (In Russ.)
8. Karpov VN. *Vvedenie v filosofiju*. Saint Petersburg: V tipografii I. Glazunova i Ko, 1840. VIII. 136 p. (In Russ.)
9. Kucenko NA. *Duhovno-akademicheskaja filosofija v Rossii pervoj poloviny XIX veka: kievskaja i peterburgskaja shkoly*. Moscow: IF RAN, 2005. 138 p. (In Russ.)
10. Miroshnichenko EI. *Ocherki po istorii rannego platonizma v Rossii*. Saint Petersburg: Aletejja, 2013. 172 p. (In Russ.)
11. Semenova SG. *Nikolaj Fedorov: Tvorchestvo zhizni*. Moscow: Sovetskij pisatel', 1990. 384 p. (In Russ.)
12. Solov'ev VS. *Sochinenija v 2 t. T. 2*. Moscow: Mysl', 1988. 824 p. (In Russ.)
13. Feofan (Avsenev) arhim. *Iz zapisok po psihologii*. Kyiv: V Tipografii Kievskogo Gubernskogo Upravlenija, 1869. XVI. 246 p. (In Russ.)
14. Feofan (Govorov) ep. *Sobranie pisem. Vyp. 2*. Moscow: Tipo-Litogr. I. Efimova, 1898. 240 p. (In Russ.)
15. odinblago.ru [Internet]. Feofan (Govorov) ep. *Tolkovanie poslanij sv. apostola Pavla k Filip-pijcam i Solunjanam Pervogo i Vtorogo* (cited 2022 Aug 5). Available at http://www.odinblago.ru/feofan_solun1/ (In Russ.)
16. Fedorov NF. *Sochinenija*. Moscow: Mysl', 1982. 711 p. (In Russ.)
17. Florovskij GV. *Puti russkogo bogoslovija*. Минск: Изд-во Белорусского Екзархата, 2006. 608 p. (In Russ.)
18. Frank SL. *Sochinenija*. Минск: Harvest, Moscow: AST, 2000. 800 p. (In Russ.)

19. Shpet GG. *Sochinenija*. Moscow: Pravda, 1989. 602 p. (In Russ.)

Информация об авторе

Сергей Владимирович Ряполов — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии ФГБОУ ВО «Московский государственный институт культуры», Москва, Россия.
E-mail: poin-careconjecture@yandex.ru

Information about the author

Sergey V. Ryapolov — Candidate of Philosophical Sciences, Senior Lecturer, Department of Philosophy, Moscow State Institute of Culture, Moscow, Russia. **E-mail:** poin-careconjecture@yandex.ru

COGNITIVE ARTIFACTS OF THE METUNIVERSE

© *A.I. Loiko*

Belarusian National Technical University, Minsk, Republic of Belarus

Original article submitted: 14.11.22

Revision submitted: 28.11.22

■ For citation: Loiko A.I. Cognitive artifacts of the metuniverse. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2022;4(4):45–52. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.4.5>

Abstract. The article describes the cognitive artifacts of the metaverse within the framework of digital anthropology. Their role in the formation of a new social environment is investigated. Conceptual definitions of a cognitive artifact based on the theory of L.S. Vygotsky and his follower M. Cole. The forms of response by users of digital ecosystems to the spread of the influence of technology in society have been studied and the difference in this response has been stated. The reasons for this different response, due to structural changes in society, are shown. Attention is paid to the influence of cognitive artifacts of the metaverse on the perception of the consequences of emerging technological trends. It is stated that the modification of technological determinism in the form of metaverses contains different intentions of individual consciousness. This is due to the fact that the classical Internet is gradually giving way to new communication technologies, in which avatars, digital twins and immersive space plays an important role.

Keywords: cognitive artifact; metaverse; technological determinism; technological trend; society; public consciousness; social network; avatar; digital twin; immersive space.

DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.4.5>

КОГНИТИВНЫЕ АРТЕФАКТЫ МЕТАВСЕЛЕННОЙ

© *А.И. Лойко*

Белорусский национальный технический университет, Минск, Республика Беларусь

Поступила в редакцию: 14.11.22

В окончательном варианте: 28.11.22

■ Для цитирования: Лойко А.И. Когнитивные артефакты метавселенной // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2022. Т. 4. № 4. С. 45–52. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.4.5>

Аннотация. В статье в рамках цифровой антропологии описаны когнитивные артефакты метавселенной. Исследована их роль в формировании новой социальной среды. Даны концептуальные определения когнитивного артефакта на основе теории Л.С. Выготского и его последователя М. Коула. Изучены формы реагирования пользователями цифровых экосистем на распространение влияния техники в обществе. Уделено внимание влиянию когнитивных артефактов метавселенной на восприятие последствий сформировавшихся технологических трендов. Констатировано, что модификация технологического детерминизма в форме метавселенных содержит разные интенции индивидуального сознания. Это обусловлено тем, что классический интернет постепенно

уступает место новым технологиям коммуникации, в которых важную роль играют аватары, цифровые двойники и иммерсивное пространство.

Ключевые слова: когнитивный артефакт; метавселенная; технологический детерминизм; технологический тренд; общество; общественное сознание; социальная сеть; аватар; цифровой двойник; иммерсивное пространство.

Traditionally, the term artifact refers to a material object made by man. M. Cole considers artifacts more broadly [1], as products of the history of mankind, including the ideal and the material, referring to the fact that in L.S. Vygotsky he understood language as cognitive artifacts [10]. In this context of understanding [12], all means of cultural behavior are accompanied by artifacts [6]. They are social in origin and development. Culture in this case is an integral set of artifacts accumulated by mankind in the course of historical development.

An artifact is a certain aspect of the material world, transformed in the course of the history of its inclusion in purposeful human activity. By the nature of the changes made in the process of their creation and use, artifacts are both ideal (conceptual) and material. They are ideal in the sense that their material form is produced by their participation in interactions of which they were a part in the past. They mediate them in the present. With this definition, the signs of artifacts are equally applicable in cases where language is involved, and in the case of more familiar forms of artifacts. They differ in material features, ideal aspects, and the kinds of interactions they allow. With this approach, mediation by artifacts applies equally to objects and people. There are ways in which ideality and materiality are combined in representatives of the two categories of existence, as well as the types of interaction in which they can be included.

This view establishes the original unity of the material and the symbolic in human cognition [8]. This is an important starting point for determining the attitude to the ongoing discussion in anthropology and related disciplines: should culture be considered external to the individual, that is, the totality of the products of previous human activity, or internal — the source of knowledge and ideas? The idea of artifacts as products of the history of mankind, which are both ideal and material, allows us to stop this dispute. A special property of human thinking, called the duality of human consciousness, comes to the fore [7].

Neither artifacts nor actions exist in isolation. They are intertwined with each other and with the social worlds of people, acting for them as intermediaries in the formation of a network of relationships. M. Wartofsky describes artifacts, including tools and language, as the objectification of human needs and intentions, already saturated with cognitive and affective content [11]. The first level consists of primary artifacts that are directly used in production. Secondary artifacts include primary artifacts and how to use them. They play a central role in the preservation and translation of beliefs and modes of action. They include prescriptions, customs and norms. The third level is represented by a class of artifacts that can become self-contained worlds in which rules, conventions, and outcomes no longer seem directly practical. These are imaginary worlds. Imaginary artifacts can color the vision of the real world to change current practice. Behaviors acquired through interaction with tertiary artifacts may extend beyond the immediate context of their use.

As secondary artifacts, M. Cole considers cultural schemes, models, scenarios, which he defines as cultural means [2]. Human experience is mediated by cognitive schemas that channel individual thinking, structuring the selection, retention, and use of information.

Secondary artifacts, such as cultural schemas and scripts, are components of the cultural toolkit. They are ideal and material. They are materialized and conceptualized in artifacts that mediate the joint activities of people. That the process of activity is mediated by artifacts is a fundamental characteristic of human psychological processes. Experience does not simply exist within the individual. The development of the human psyche in ontogenesis and in the history of mankind should be understood as a co-evolution of human activity and artifacts. Words that are spoken, social institutions in which people participate, equipment and technologies serve both as tools and symbols. They exist in the world around people. They organize their attention and action. In the process of the formation of human culture, mediation creates a type of development in which the activities of previous generations accumulate in the present as a specifically human component of the environment.

The social world influences a person not only through the actions of real people who talk, communicate, show an example or convince, but also through invisible ways of action and objects created by people in the world surrounding the individual. There are prescribed forms of social interaction: customs, patterns, rituals, cultural forms. There are artificially created objects that silently saturate the world with human intelligence: words, maps, television receivers, metro stations. To explain the cultural mediation of thinking, it is necessary to clarify not only the range of artifacts that mediate behavior, but also the circumstances in which thinking occurs.

D.N. Uznadze studied such a modification of a cognitive artifact as an attitude. It is completely unconscious and is a mode of an integral personality, expressed in readiness for a certain action. Attitudes bring to life both certain models of perception and certain models of action. The artifact determines both how the object is perceived and what actions it motivates [4].

Users of the metaverse can create things and interact with each other in a reality-based world where the possibilities are beyond ordinary life [9]. The metaverse is characterized by the presence of a public digital space with various customized avatars that represent users of the ecosystem; the presence of digital property rights, the level of which depends on the degree of decentralization of the chosen platform; the possibility of interaction with other users; the conditions for various actions within the digital world; the right to share leisure time with other participants ecosystems.

Different digital ecosystems offer users different opportunities and degrees of control over assets. If a digital platform takes a decentralized approach, it offers more opportunities for creating applications, as well as greater responsibility for users to develop the ecosystem and the digital world.

The metaverse is an online platform that creates the conditions for creating something within the digital world. It allows users to develop their avatars as well as define their lives based on what they are capable of. The metaverse mimics reality, allowing participants to build digital careers in the fashion world or look after animals and private property. The possibilities are limited only by the imagination.

Centralized versions of the metaverses are different from open source digital platforms that run on the blockchain. The key differences are control, the ability to create something and the platform management system.

What happens inside the centralized metaverses is completely controlled by one organization. Such a system is also characterized by internal servers and certain rules for regulating the virtual world. Community representatives can interact with each other and share experiences, but they do not have the right to control the digital environment and own certain components of it.

The decentralized metaverse platforms are open source, and their users determine their own actions and what happens. The platform is controlled by the community of participants, and the organization. Users have more control not only over their own individual assets, but also over the metaverse itself and how it works. Decentralized metaverses are associated with blockchain projects.

Metaverses offer unique features and yet depend to varying degrees on their own communities for governance. In some cases, users determine in which direction this or that online space will develop. The digital ecosystem is considered as consisting of organizations interacting with each other through digital technologies on the principle of modularity, as well as not managed by a hierarchical body (compared to the supply chain) [3]. Digital business ecosystems do not rely on the customer to integrate goods and services themselves or purchase them as a package from a single source, but to provide customers with the desired choice, i.e. the customer makes a choice according to the menu, which, in turn, is provided and managed by an ecosystem member. A digital ecosystem can bring together many diverse actors with different points of view and skills, sharing resources, experience and ideas, directly or indirectly creating economic value and meeting the needs of the end user. Participants create economic value jointly, therefore they are interdependent. At the heart of the digital ecosystem are application programming interfaces. They act as a means of exchanging data, functions and values throughout the digital ecosystem of the modern economy, provide interaction between disparate application systems and allow developers to repackage data and functions to perform new tasks in accordance with a modular approach.

Organizations can create and participate in their own internal, public, partnership and industrial digital ecosystems and derive economic benefits through these ecosystems due to the certain obligations of all participants and their joint efforts in order to achieve their own strategic goals, as well as to implement innovations. The strategies of business organizations for deploying a particular ecosystem should take into account, at a minimum, the following points: 1) taking into account the role that the company will play in the ecosystem. As practice shows, a company usually plays several roles in overlapping digital ecosystems at once; 2) specific local operational needs and characteristics, depending on many factors, among which can be noted geographical location, competition and regulations. A different level of influence of each of the factors determines the existence of many ecosystems. The typical roles of the subjects participating in the formation of the ecosystem include the organizer, the modular producer and the consumer. Organizers are institutions within which individual partners come together and create a common economic value for the participants. They provide a platform and enable others to produce goods or services and sell them through

the ecosystem. The modular producer is characterized by the fact that it can be effectively involved in many ecosystems.

An ecosystem user can be both an organization and an individual who uses the economic value created in this system. One of the main advantages of digital ecosystems is the fact of using innovations, as evidenced by a fairly large number of technology start-ups. The economic success of an ecosystem may depend on the amount of assistance provided to a partner to increase its level of innovation, since innovation tends to multiply throughout the ecosystem. On the one hand, this is facilitated by the possibility of a quick and low-cost exchange of digital resources, and on the other, by the expansion of traditional partnerships and access to a large network of colleagues and developers, each of which has its own infrastructure, resources, and promising ideas for integration. For external partners and customers, mutually beneficial conditions are created for the development of applications with the aim of new or more efficient use of organizational resources, i.e. new products and services for end customers. The key benefits of digital ecosystems are that they enable supply chain flexibility and market insights, are ready for regulation, best meet customer needs, drive revenue growth and minimize risk.

The technological basis of digital business ecosystems is cloud technologies. Members use common platforms and a common set of standards to ensure that their activities, products and services are compatible. The development of digital ecosystems is also driven by mobile technologies, artificial intelligence, big data technologies and big data analytics, as well as customized solutions. The main components of the technological infrastructure of the digital ecosystem are the platform and integrated software products. The platform is the foundation of the ecosystem, the means by which partners create their products or services. To support an economically successful ecosystem, the platform is expected to be open and modular. Openness creates the possibility of providing access to platform resources. This property allows ecosystem participants to develop their own products. Modularity gives different organizations the ability to create additional products and services.

The platform must also have features such as high availability, reliability, and security. With the help of integrated software products, the data flow is transferred from component to component of the digital ecosystem. It is based on a set of protocols that regulate the communication parameters between the software components of the system and thus provide interaction between various participants in the digital ecosystem. Integrated software products occupy a central position in the digital ecosystem and directly determine the platform, level of implementation of network effects, as well as market expectations. They contribute to the formation of new ecosystems, and the added value is obtained as a result of the creation of new products. For this purpose, common digital assets are used, combined according to certain principles.

Digital ecosystems, due to their structure, their elements are practically independent of each other and can be interconnected in various ways, make it possible to develop new business models based on a network of business partners, and coordinate economic activity in a different, more optimal way. Digital ecosystems bring together actors from different fields. Each of the subjects has its own traits, attitudes and abilities that are involved in the distribution of resources, experience and ideas and form a common value for the end client.

The foundation of digital ecosystems is based on common platforms and sets of standards due to scalability, flexibility and dynamism [5]. Eco systemization aims to streamline a growing number of services. A person needs to evaluate the feasibility of a purchase then choose a payment method and a payment system. Many are not able to spend time on this, and often overpay for goods and services. Multi-banking applications will help the client with a profitable choice, which will not become isolated within one ecosystem or bank. Potential customers of banks will be millions of units of artificial intelligence.

Virtual and augmented reality technologies have become a part of the metauniverse. In this reality, people work, study, relax, have fun, earn money, communicate and buy cars and real estate. Everything that a person acquires or creates in the metaverse belongs only to him.

Living in the metaverse is different from using digital services. If a user uses a real card in online services, then the metaverse has its own currency. In the metaverse, not only communicate, but also study and work. Brands and content creators will have more opportunities to develop and scale products. The content of the metaverse depends only on communities and users.

Companies and users see the metaverse as immersive forms of team collaboration; the emergence of digital colleagues with artificial intelligence; Accelerating learning through virtualization and gamification.

At the first stage, the metaverse will be an alternative to social networks, but eventually it will replace the World Wide Web. The Internet as we know it today may no longer exist.

In 2020, the adoption of virtual reality for work, collaboration and learning accelerated. Thanks to the metaverse, more employees will be able to transition to remote or hybrid work. Companies are forced to make concessions to professional staff, and they are in favor of hybrid work formats.

When the metaverses go main stream, there will be many opportunities for investment and e-commerce. Thanks to the metaverses, new jobs are being created. Within the metaverse, companies will create thousands of projects, and all of them must be compatible with each other. The existence of the metaverse will generate a huge amount of data. They need to be stored and protected so that user information is safe. The metaverses already have their own money, but at the moment they are incompatible with each other and, with rare exceptions, are not converted into familiar currencies.

Equipment plays a very important role. Virtual reality devices are quite expensive, and their presence is necessary for presence in the metaverses. New internet is coming. This is new devices, new surfing principles and new spaces. This gives rise to a new economy, new cyber threats, new trends and new legislative regulation.

Among the cognitive artifacts of the metaverse, we can single out: the mirror world as a digital version of the real world, in which there are virtual analogues of people, places, objects; skeuomorphic design, in which virtual objects are as similar as possible to real objects; a digital twin as a virtual version of a real object or structure, such as a factory or an aircraft. And we can also highlight the avatar, virtual, augmented, mixed and extended reality. Sensitive biosensors will become commonplace. With the help of 3D printing, it will be possible to make products

indistinguishable from natural products. The environment will begin to understand human needs, and unmanned vehicles will become part of cities.

The effect of presence during communication is achieved. It will be possible to conduct work meetings from home, but sitting face to face with colleagues, or online. It will become customary to show an online apartment with a virtual design. You can communicate in any language with anyone thanks to the online translator. Accessible and cheap marketing is being updated: branding through an online presence in a virtual environment, distribution through e-commerce or virtual storefronts, sales using immersive technologies. New opportunities for online learning have emerged. Integration with various block chain applications takes place.

In development are software engines, tools for creating virtual content: and tactile technologies, virtual worlds, avatars, marketplaces and financial services.

A platform for the development of e-commerce using 3D digital and augmented reality has been created. Technologies have been developed that allow you to feel touch or smell. A personal wearable thermoregulation system has been developed. This is a miniature air conditioner that clings to the area of the shoulder blades and simulates cold and heat in digital reality. Another trend is self-driving cars equipped with 3D displays, odor simulation systems, and active suspension to prevent motion sickness. These include position, eye and gesture tracking technologies, startups offering head-mounted displays, image stitching and game engines, light field videography, medical education, headsets and augmented reality devices for industrial settings and field service.

NFT is a non-fungible token. This is a photo, video, picture, audio recording. It is created and stored on the block chain. It can be a set from a trading card to a piece of virtual land. As the infrastructure develops, merchants will be able to tokenize physical products and services to reduce online transaction costs and arbitrage risks.

The metaverse immerses a person in a new social and technological space of cognitive artifacts. In this space, the infrastructure of culture is actively represented, in particular, galleries and exhibitions of fine arts, theater, museums. This digital space is actively used by the game industry and the show industry. As a result, the entertainment components are actively combined with the cognitive components of the social space. With the positive qualities of new technologies, the risks that will accompany the adaptation of users to a new social environment remain relevant.

References

1. Cole M. Cultural psychology: A once and future discipline? *Nebraska Symposium*. 1989;37:279–335.
2. Cole M, Griffin P. Cultural amplifiers reconsidered. Olson DR, editor. *The social foundations of language and thought*. New York: Norton, 1980. P. 343–364.
3. Dwivedi YK, Hughes L, Baabdullah AM, et al. Metaverse beyond the hype: Multidisciplinary perspectives on emerging challenges, opportunities and agenda for research, practice and policy. *Int J Inf Manage*. 2022;66:102542. DOI: 10.1016/j.ijinfomgt.2022.102542
4. Hutchins E, Hollan J, Norman DA. Direct manipulation interfaces. Norman DA, Draper S, editors. *User centered system design: New perspectives in human computer interaction*. Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates. 1986. DOI: 10.1201/b15703-5
5. Loiko AI. *Philosophy of cognitive technology*. Minsk: BNTU, 2022.
6. Luria AR. *The making of mind: A personal account of Soviet psychology*. Cole M, Cole S, editors. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

7. Mackinlay JD, Card SK, Robertson GG. *A semantic analysis and taxonomy of input devices*. Unpublished manuscript, Xerox Palo Alto Research Center, 1989.
8. Norman DA. *The psychology of everyday things*. New York: Basic Books, 1988. 140 p.
9. Smart P. Mind in the Metaverse: Extended Cognition Meets Mixed Reality. *Philos Technol*. 2022;35:87. DOI: 10.1007/s13347-022-00580-w
10. Vygotsky LS. *Mind in society: The development of higher mental processes*. Cole M, John-Steiner V, Scribner S, Souberman E, editors. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.
11. Wartofsky MW. *Models Representation and the Scientific Understanding*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979.
12. Wertsch JV. *Vygotsky and the social formation of mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. 288 p.

Информация об авторе

Александр Иванович Лойко — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философских учений Белорусского национального технического университета, Минск, Республика Беларусь. **E-mail:** loiko@bntu.tut.by

Information about the author

Aleksandr I. Loiko — Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Philosophical Doctrines of the Belarusian National Technical University, Minsk, Republic of Belarus. **E-mail:** loiko@bntu.tut.by

ЭТИКА И МОРАЛЬ В ЭПОХУ ПОСТ-ПОСТНЕКЛАССИКИ: НОВАЯ АКТУАЛЬНОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДИЯ Н.А. БЕРДЯЕВА

© *М.А. Можейко*

Белорусский государственный университет культуры и искусств, Минск,
Республика Беларусь

Поступила в редакцию: 20.11.22

В окончательном варианте: 01.12.22

■ Для цитирования: Можейко М.А. Этика и мораль в эпоху пост-постнеклассики: новая актуальность философского наследия Н.А. Бердяева // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2022. Т. 4. № 4. С. 53–68. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.4.6>

Аннотация. Дистанцирование постмодернизма от культурного наследия приводит к трансформации статуса этики в системе культуры и к деформациям нравственного сознания. Осмысление этого актуализирует те культурные традиции, которые базируются не на «этике кодекса», но на «этике творчества», что возвращает пост-постмодернизм к ценностям классической культуры, что актуализирует наследие Н.А. Бердяева в новом контексте.

Ключевые слова: нравственное сознание; мораль; этика; трансформации нравственного сознания; потенциал моральной регуляции; этика кодекса; этика творчества.

DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.4.6>

ETHICS AND MORALS IN THE POST-POSTNONCLASSIC EPOCH: NEW ACTUALITY OF PHILOSOPHICAL HERITAGE N.A. BERDYAEV

© *M.A. Mojeiko*

Belarusian State University of Culture and Arts, Minsk, Republic of Belarus

Original article submitted: 20.11.22

Revision submitted: 01.12.22

■ For citation: Mojeiko M.A. Ethics and morals in the post-postnonclassic epoch: new actuality of philosophical heritage N.A. Berdyayev. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2022;4(4):53–68. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.4.6>

Abstract. Postmodern's distancing from the cultural heritage leads to the transformation of ethics' status in the cultural system and to the deformation of moral consciousness. Understanding of that phenomenon actualizes the cultural traditions based on the «Ethics of Creativity», in contrary of the «Ethics of Code». This leads to the returns of the post-postmodernism to the values of classical culture, and this actualizes the heritage of N.A. Berdyayev in the new context.

Keywords: moral consciousness; morality; ethics; transformations of moral consciousness; potential of moral regulation; ethics of the code; ethics of creativity.

1. Трансформации нравственного сознания в эпоху постмодерна: кризис традиционной этики в современной культуре

Традиционная этика, определяющая себя как теория морали и видящая свою цель в обосновании модели достойной жизни, фундирована конкретной интерпретацией таких понятий, как добро, зло, долг, честь, совесть, справедливость, смысл жизни и т. д. Нормативный характер этики эксплицитно постулируется кантовской рефлексией над теорией морали, — фактически этика всегда конституируется в качестве учения о должном, обретая характер *практической философии*.

Что же касается современной культуры постнеклассического типа, то можно утверждать, что в семантико-аксиологическом пространстве постмодерна этика в традиционном ее понимании вообще не может быть конституирована как таковая. Это обусловлено рядом причин:

1) *Гомогенность аксиологического пространства культуры постмодерна*. Парадигмальные сдвиги, характеризующие современный стиль мышления, приводят к тому, что культура постмодерна начинает рефлексивно осмысливать себя как программно релятивную. Прежние культурные традиции ретроспективно оцениваются как централизованные вокруг метанарраций, то есть парадигмальных интерпретационных матриц, претендующих на универсальность и осуществляющих своего рода легитимацию знания, социальных институтов, стиля мышления и т. п. (так, еретические учения не могут быть легитимированы в контексте христианской метанаррации западноевропейского средневековья, обскурантистские — в контексте метанаррации Просвещения, диссидентские — в контексте советской метанаррации и т. д.).

Современная культура понимается постмодернизмом как культура «заката метанарраций», то есть радикального отказа от метанарративов, претендующих на статус не только матриц семантико-интерпретационных и аксиологических процедур, но и нормирующих рамок всех типов поведения. В условиях «заката метанарраций» дискурс легитимации сменяется дискурсивным плюрализмом, санкционированный тип рациональности — вариативностью рациональностей, фундирующей языковые игры как альтернативу нормативному языку. По определению Ф. Гваттари, «все годится, все приемлемо» [1, с. 23].

Само понятие ценностного приоритета может быть, по мысли Ф. Джеймсона, отнесено к «отвергаемым в современной теории», ибо в последней нет места делению на истинное и ложное, приемлемое и неприемлемое [см. 2]. В данном случае культура предполагает возможность взаимодействия и диалога различных (не исключая альтернативных) традиций.

В этом контексте программной для эпохи постмодерна становится идея микшированности культуры, представляющей собой принципиально несистемную мозаику фрагментов и сколов различных традиций. Фундаментальной характеристикой культуры постмодерна выступает плюрализм, вариативность, своего рода перемешивание в конкретных культурных контекстах самых различных аксиологических традиций. — Коллаж превращается в постмодерне из частного приема художественной техники в универсальный принцип построения культуры: в этом плане культура постмодерна описывается Ж.-Ф. Лиотаром как «монстр», образуемый переплетением радикально различных, но при

этом абсолютно равноправных мировоззренческих парадигм, в рамках взаимодействия которых — в свете презумпции «заката метанарраций» — невозможно выделение универсальных аксиологий: «эkleктизм является нулевой степенью общей культуры: по радио слушают реггей, в кино смотрят вестерн, на ланч идут в McDonald's, на обед в ресторан с местной кухней, употребляют парижские духи в Токио и одеваются в стиле ретро в Гонконге» [3, с. 334–335].

Важнейшей характеристикой такой культурной среды выступает принципиальное отсутствие центра не только в специально нормативном смысле (эксплицитное официальное санкционирование), но и в смысле общеаксиологическом (имплицитные ценностные предпочтения и доминирования). Культурное пространство постмодерна не просто лишено центра, — оно программно ацентрично: как утверждал Л. Фидлер в работе «Пересекайте рвы, засыпайте границы», нет и не может быть ни элитарной, ни массовой культуры как таковых, — и первая публикация статьи, имевшая место в журнале «Playboy», наглядно демонстрировала практическую реализацию прокламируемой стратегии [4]. Подобный аксиологический ацентризм означает превращение иерархично выстроенной в ценностном отношении культурной среды в ценностно гомогенную. Вследствие этого среди актуализирующихся в постмодернистском социуме поведенческих стратегий ни одна не обладает привилегиями перед другими, — они просто плюральны и вариативны.

Таким образом, культурное пространство постмодерна конституирует себя как программно плюралистичное и аксиологически гомогенное, — вне какой бы то ни было возможности определения аксиологических или иных приоритетов.

Этика же не просто аксиологична по самой своей сути, но и программно нормативна, в силу чего не может быть конституирована в традиционном своем качестве в условиях мозаичной организации культурного целого, предполагающего принципиально внеоценочную рядоположенность и практическую реализацию сосуществования различных (вплоть до альтернативных и взаимоисключающих) поведенческих стратегий. Д. Мак-Кенс постулирует в этом контексте возможность этики лишь в смысле «открытой» или «множественной», если понимать под «множественностью» не простой количественный плюрализм, но принципиальный отказ от возможности конституирования канона [5].

2) *Отказ от идеи бинарных оппозиций в постнеклассической культуре.* Все уровни системной организации этики как теоретической дисциплины фундаментальны принципом бинаризма: парные категории (добро — зло, должное — сущее, добродетель — порок и т. д.), альтернативные моральные принципы (аскетизм/гедонизм, эгоизм/коллективизм, альтруизм/утилитаризм и т. д.), противоположные оценки и т. п. — вплоть до необходимой для конституирования этики презумпции возможности бинарной оппозиции добра и зла, — между тем парадигмальные трансформации современного стиля мышления фундаментальны идеей многозначности эволюционных векторов («веер возможностей» развития) и в силу этого характеризуются программным отказом от самой идеи бинарных оппозиций, в силу чего в ментальном пространстве постмодерна, по оценке Ж. Делеза, в принципе «немыслимы дуализм или дихотомия, даже в примитивной форме добра и зла» [6].

3) *Идиографический отказ от жесткого дедуктивизма.* Фундированность современной культуры презумпцией идиографизма, предполагающая отказ от жесткой номотетики, влечет за собой и отказ от парадигмы дедуктивизма: невозможность формулировки универсально общего закона делает невозможным и формирование концептуальных систем, организованных по принципам дедуктивного выведения частного знания из общего. Явление и (соответственно) факт обретают статус события, адекватная интерпретация которого предполагает его рассмотрение в качестве единично-уникального, что в итоге означает финальный отказ от любых универсальных презумпций и аксиологических шкал.

В подобной системе отсчета этика, традиционно предполагающая подведение частного поступка под общее правило (кодекс) и его оценку исходя из общезначимой нормы, также не может конституировать свое содержание в прежнем виде: по оценке Ю. Кристевой, в настоящее время «в этике неожиданно возникает вопрос, какие коды (нравы, социальные соглашения) должны быть разрушены», — в обрисованной системе отсчета традиционная этика, неизменно предполагающая подведение частной ситуации под универсальное правило, дедуктивное выведение сценария конкретного поступка из общего кодекса, а его оценку — из общезначимой нормы, не может сохранить прежний социокультурный статус.

4) *Презумпция отказа от традиции как таковой.* В отличие от модернизма, постмодернизм не борется с традицией, полагая, что в основе этой борьбы лежит имплицитная презумпция признания власти традиций. Он поступает гораздо более радикально, отрицая саму возможность конституирования традиции как таковой. Постмодерн осознает себя как пост-современность, процессуальность которой разворачивается «после времени»: по оценке А. Кожева, «как бы то ни было — История закончена» [7, с. 312]. Сосуществование в едином пространстве постмодернистской культуры взаимоисключающих сколов различных культурных традиций порождает «невозможность единого зеркала мира», не допускающего, по мнению К. Лемерта, формирования такой картины социальности, которая могла бы претендовать на статус универсальной модели истории [8]. В общем контексте «постметафизического мышления» Б. Мак-Хал формулирует принцип «запрета на метафизику» — «unlicensed metaphysics» [9].

Разумеется, отказ от традиции как таковой включает в себя и отказ от каких бы то ни было аксиологических моральных традиций.

5) *Отказ от феномена Я в классическом его понимании.* Безусловно, необходимым основанием этики как таковой является феномен субъекта, — и как носителя моральных ценностей, и как субъекта нравственного выбора, и как актора морального поступка, и как субъекта рефлексии над последствиями его реализации, и, наконец, как субъекта ответственности за них.

Между тем распад субъект-объектной оппозиции, выступающий важнейшим парадигмальным изменением фундаментальных оснований современного стиля мышления, приводит к тому, что визитной карточкой для современной культуры может служить фундаментальная презумпция *смерти субъекта*, предполагающая отказ от феномена Я в традиционном его понимании: последнее предстает не как психологически и социально артикулированный субъект,

но как своего рода носитель («пучок») культурно-семиотических кодов, впитанных им из культурной традиции и используемых в качестве интерпретационного инструментария в процедурах трактовки тех текстов, вербальных и невербальных, среди которых и посредством которых осуществляется его существование. Собственно, по видению Ж. Деррида, *Я* само по себе есть не что иное, нежели текст, сотканный из культурных кодов и интерпретационных конвенций [10].

Так, например, применительно к текстовым средам парадигма *смерти субъекта* конкретизируется в парадигмальную фигуру *смерти Автора*: как пишет Р. Барт, «скриптор [пишущий. — М.М.], пришедший на смену Автору, несет в себе не страсти, настроения, чувства или впечатления, а только такой необъятный словарь, из которого он черпает свое письмо» [11, с. 389]. Аналогичным образом читатель также не конституируется постмодернизмом в качестве автономного субъекта: он может быть рассмотрен в качестве «личного адреса» ничуть не более, нежели Автор, ибо «читатель — это человек без истории, без биографии, без психологии, он всего лишь некто, сводящий воедино все те штрихи, что образуют письменный текст» [11, с. 390]. Подобно автору, читатель растворяется в процессуальности собственных дискурсивных практик, обусловленных внешними и не автохтонными по отношению к субъекту правилами, — в частности, системой фундаментальных конвенций, которые диктуются данной культурной традицией. Иными словами, читатель, как и автор, оказывается, по оценке Ж.Ф. Харари, даже не «гостем», но «порождением текста» [12, с. 40].

В этом отношении постмодернистская парадигма радикально отлична от модернистской с ее пафосом личного начала: от экспрессионистской программы выражения в произведении внутреннего состояния автора — до эстетики «ультра-ячества». По оценке А. Турена, если модернизм провозглашал идею ценности *Я*, то постмодернизм — идею его расщепления. Если философский модернизм в лице Ф. Ницше оценивал *Я* в качестве *rendez-vous опытов*, то для постмодернизма, напротив, характерен тезис о непреодолимом разрыве опыта как такового, с одной стороны, и носителя дискурса, в котором этот опыт может быть выражен, — с другой. По Ф. Джеймисону, чувственная сфера в целом перестает быть центрированной и персонифицированной субъектом: «не существует более *Я*, чтобы чувствовать... Чувства... имперсональны» [2, с. 129]. Таким образом, постмодернизм приходит к признанию того, что, по словам М. Бланшо, «никогда “я” не было субъектом опыта» [13]. Соответственно, по Р. Барту, *Я* «более не является местом, где восстанавливается человеческая личность в непорочной цельности... накопленного опыта» [11, с. 87]. В целом постмодернизм, по оценке Ф. Джеймисона, осмысливает себя как постулирующий «смерть самого субъекта», финальный «конец автономной... монады, или эго, или индивидуума», подвергшихся фундаментальной «децентрации» [2, с. 128].

Очевидно, что в данном контексте этика в традиционном ее понимании, предполагающем наличие *Я* как автономного субъекта моральных отношений, оказывается невозможной.

Таким образом, традиционная этика интерпретирует регуляцию поведения субъекта — носителя морального сознания — как должную быть

организованной по сугубо дедуктивному принципу и, в рамках устоявшихся аксиологических шкал, основанных на четких бинарных оппозициях добра и зла (должного и недолжного). Важнейшим следствием такого подхода является размывание феномена нравственной ответственности индивида: по Ж. Делезу, «нет больше Адама-грешника, а есть мир, где Адам согрешил» [6, с. 141].

2. «Стилизация поведения» и «эстетики существования»: попытки морали в условиях постметафизического мышления

В обрисованных условиях современная постнеклассическая культура ориентируется на радикально альтернативные стратегии, предлагая модели самоорганизации человеческой субъективности как автохтонного процесса — вне навязываемых ей извне регламентаций и ограничений со стороны тех или иных моральных кодексов. С точки зрения М. Фуко, дедуктивно выстроенный канон, чья реализация осуществляется посредством механизма запрета альтернативных ему сценариев поведения, вообще не является и не может являться формообразующим по отношению к современной морали, — речь может идти лишь о своего рода «стилизации поведения» или «эстетиках существования» [14]. Аналогично у Э. Джердайн, которая делает акцент не на выполнении общего предписания, а на сугубо ситуативном «человеческом управлении собою» посредством абсолютно неуниверсальных механизмов. Более того, сам «принцип стилизации» не является универсально необходимым, жестко ригористичным и требуемым от всех, но имеет смысл и актуальность лишь для тех, кто, по выражению М. Фуко, «хочет придать своему существованию возможно более прекрасную и завершенную форму» [14].

Исходя из сказанного, этика в постнеклассической своей артикуляции отказывается от традиционно базовых своих характеристик, определяющих классические формы ее бытия в культуре.

Соответственно, постмодернистская философия артикулирует моральное поведение не в качестве соответствующего заданной извне норме, но в качестве продукта особой, имманентной самой личности и строго индивидуальной творческой работы. Это предполагает новое понимание нравственного сознания и морального действия, трактуемого как результат имманентного творческого усилия человеческого сознания.

В пространстве постмодернистской концепции социальности проблема свободы оказывается в фокусе значимости именно как проблема свободы индивидуального творчества и творчества индивидуальности. Индивидуальное бытие в целом артикулируется как творчество себя. Согласно постмодернистской оценке, в современных условиях необходим критический пересмотр характерного для европейской классики понимание индивидуальности Я как детерминированной посредством трансцендентной абсолютной Индивидуальности: по оценке Ж. Делеза, «для метафизики совершенно естественно... полагать высшее Эго», однако с точки зрения мета-оценки «такое требование... вообще незаконно [6]. Фактически такая модель индивидуальности основана на идее внешней каузальности (причинения), что бы ни понималось в каждом конкретном случае под абсолютным Бытием — Бог религиозной философии, имперсональный Абсолют классического рационализма или Социум в марксизме.

В противоположность этому, для современной философии характерна презумпция, выраженная в программном тезисе Х. Арендт: «...неосязаемые идентичности... ускользают от любых генерализаций» [15, с. 138], — так, выявляя методологические основания «генеалогии» как альтернативы традиционной дисциплинарной истории, М. Фуко в первую очередь фиксирует ее программный идиографизм: «...история, генеалогически направляемая, имеет целью не обнаружить корни нашей идентичности, но, напротив, упорствовать в ее рассеивании» [16, с. 95]. В противоположность сложившимся философским парадигмам (в частности, психоанализу), М. Фуко рассматривает человеческое поведение не с точки зрения якобы навязанных ему исторически дифференцированных ограничений со стороны социальных институтов и моральных кодексов, но через призму самоорганизации: «...речь идет об образовании себя через разного рода техники жизни, а не о подавлении при помощи запрета и закона» [14, с. 378].

Оценивая тезис о том, что «мораль целиком заключается в запретах», в качестве ошибочного, М. Фуко ставит «проблему этики как формы, которую следует придать своему поведению и своей жизни» [14, с. 319]. Предметом рассмотрения М. Фуко фактически выступает процесс самоорганизации нравственным субъектом себя как такового: «...вот то, что я пытался реконструировать: образование и развитие некоторого практикования себя, целью которого является конституирование себя в качестве творца своей собственной жизни» [14, с. 315]. В качестве историко-эмпирического материала М. Фуко избирает для анализа античную культуру, в наиболее очевидной форме демонстрирующую интересующий его феномен — «медленное формирование... герменевтики себя» [14, с. 275].

Поскольку исходная данность сознания оценивается как хюбрис (фр. *l'hubris*, от греч. ὑβρις — необузданность, безграничность), постольку «обуздание необузданности» требует особой этики: «...в рамках этой этики необходимо создавать себе правила поведения, благодаря которым можно обеспечить... владение собой» [14, с. 317]. Подобные правила обозначаются М. Фуко в терминах «самотехники», «технологии себя», «практики себя», «практики существования», «техники жизни» и т. п., фиксирующих комплекс приемов, которые индивид (вне тотальной оглядки на универсальный канон, но исходя из форм личного и личностного опыта) вырабатывает для себя с целью придать своему поведению культурные формы, и посредством этого конституировать себя в качестве социально адаптивного и гармоничного субъекта.

3. От этики кодекса к этике творчества: ренессанс метафизики и актуализация классического наследия

В современном культурном контексте едва ли найдутся желающие оппонировать позицию М. Фуко применительно к той части его концепции, которая посвящена анализу статуса традиционной этики (этики нормы как этики запрета) в современной культуре и констатации необходимости формирования этики самосозидания как этики нового типа, опирающейся не на номотетический дедуктивизм, но на идиографическое постижение сущности каждого ситуативно уникального прецедента морального выбора.

Фактически речь идет о своего рода переходе от *этики кодекса*, предполагающей подведение частного случая в его уникальной неповторимости под

общее и потому не соответствующее ему правило, к *этике творчества*, ориентированной на выработку в каждом конкретном случае особого сценария морального поведения.

Вместе с тем практические предложения, содержащиеся в этой концепции, более чем уязвимы для критики. Отказ от презумпции ригористичной обязательности исполнения постулируемых моралью нравственных максим лишает их регулятивного потенциала и превращает в гипотетические вербальные структуры, чья модальность переходит из регистра действительности/действенности в регистр возможности/невозможности. И если самой философией постмодернизма идея «технологий себя» оценивается как одна из тех, которые могут стать фундаментальными для современной культуры, то при объективном рассмотрении концепции М. Фуко становится очевидным, что в сложившихся условиях она в принципе не может работать как практическая нравственная система.

Это связано с тем, что любая этика самосозидания, которая строится как *этика творчества* в противоположность *этике кодекса*, может иметь место в том и только в том случае, если опирается на четко осознанные аксиологические приоритеты, если сознание индивида, «практикующего себя», фундировано вполне определенными ценностными системами. Собственно, *этика творчества* возможна в том и только в том случае, если конституируется как *этика ценности*. Иными словами, подобное нравственное самовыстраивание, творческий потенциал которого бесспорен и очевиден, возможно лишь в контексте наличия ценностей, метафизически (сверхэмпирически) артикулированных для индивида и потому безусловных для него.

В рамках любой из моделей *этики творчества* в структуре нравственного поступка на передний план выдвигается работа субъекта поступка с его мотивом, содержательное осмысление и аксиологическое апробирование этого мотива в контексте диалектики личного и общественного, — и именно приоритет общего блага выступает в данной внутренней работе тем критерием, который должен определять нравственный выбор (по известной формулировке Франциска Скорины, «не ради своей лишь корысти, но во имя посполитного добра»).

Однако подобная внутренняя работа с мотивом нравственного поступка может быть осуществлена лишь при условии интериоризации индивидуальным сознанием ценностей общечеловеческого характера и руководствовании именно ими в своем выборе. Только на этой основе возможна интериорная работа по совершенствованию собственного внутреннего мира, расширению сознания вплоть до принятия идеала общего блага в качестве имманентной ценности личности — то есть интериорное творчество как духовное самосовершенствование. Именно интериоризация метафизически артикулированных для человека, но исходно внешних по отношению к его индивидуальному сознанию ценностей превращает их во внутреннюю движущую силу духа.

И в этом контексте нельзя не отметить, что идея противопоставления *этики кодекса* и *этики творчества* не является порождением собственно постмодернистской философии, уходя своими корнями в предшествующую философскую традицию.

Так, А. Бергсон утверждает, что в ходе развития религии мыслимые в качестве трансцендентных внешние по отношению к человеку боги могут

становиться внутренними факторами жизни, сравнивая подобные сдвиги в эволюции человеческого сознания с появлением нового вида в биологической эволюции: «Постепенное восхождение религии к богам, личность которых становится все более и более ярко выраженной, которые поддерживают между собой все более определенные отношения или стремятся раствориться в едином божестве, соответствует первому из двух великих достижений человечества в направлении цивилизации. Оно продолжалось вплоть до того момента, когда религиозный дух перешел от внешнего к внутреннему, от статического к динамическому посредством превращения, подобного тому, которое совершил чистый ум, когда он перешел от рассмотрения конечных величин к дифференциальному исчислению. Это последнее изменение было несомненно решающим; стали возможны трансформации индивида, подобные тем, которые породили следующие друг за другом виды в органическом мире; прогресс отныне мог состоять уже в творении новых качеств, а не в простом увеличении; вместо того, чтобы только пользоваться жизнью, на том же самом месте, там, где была сделана остановка, теперь жизненное движение будет продолжено», — эта внутренняя или «динамическая» религия «поддерживает человека самим движением, которое она ему сообщает, возвращая его в творческий порыв, и уже не фантастическими представлениями, опираясь на которые его деятельность застынет в неподвижном состоянии» [17, с. 192].

Еще более конкретен в этом вопросе Н.А. Бердяев, утверждающий, что подлинная этика ненормативна: ее фундаментальное предназначение не в том, чтобы сформулировать систему правил, предписывающих «не красть платков из карманов», но в том, чтобы раскрыть в субъекте источник творческого построения своего внутреннего мира, соответствующего предназначению человека в мире, — именно творчества себя как личности [18, с. 96].

Таким образом, на смену *этике нормы* как этике вынужденного выполнения общего предписания может прийти лишь такая *этика творчества*, которая понимается как *этика ценности*, то есть свободной объективации в поступке сознательно избранного индивидом аксиологического идеала.

Этика творчества не может формировать свою нравственную систему иначе, нежели как метафизическую, основанную на презумпции поиска за чувственно воспринимаемыми феноменами мироздания — сверхчувственных оснований бытия.

В противном случае, вне четко выстроенных аксиологических приоритетов, практики «творчества себя» становятся игрой без цели, превращаясь в нон-финальный процесс примеривания на себя всех возможных моделей поведения, без оглядки на их приемлемость как для окружающих, так и самого индивида. Процесс самовыстраивания превращается в процессуальность самоварьирования как нерезультатирующуюся самоценность, что и происходит при культивировании предлагаемых М. Фуко *эстетик существования* в постмодернистском пространстве постметафизического мышления. Иными словами, предлагаемая М. Фуко модель нравственного поведения, с одной стороны, постулирует для индивида возможность внутренней работы с собственным моральным сознанием, с другой же — пресекает такую возможность, релятивизируя ценностные основания сознания и тем самым лишая человека аксиологических ориентиров и оснований обоснованного морального выбора.

Это связано с тем, что этика как таковая по своей природе атрибутивно метафизична, ибо, как любая метафизика, предполагает ориентацию на поиск глубинных сверхчувственных оснований бытия, в данном случае — бытия морали. В этом плане роковым вопросом для этики неизменно выступал вопрос о соотношении конкретно-исторического и общечеловеческого содержания морали, и, несмотря на его очевидно проблемный статус, история этики на всем своем протяжении демонстрирует настойчивые попытки конституирования системы общечеловеческих нравственных ценностей.

Тем более это касается *этики творчества*, не связанной с жесткой нормой и делающей акцент на мотивировке нравственного выбора, предполагающей свободу индивида в определении той ценности, во имя торжества которой он будет выстраивать свой нравственный поступок.

Последнее может быть достигнуто лишь посредством внутренней работы нравственного субъекта с мотивом своего поступка, что, в свою очередь, возможно лишь при условии интериоризации индивидом определенных культурных ценностей, детерминирующих в конечном итоге его нравственный выбор.

Так, говоря о морали, Н.А. Бердяев подчеркивает метафизические основания нравственного сознания — те *последние вещи*, которые фундируют самую возможность нравственного чувства, *последние вещи*, выводящие человека на рубеж жизни и смерти, *последние вещи*, открывающие глубинный смысл человеческого бытия и его предназначения. Тем самым Н.А. Бердяев постулирует глубинное фундирование (и смысловое обеспечение и оправдание) нравственного сознания и нравственного поступка имманентно принятыми субъектом ценностями: «бессмысленно всякое действие, не совершенное во имя чего-то» [18, с. 81].

В силу этого попытки постмодернизма сформулировать основоположения новой морали в концептуальном пространстве постметафизического мышления остаются лишь оригинальным теоретическим экспериментом, мало что могущим дать для практической морали. И связано это не только и не столько с их эпатажной экстравагантностью, сколько с тем неумолимым обстоятельством, что вне глубинного — на уровне фундаментальных мировоззренческих универсалий культуры — дистанцирования *добра* и *зла* нравственное сознание в принципе невозможно. И если культура постмодерна пытается формировать свою мораль на основе постметафизического мышления, программно релятивизирующего рамки нравственного выбора и постулирующего любой его вариант как один из равновозможных и равноприемлемых, то она с неизбежностью приходит к осознанию тщетности этой попытки.

Напротив, теоретический тезис «не более так, чем иначе», изначально рассматривавшийся сугубо в плане стилистического плюрализма нравственного самотворчества (как своего рода маркер антидогматической установки сознания творящего себя субъекта), в массовом — и зачастую огрубляюще дилетантском — его прочтении воспринимается как снятие запретов с любых форм социального поступка. На практике обрисованная позиция оборачивается не чем иным, как нигилизмом и вседозволенностью: значимым оказывается не сам поступок, но изощренность его разнообразных интерпретаций, которой владеет или не владеет совершивший его субъект. За множественностью

разнообразных и подчас взаимоисключающих трактовок сама суть поступка остается практически не подлежащей какой бы то ни было оценке, коль скоро этих оценок может быть — в различных системах отсчета — неограниченно много.

Однако подобный нравственный плюрализм, характеризовавший культуру постмодерна в течение нескольких десятилетий, в настоящее время подвергается радикальному переосмыслению, причем переосмыслению, имеющему очевидную ценностную артикуляцию. Рубежным моментом подобного поворота в культуре выступил феномен, который получил в современной культуре наименование «феномена 11 сентября» и под которым понимается наличная угроза существования современной цивилизации со стороны самой этой цивилизации. Под давлением реалий внекультурного порядка современная культура с неизбежностью пришла к осознанию того обстоятельства, что вне метафизически определенного дистанцирования *добра* и *зла* невозможным оказывается само существование человека как *homo culturis*.

Так, Н.А. Бердяев, постулируя свою философию как монистическую, тем не менее говорит о необходимости «дуализма» не онтологического, но аксиологического характера — построении метафизики, которая «не будет рациональной системой» [19, с. 103–104].

В соответствии с этой тенденцией постмодернизм в описанном (классическом) его варианте сменяется в настоящее время пост-постмодернизмом, программно постулируя необходимость формирования своего рода «культурного классицизма», то есть «возврата утраченных значений» (М. Готдинер) для базовых мировоззренческих оснований культуры. В этих условиях парадигма пост-метафизического мышления практически оказывается исчерпанной, все более очевидно проявляет себя тенденцией своего рода возрождения метафизики, то есть возврата философии к общечеловеческим ценностям классической культуры [см. подробнее 20].

Вместе с тем сформированная в современной культуре установка на понимание нравственного сознания как творческого (ориентированного не на дедуктивное исполнение кодекса, но на совершенствование личности в процессе нравственного творчества себя) отнюдь не потеряла своей актуальности.

Таким образом, в контексте пост-постмодернистской культуры могут быть зафиксированы две взаимосвязанные тенденции: с одной стороны, доминирование постметафизического мышления и вырастающая из него эпатажная мода на мораль всевозможности (вседозволенности) на сегодняшний день могут быть оценены как пройденный этап; с другой — возврат современного нравственного сознания к традиционной ригористической «этике кодекса» едва ли возможен. Иными словами, постнеклассической культурой, с одной стороны, разрушены условия функционирования традиционной этики и востребована этика нового типа — *этика творчества*, ориентированная на внутреннее самовыстраивание индивидом самого себя. С другой стороны, культурой постмодерна — посредством формирования постметафизического мышления — отрицается тот аксиологический контекст, в котором только и может быть реализована подобная нравственная система — *этика ценности* как *этика творчества*.

4. Экзистенциальная этика Н.А. Бердяева: новая актуальность в пост-постнеклассическом контексте

В обрисованных условиях в фокусе внимания современной культуры оказываются те сложившиеся в философской и религиозной традиции этические концепции, которые, будучи основанными на классической метафизике, тем не менее базируются на презумпции индивидуального внутреннего творчества, направленного на духовное самосовершенствование.

Классическим примером, концепций, могут служить нравственные системы, развиваемые в контексте теистических религиозных традиций, в частности — христианства. В рамках теистической веры индивидуальное Я уже изначально находится в сакральном диалоге с Божественным Я, для которого оказываются значимыми тончайшие нюансы душевного состояния верующего. И если в религиях нетеистического типа максимальную позицию значимости занимает внешний ритуал, отправление культа (греко-римская религия, синтоизм и др.), то в теистических традициях на эту позицию выдвигается именно вера, степень ее глубины и искренности (*сердечная вера* в православии). Подобное ценностное основание задает христианской традиции отчетливо проявляющуюся ориентацию на рефлексивные формы сознания: интенции на осознание собственной греховности, оценочное осмысление собственной веры и т. п. Будучи основанной на презумпциях классической метафизики и ориентируясь на общечеловеческие ценности, то есть сохраняя атрибутивные для этической концепции характеристики, христианская этика вместе с тем выступает *этикой ценности*, а не *этикой нормы*, *этикой творчества*, а не *этикой кодекса*, отвечая тем ожиданиям, которые адресует морали современное сознание.

Философия русского космизма, основанная на идее обожения и одухотворения природы посредством обожения, одухотворения внутреннего мира человека, как в семантическом, так и в аксиологическом отношениях, также может быть интерпретирована как фундамент построения *этики творчества*, в отличие от *этики кодекса*.

Ярким примером нравственно-философского учения, попадающего в фокус указанного интереса современной культуры, является нравственная философия Н.А. Бердяева, которая самым мыслителем определяется как экзистенциальная: «экзистенциальная философия есть единственная подлинно реальная философия...» [21, с. 208].

Н.А. Бердяев исходит из того, что в наличном своем состоянии мир утратил свою ноуменальность: «феномен задавил нумен» [21, с. 262].

По Н.А. Бердяеву, «настоящая революция есть конец объективации этого мира, есть революция нуменов против ложного направления мира феноменального» [21, с. 271], и потому только «в актах, исходящих из... нуменальной сущности», человек и «может изменять этот мир» [21, с. 277]. Соответственно, эта масштабная задача предполагает своего рода «революцию духа», основанную на постижении человеком своей фундаментальной экзистенциально-личной ответственности за судьбы мира: «мировая всечеловеческая судьба не может быть разрешена без меня» [21, с. 277].

Подобная революция духа неизбежно требует и новой морали. Более того, в условиях означенного кризиса мораль как таковая также оказывается, по оценке Н.А. Бердяева, в кризисном состоянии: «Мировой кризис культуры... есть также кризис морали», и «аморализм — такой же феномен мирового кризиса морали, как декадентство — феномен мирового кризиса искусства» [22, с. 255]. Однако, по мнению мыслителя, этот кризис есть не «конец морали», но лишь финал одной из форм морального сознания — традиционной морали канона, кодекса как жестко заданных общеобязательных рамок общеуниверсального поведения: как пишет Н.А. Бердяев, «мораль как каноническая, общеобязательная культурная ценность надломлена, так же перезрела и надломлена, как и все канонические, общеобязательные ценности культуры...» [22, с. 255].

Критически переосмысливая традиционные формы морали, Н.А. Бердяев отмечает недостаточность традиционной морали как морали послушания (безоговорочного следования кодексу): «...на одном смирении и послушании нельзя построить цельной этики жизни. Великие моменты смирения и послушания легко превращаются в рабство, лицемерие и духовную смерть, если их признать единственными водителями жизни» [22, с. 250]. В силу этого «в канонической морали всех эпох не рождалось еще нового общения людей. Мораль, подобно всякому закону, скорее изобличала зло, чем творила высшую правду жизни» [22, с. 255]. А потому «духовная работа смирения и послушания — лишь моменты пути, цель же — в творчестве новой жизни» [22, с. 250].

Современный ему кризис морали («есть глубокая бездна между моралью и бытием, и бездна эта ныне разверзлась» [22, с. 255]) Н.А. Бердяев объясняет именно тем, что традиционные формы нравственного сознания не соответствуют новым задачам, будучи не в состоянии обеспечить основания новых форм жизнеустройства. В этом контексте Н.А. Бердяев говорит о назревшей революции в развитии морали, постулирует необходимость радикальной ее трансформации: «...в мировом кризисе морали прорывается жажда морально-го творчества, морали как творчества, а не послушания» [22, с. 255].

Нельзя не заметить, что речь не идет об отмене моральных максим посредством их отрицания: Н.А. Бердяев подчеркивает, что «то, что сказано здесь, не есть анонизм. Закон должен быть внутренне изжит, а не бунтарски отвергнут. Греховная сторона человеческой природы остается обращенной к закону, но творческая ее сторона из закона выходит», преодолевая его буквы посредством доминирования духа [22, с. 257].

В нашем контексте важно, что сущность кризиса морали Н.А. Бердяев видит прежде всего «в революционном переходе от сознания, для которого мораль есть послушание срединно-общему закону, к сознанию, для которого *мораль есть творческая задача индивидуальности*. <...> Общеобязательная мораль закона была лишь изобличением зла и греха и уравниванием всех в зле и грехе. Закон должен быть исполнен, т. е. должно не делать зла, освободиться от греха. В этом преодолении нет ничего индивидуального и творческого. Но высшая задача человека — творчество новой жизни. Творчество новой жизни проходит через тайну индивидуальности. Творческая мораль не есть исполнение закона, она есть откровение человека. И это откровение человека в моральном творчестве — всегда индивидуально-качественное, а не срединно-общее...» [22, с. 257]. И в этом плане если «каноническая мораль всегда была выразительницей духа

среднеобщего, а не духа индивидуальных высот», то «ныне мораль <...> хочет быть творчеством высшей правды жизни и высшего бытия» [22, с. 256].

Н.А. Бердяев отмечает, что «нормативизм законнической этики применим лишь к очень грубым элементарным случаям — не нужно развратничать, убивать, красть, лгать, но совсем неприменим к более глубоким и тонким случаям...» [18, с. 96]. К подобным («тонким») случаям Н.А. Бердяев относит те, где жизнь открывает перед человеком (человечеством) новые перспективы, и где в силу этого неприменим простой дедуктивный вывод стратегии поведения в конкретно данном случае из наличествующих предписаний. Однако вне подобных ситуаций невозможно движение вперед, соответственно, их разрешение должно быть обеспечено новым типом морали, новой этикой, которую Н.А. Бердяев называет «новой этикой творчества» [22, с. 245–266].

В свете этого Н.А. Бердяев изначально постулирует доминанту морали евангельской, то есть основанной на духе нравственности, над моралью светской, то есть основанной на букве сформулированных соответствующим кодексом нравственных норм. И религию как таковую Н.А. Бердяев связывал именно с глубинными основоположениями («первореальностями») духовности, поскольку «вся значительность, смысл и ценность жизни определяются скрытой за ней тайной, бесконечностью, не подлежащей рационализации» [18, с. 38].

Реализация морали в таком ее понимании не может быть осуществлена простым следованием универсальным требованиям формального кодекса еще и потому, что не допускает внешнего нормирования, нарушающего «первородность» нравственного поступка [18, с. 151], — ее реализация требует развития глубоко индивидуального экзистенциального нравственного чувства — «чистой совести» [18, с. 151]. И в этом плане, по мысли Н.А. Бердяева, «Евангелие не столько учит о разрешении задач жизни, сколько об излечении и перерождении ткани души» [18, с. 249].

В целом, созидая «новое добро», субъект остается в экзистенциальной системе отсчета, не выходя за рамки индивидуального творчества и не претендуя на конституирование нового морального кодекса («новых скрижалей»).

В свете этого нельзя не отметить, что в обрисованной ситуации моральный выбор, основанный не на однозначном выведении избранной стратегии поведения из безусловного кодекса, но на индивидуальном моральном чувстве, не защищен ни безусловностью кодекса, ни стандартностью поведенческого акта, — возможная внешняя оценка свершенного поступка остается открытой (как, впрочем, и результат его рефлексивного внутреннего оценивания), поскольку критерии именно такого нравственного выбора еще не только не устоялись, но и вообще не сложились. В этом плане Н.А. Бердяев называет подобный моральный выбор «бесстрашным», а моральное творчество «дерзновенным», постулируя тем самым этику как «философию свободы» [18, с. 34].

И именно подобная мораль — «юношеская мораль <...> творчества и дерзновения» [22, с. 252] — может быть рассмотрена как нравственная перспектива человечества — «грядущая творческая мораль»: «этика жизни, этика творческая» [22, с. 252].

Таким образом, этика Н.А. Бердяева убедительно демонстрирует, что классическое культурное наследие содержит как концепции внутреннего морального

творчества личности, ее сознательного самосозидания (и в этом плане вполне отвечающих духу современной пост-постнеклассической культуры), так и презумпции наличия стабильных аксиологических систем, позволяющих построение морально-этических концепций с действенным потенциалом реализации.

Список литературы

1. Гваттари Ф. Трансфер или то, что от него осталось, или Аналитик живет в постоянном страхе. Феликс Гваттари в беседе с Брахой Лихтенберг Эттингер. Кабинет: картины мира. Психогенез / Техногенез: коллекция *perversus*. Санкт-Петербург: ИНАПРЕСС, 1998. С. 21–28.
2. Джеймисон Ф. Постмодернизм, или Логика культуры позднего капитализма. Философия эпохи постмодерна / под ред. А. Усмановой. Минск: Красико-принт, 1996. С. 117–137.
3. Lyotard J.-F. *La condition postmoderne: Rapport sur la savoir*. Paris: Les Editions de Minuit, 1979. 197 p.
4. Фидлер Л. Пересекайте границы, засыпайте рвы. Современная западная культурология: самоубийство дискурса. Москва: Ad Marginem, 1993. С. 462–518.
5. Мак-Кенс Д. Этика в постсовременной перспективе // *Философские науки*. 1996. № 1–4. С. 165–175.
6. Делез Ж. Логика смысла. Москва: Академия, 1995. 298 с.
7. Кожев А. Конец истории. Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века / под ред. С.Л. Фокина. Санкт-Петербург: МИФРИЛ, 1994. С. 311–312.
8. Lemert C. *Postmodernism is not What You Think*. London, Oxford: Clarendon Press, 1997. 185 p.
9. McHale B. *Constructing Modernism*. London, New York: Harvester Wheatsheaf, 1998. 342 p.
10. Derrida J. *Speech, phenomena and other essays on Husserl's theory of signs*. Evanston: EHS Press, 1973. 264 p.
11. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. Москва: Прогресс, 1989. 616 с.
12. Harrari J.V. *Textual strategies: Perspectives in post-structuralist criticism*. London: Athlone, 1980. 475 p. DOI: 10.7591/9781501743429
13. Бланшо М. Опыт-предел. Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века / под ред. С.Л. Фокина. Санкт-Петербург: МИФРИЛ, 1994. С. 63–77.
14. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Москва: Касталь, 1996. 447 с.
15. Арндт Х. Ситуация человека. Разделы 24–26 главы V // *Вопросы философии*. 1998. № 11. С. 131–141.
16. Фуко М. Ницше, генеалогия, история. Философия эпохи постмодерна / под ред. А. Усмановой. Минск: Красико-принт, 1996. С. 78–974.
17. Бергсон А. Два источника морали и религии. Москва: Канон, 1994. 384 с.
18. Бердяев Н.А. О назначении человека. Москва: Республика, 1993. 383 с.
19. Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской биографии. Москва: Книга, 1991. 446 с.
20. Можейко М.А. After-postmodernism. Постмодернизм. Энциклопедия / под ред. А.А. Грицанова, М.А. Можейко. Минск: Интерпрессервис, Книжный дом, 2001. С. 8–9.
21. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. Царство Духа и царство кесаря / под ред. Н.А. Бердяева. Москва: Республика, 1995. С. 161–286.
22. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Москва: Издательство Г.А. Лемана и И.М. Сахарова, 1916. 358 с.

Список литературы

1. Gvattari F. Transfer ili to, chto ot nego ostalos', ili Analitik zhivet v postoyannom strakhe. *Feliks Gvattari v besede s Brakhoi Likhtenberg Ehttinger. Kabinet: kartiny mira. Psikhogenez / Tekhnogenez: kolleksiya perversus*. Saint Petersburg: INAPRESS, 1998. P. 21–28. (In Russ.)
2. Dzheimison F. *Postmodernizm, ili Logika kul'tury pozdnego kapitalizma. Filosofiya ehpkhi postmoderna*. Usmanova A, editor. Minsk: Krasiko-print, 1996. P. 117–137. (In Russ.)
3. Lyotard J-F. *La condition postmodrne: Rapport sur la savoir*. Paris: Les Editions de Minuit, 1979. 197 p. (In French)
4. Fidler L. Pereseikaite granitsy, zasypaite rvy. *Sovremennaya zapadnaya kul'turologiya: samoubiistvo diskursa*. Moscow: Ad Marginem, 1993. P. 462–518. (In Russ.)
5. Mak-Kens D. Ehtika v postsovremennoi perspektive. *Russian Journal of Philosophical Sciences*. 1996;(1-4):165–175. (In Russ.)
6. Delez Zh. *Logika smysla*. Moscow: Akademiya, 1995. 298 p. (In Russ.)
7. Kozhev A. Konets istorii. Fokin SL, editor. *Tanatografiya Ehrosa. Zhorzh Batai i frantsuzskaya mysl' serediny XX veka*. Saint Petersburg: MIFRIL, 1994. P. 311–312. (In Russ.)
8. Lemert C. *Postmodernism is not What You Think*. London, Oxford: Clarendon Press, 1997. 185 p.
9. McHal B. *Constructing Modernism*. London, New York: Harvester Wheasheaf, 1998. 342 p.
10. Derrida J. *Speech, phenomena and other essays on Husserl's theory of signs*. Evanston: EHS Press, 1973. 264 p.
11. Bart R. *Izbrannye raboty. Semiotika. Poehtika*. Moscow: Progress, 1989. 616 p. (In Russ.)
12. Harrari JV. *Textual strategies: Perspectives in post-structuralist criticism*. London: Athlone, 1980. 475 p. DOI: 10.7591/9781501743429
13. Blansho M. Opyt-predel. Fokin SL, editor. *Tanatografiya Ehrosa. Zhorzh Batai i frantsuzskaya mysl' serediny XX veka*. Saint Petersburg: MIFRIL, 1994. P. 63–77. (In Russ.)
14. Fuko M. *Volya k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti*. Moscow: Kastal, 1996. 447 p. (In Russ.)
15. Arendt Kh. Situatsiya cheloveka. Razdely 24-26 glavy V. *Voprosy filosofii*. 1998;(11):131–141. (In Russ.)
16. Fuko M. Nitsshe, genealogiya, istoriya. Usmanova A, editor. *Filosofiya ehpkhi postmodern*. Minsk: Krasiko-print, 1996. P. 78–974. (In Russ.)
17. Bergson A. *Dva istochnika morali i religii*. Moscow: Kanon, 1994. 384 p. (In Russ.)
18. Berdyaev NA. *O naznachanii cheloveka*. Moscow: Respublika, 1993. 383 p. (In Russ.)
19. Berdyaev NA. *Samopoznanie. Opyt filosofskoi biografii*. Moscow: Kniga, 1991. 446 p. (In Russ.)
20. Mojeiko MA. After-postmodernism. Gritsanov AA, Mojeiko MA, editors. *Postmodernizm. Ehntsiklopediya*. Minsk: Interpresservis, Knizhnyi dom, 2001. P. 8–9. (In Russ.)
21. Berdyaev NA. Opyt ehskhatologicheskoi metafiziki. Berdyaev NA, editor. *Tvorchestvo i objektivatsiya. Tsarstvo Dukha i tsarstvo kesarya*. Moscow: Respublika, 1995. P. 161–286. (In Russ.)
22. Berdyaev NA. *Smysl tvorchestva*. Moscow: Izdatel'stvo GA Lemana i IM Sakharova, 1916. 358 p. (In Russ.)

Информация об авторе

Марина Александровна Можейко, доктор философских наук, профессор, профессор Белорусского государственного университета культуры и искусств, Минск, Республика Беларусь.
E-mail: marinamojeiko@yandex.by

Information about the author

Marina A. Mojeiko — Doctor of Philosophy, Professor, Professor of Belarusian State University of Culture and Arts, Minsk, Republic of Belarus. **E-mail:** marinamojeiko@yandex.by

ДУАЛИЗМ МОРЯ И СУШИ В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ И.Г. ГЕРДЕРА

© *Е.А. Тюгашев*

Новосибирский национальный исследовательский государственный университет,
Новосибирск, Россия

Поступила в редакцию: 11.11.22

В окончательном варианте: 23.11.22

■ Для цитирования: Тюгашев Е.А. Дуализм моря и суши в философии истории И.Г. Гердера // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2022. Т. 4. № 4. С. 69–76. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.4.7>

Аннотация. Положение о дуализме суши и моря (континентально-океанической дихотомии) утвердилось в статусе основного закона геополитики. Как показывает проведенный анализ, описание этого дуализма имеет свою предысторию в философии истории И.Г. Гердера. И.Г. Гердер рассматривал Землю как «спор стихий, противодействие суши и моря». Согласно И.Г. Гердеру, островные и материковые общества существенно различаются во всех сферах общественной жизни. Эти различия обусловлены, по его мнению, тем, что стихия моря требует подвижности, а материк — неизменности. Поэтому в местообитаниях определенного типа кристаллизуются государства соответствующего типа.

Ключевые слова: геополитика; геополитический дуализм; географический детерминизм; Гердер; философия истории; стихийный материализм.

THE DUALITY OF SEA AND LAND IN THE J.G. HERDER'S PHILOSOPHY OF HISTORY

© *E.A. Tyugashev*

Novosibirsk national research state university, Novosibirsk, Russia

Original article submitted: 11.11.22

Revision submitted: 23.12.22

■ For citation: Tyugashev E.A. The duality of sea and land in the J.G. Herder's philosophy of history. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2022;4(4):69–76. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.4.7>

Abstract. The duality of sea and land (the continent-ocean dichotomy) is an established principle of the geopolitics. The analysis performed in this study shows that the definition of this duality has its foundation in the J.G. Herder's philosophy of history. J.G. Herder described the Earth as “the jarring of elements, the mutual action of sea and land upon each other”. According to J.G. Herder, the island and continental societies are markedly different throughout every area of society. In his view, these differences are due to the fact that the element of the sea requires mobility, while the element of the land requires immutability. Therefore, states of the corresponding type crystallize in habitats of a certain type.

Keywords: geopolitics; geopolitical dualism; geographical determinism; Gerder; philosophy of history; spontaneous materialism.

В современной геополитике в статусе основного закона геополитики утвердилось представление о фундаментальном геополитическом дуализме Суши и Моря, теллуократий и талассократий, континентальной (евразийской) и океанической (атлантической) цивилизаций [1]. Принято считать, что это представление выдвинуто и обосновано немецкой школой геополитики в конце XIX–начале XX века.

Данное дисциплинарное позиционирование проблемы соотношения континентальных и приморских государств вызывает ряд сомнений. Если в политической науке представление о дуализме Суши и Моря фактически воспринимается как определенная мифологизация, то в геоэкономике и экономической географии континентально-океаническая дихотомия рассматривается как фундаментальный фактор поляризации стран, учитывающий кардинальные различия в транспортных издержках на суше и на море. Известно также, что идея борьбы континентальных и океанических начал в истории человечества формулировалась русским философом Н.Ф. Федоровым [2], едва ли знакомого с работами немецких геополитиков. Это означает, что существовала независимая от немецкой геополитики интеллектуальная традиция, которая придавала большое значение географическому положению. И не удивительно, что у Платона обнаруживается довольно детальное описание недостатков и преимуществ приморского или континентального расположения идеального государства [5].

На основании изложенного можно предположить, что первоначально анализ роли суши и моря в развитии общества осуществлялся в философии. Поэтому обоснованным выглядит рассмотрение современного геополитического дуализма в философско-историческом плане [8]. Между тем не вполне ясно, в каких классических трудах по философии истории обсуждалась данная тема, объективно претендующая на раскрытие «основного закона» истории человечества. Несомненно, между Платоном и немецкой школой геополитики в дисциплинарной области философии истории имеются недостающие звенья интеллектуальной традиции. Цель статьи заключается в характеристике одного из таких недостающих звеньев на материале философии истории И.Г. Гердера [6].

Философия истории может разрабатываться исходя из различных общеполитических позиций, например, материалистических или идеалистических. Философию истории И.Г. Гердера обычно интерпретируют как опирающуюся на воззрения географического детерминизма. Данная интерпретация в историко-философском аспекте терминологически представляется не вполне точной, так как в качестве определяющего основания исторического процесса указывается на географию. Впрочем, очевидно, что при этом подразумевают не географию как науку, а ландшафт, то есть те разнообразные физико-географические объекты, которые ограничивают и направляют развитие общества.

Так, И.Г. Гердер следующим образом характеризует историческое значение отдельных элементов ландшафта: «Моря, горные цепи, реки — естественные, самые естественные границы стран, границы народов, образа жизни, языка, государства; даже когда величайшие перевороты совершались во всем мире людей, горы, моря, реки служили границами, линиями, определявшими течение

всемирной истории. Если бы горные цепи были протянуты иначе, если бы реки текли в ином направлении, если бы иными были очертания побережий, то бесконечно иначе происходило бы и все движение народов на бурлящей сцене истории!» [6, с. 31].

По его справедливой оценке, особенности ландшафта облегчают или затрудняют общение народов, пространственно разделяют их или создают условия для интенсивных взаимодействий. Поэтому географические условия определяют темп и пространственные масштабы локальных исторических процессов.

Но такие объекты, как например, море и суша, должны быть зафиксированы не только в своей эмпирической специфике, но и онтологии конкретного философского учения. Обычно используемую И.Г. Гердером онтологию идентифицируют как натурализм. Историко-философская диагностика философии истории И.Г. Гердера показывает, что ее онтологическим основанием если и является натурализм, то это стихийный натурализм.

Его признаками выступают стихийное миропонимание («стихиология») и выделение в качестве первоначальных стихий отдельных элементов окружающей нас природной среды, в частности земли, воды, огня и воздуха. Так, у И.Г. Гердера мы читаем: «Разве не всем обязаны мы стихиям: и своим собственным существованием, и всем, чем мы владеем, и нашим домом — Землей? И если законы природы не перестали действовать, если стихии периодически пробуждаются и громко требуют назад свое, что принадлежит им, если огонь и вода, если воздух и ветер, населившие нашу Землю, доставившие ей плодородие, не останавливаются в своем беге и разрушают землю...» [6, с. 21].

В динамичной картине хоровода стихий И.Г. Гердер усматривал определенную упорядоченность и существенные взаимосвязи. «Здоровью всего живущего благоприятствует определенное сочетание стихий, без которого решительно все погрузилось бы в дремоту и разложение, — писал он, — это спор стихий, противодействие суши и моря, гор и низменностей, периодически дующих ветров, возникающих вследствие движения земного шара, смены времен года и времен суток и бесчисленных конкретных причин» [6, с. 190]. Он говорил о сочетании и споре стихий, взаимном противодействии и взаимной поддержке. Центральное место здесь занимает, по его мнению, спор суши и моря, а на суше — гор и низменностей. Соответственно этим факторам выстраиваются приоритеты в анализе истории человечества.

И.Г. Гердер придерживался той точки зрения, что земля была определяющей стихией в генезисе человека. Поэтому суша, материк и горы являются для него началом человеческой истории. Расселение древнего человека он представлял как происходившее по горным цепям и долинам рек с последующим выходом к морю [6, с. 30].

Суша также дифференцирована в себе — на горы и низменности. В генезисе человечества И.Г. Гердер отдавал приоритет горному ландшафту. «Одним словом, горы — это и первое местожительство человека на Земле, и кузница переворотов и потрясений, и очаг сохранения человеческой жизни, — писал он. — С гор спускаются бурные потоки, спускаются и народы; в горах бьют ключи, дающие людям воду, в горах просыпается и дух мужества и вольности,

когда равнины уже томятся под бременем законов, искусств, пороков» [6, с. 30]. С различными типами гор он связывал возникновение различных типов хозяйства и этосов, предопределившее дифференциацию особых этапов человеческой истории и особых состояний, в которых находились племена и народы.

В качестве классической суши И.Г. Гердер рассматривал Азию. Остальные континенты, на его взгляд, похожи на архипелаги, имеют «островоподобный» характер, так как население разделено в них морями, горными цепями, пустынями, реками и озерами. Например, он писал: «И, вероятно, потому так полнится Америка небольшими племенами и народностями, что и на юге и на севере она сплошь изрезана реками, озерами, горами, расколота на мелкие и мельчайшие части» [6, с. 32].

Ландшафтная изрезанность приводила, по его мнению, к разъединенности, изолированности племен. А это неблагоприятно для развития культуры, так как препятствовало взаимному обогащению традиций и утверждению общности культуры. В противоположность этому в Азии открыты пути, всякая традиция могла обогащаться другими традициями. В Азии народы «не разделены морями, и все они бурлят и кипят» [6, с. 31], находясь примерно на одной ступени развития.

По оценке И.Г. Гердера островоподобны Африка, Северная и Южная Америка, Европа. Последнюю он характеризовал как многократно почлененную часть света, которая стала ярмаркой народов. Благодаря пересеченности местности и многообразию условий народы «могли и жить вместе и разъединяться, и оказывать свое влияние друг на друга и жить мирно» [6, с. 33].

Огромная плоскость Северной Азии создавала, на его взгляд, особенные условия. Во-первых, это постоянные миграционные потоки, перемешивание народов и смешение традиций. Во-вторых, это чересполосное расселение, когда народы и расходились во все стороны и были вынуждены жить вместе. В-третьих, несмотря на существующие между странами различия в Азии все связано мягкими, незаметными переходами. В-четвертых, это более тесное соседство и совместная жизнь с различными видами животных (по сравнению с островами), что через подражание многообразно упражняло рассудок людей.

Состояния тесного соседства и отсутствие географической изолированности стимулировало, на взгляд И.Г. Гердера, образование деспотических государств. Деспотии возникали, по его мнению, как эффект взаимодействия оседлых и кочевых народов. «Жизнь земледельца необходимо способствовала развитию ремесел и художеств, развитию сел и городов, а потому законов и порядка, но именно вследствие этого открыла путь страшному деспотизму: зная, что каждый человек живет на своей земле, на своем поле, стали в конце концов предписывать всякому, что делать ему с этой землей», — писал он [6, с. 222–223]. Оседлый житель привязан к земле и утрачивает, по И.Г. Гердеру, чувство вольности, движения и силы. «Вот почему происходит так, что на всей земле обитатель шатра, — заключал немецкий философ, — смотрит на обитателя хижины как на связанное по рукам и ногам вьючное животное, как на захиревшего представителя человеческого рода» [6, с. 223].

Типичный континентальный народ характеризуется как замкнутый и ограниченный, не вступающий в общение с другими нациями, следующий одной культурной традиции и утверждающий ее «железными законами». По словам И.Г. Гердера, «на материке пастух оставался пастухом, охотник — охотником, несмотря на все природные дарования и благоприобретенные умения...» [6, с. 372]. Жители глубинных материковых областей живут в застойных деспотических державах «под гнетом однообразных, древних законов твердого материка» [6, с. 372].

Дело деспотизма затруднялось тем, что люди были разделены морями, пустынями, горами, реками, лесами, климатом. Значимы также различия в языках и национальных характерах. Разнородность населения ведет к «хаотическому смешению разных человеческих пород и племен под одним скипетром» [6, с. 265]. Это не естественно сложившиеся государства, а продукт искусства государственного управления. И.Г. Гердер говорит о неестественном росте государства, о непрочности такой государственной машины. Деспотии напоминают ему химер: «голова льва, хвост дракона, крылья орла, лапы медведя — все соединено в одно целое, целое весьма непатриотического свойства» [6, с. 265].

Специфику островных обществ И.Г. Гердер связывает с развитием в них ремесел и торговли. Последняя испытывает, по его мнению, потребность в республике. Государства Финикии и Карфагена он называет торговыми республиками, а их колонии — примером такого покорения народов, от которого была польза [6, с. 356]. Впрочем, это были торговые колонии, и в этих государствах он отмечал отсутствие стремления к завоеваниям. Объяснял он это тем, что «море полагало пределы завоеваниям и укрощало дух завоевателей, из разбойников и поработителей мало-помалу выходили кроткие миротворцы» [6, с. 356].

Более подробно И.Г. Гердер останавливался на характеристике Древней Греции как прибрежного и островного общества. Он указывал на возможность многостороннего и интенсивного культурного обмена, адаптивность и готовность к риску и «такую активную деятельность, которая самой природой была заказана живущим на твердом материке народам» [6, с. 371].

Жители островов и побережий отличаются более свободной культурой, целеустремленной и многообразной многосторонней деятельностью (так как делят свое время между сушей и морем), добиваются целостности и более счастливы. Островные и прибрежные государства, как правило, небольшие и бесконечно разнообразны по нравственной культуре, политическим формам и формам цивилизации. Различия пробуждали дух соревнования и способствовали переселению. Жители таких государств подвижны, смелы и предприимчивы, легко вступают в контакты и союзы, пластичны и адаптивны.

Интенсивность общественной жизни вела к полноценному и ускоренному развитию островных и прибрежных обществ. «Ибо живущие на материке нации или застревали на первоначальных этапах культуры, противоестественно затверживая их в законах и ритуалах, или же, еще не выразив своей сущности, становились жертвами завоевателя: цветок не успел распуститься, а его уже срезала коса», — объяснял И.Г. Гердер [6, с. 408].

Ситуацию континентально-океанической дихотомии он описывал и у немецких народов, ведущих различный образ жизни. На его взгляд, континентальные немецкие народы выглядят однообразными и беспомощными. А морские немецкие народы подобны свежему морскому ветру: они стремительны, храбры и ужасны в опустошениях. «На море, среди неукротимой водной стихии, дух обновляется», — констатировал немецкий философ [6, с. 566].

Среди островных обществ И.Г. Гердер выделял различные их типы. Важным критерием дифференциации было расположение этих обществ на перекрестке морских путей или вдали от них. Японию он описывал фактически как маленький материк: «Япония — это остров, государство, словно древняя Британия, враждебно встречающее любого чужестранца; на своем бурном океане, заключенное между скал, это государство существует как некий мир для себя» [6, с. 331]. Морские культуры Южной Европы ограничились, на его взгляд, масштабами Средиземного моря. «А мореплавателям Севера принадлежал океан и вместе с океаном — целый свет», — оценивал И.Г. Гердер [6, с. 616]. И был в этом утверждении, на наш взгляд, не прав. Ибо именно морские культуры Южной Европы освоили просторы океанов Земли.

В целом представления И.Г. Гердера о специфике островных и материковых обществ в их обусловленности стихиями моря и суши можно систематизировать следующим образом (см. таблицу 1).

Таблица 1

Материковые и островные (и прибрежные) общества (по И.Г. Гердеру)

Параметры общества	Общества материковых стран	Общества островов и побережий
Примеры стран	Венгрия, Германия, Индия, Китай, Польша, Россия, Тибет	Финикия, Крит, Греция, Этрурия, Англия, Нидерланды, Дания; побережья Германии, Италии, Испании, Франции
Труд	Однообразный, с пожизненной специализацией	Перемена деятельности между морем и сушей
Деятельность	Традиционная, застойная	Активная, подвижная и целеустремленная
Общественная жизнь	Застойная, замкнутая и ограниченная	Интенсивная вследствие общения между нациями и обмена идеями
Культура	Стесненная, с большим гнетом	Более свободная
Государства	Большие и деспотические	Маленькие, первые вырабатывающие законодательство
Нравы	Твердые, грубые и суровые	Мягкие и приятные
Народ	Народ «глубинных земель»	Славится на весь мир
Люди	Больше бедных и несчастных	Более счастливые

Согласно И.Г. Гердеру, материковые и островные (и прибрежные) общества существенно различаются во всех сферах общественной жизни. Эти различия обусловлены, по его мнению, тем, что стихия моря требует подвижности,

а материк — неизменности. Поэтому в местообитаниях определенного типа кристаллизуются общества соответствующего типа.

Таким образом, развиваемая в геополитике и геоэкономике идея дуализма Суши и Моря, а точнее — государств и экономик, ориентированных на использование данных пространств, имеет свою предысторию в философии истории И.Г. Гердера. Многие его наблюдения в последующем были поддержаны историками и культурологами. Тему дуализма суши и моря продолжил и развил Г.В.Ф. Гегель, который, как замечает Л.А. Безруков, в рамках анализа географической основы всемирной истории построил типологию регионов мира на основе признаков континентально-приморской дихотомии [4, с. 292]. По-видимому, не только «всякая историография» [7, с. 19], но и всякая эмпирически содержательная философия истории должна исходить из природных основ общественного развития.

Список литературы

1. Абдуразаков Р.А. Основной закон геополитики в современной отечественной учебной литературе // Российский научный журнал. 2015. № 4. С. 80–85.
2. Абдуразаков Р.А. Основной закон геополитики в философском наследии Н.Ф. Федорова // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2015. № 3. С. 103–106.
3. Безруков Л.А. Континентально-океаническая дихотомия в международном и региональном развитии. Новосибирск: Академическое изд-во «Гео», 2008. 369 с.
4. Безруков Л.А. Концепция глобальной континентально-океанической дихотомии в общественной географии // Вопросы географии. 2019. № 149. С. 287–321.
5. Вахитов Р.Р. Теория идей и континенталистская геополитика у евразийцев и у Платона. Платоновские исследования. Санкт-Петербург, 2014. С. 361–376.
6. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. Москва; Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2013. 760 с.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. Москва: Госполитиздат, 1955. С. 7–544.
8. Шепелев М.А. Планетарный дуализм как миросистемный феномен: философско-исторический анализ: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Днепропетровск, 2000. 19 с.

References

1. Abdurazakov RA. Fundamental geopolitical dualism in modern Russian textbooks. *Russian Scientific Journal*. 2015;(4):80–85. (In Russ.)
2. Abdurazakov RA. The main law of geopolitics in the philosophical heritage NF Fedorova. *Intellect. Innovations. Investments*. 2015;(3):103–106. (In Russ.)
3. Bezrukov LA. *Kontinental'no-okeanicheskaya dikhotomiya v mezhdunarodnom i regional'nom razvitii*. Novosibirsk: Akademicheskoe izd-vo «Geo», 2008. 369 p. (In Russ.)
4. Bezrukov LA. The concept of global continental-oceanic dichotomy in the human geography. *Voprosy geografii*. 2019;(149):287–321. (In Russ.)
5. Vakhitov RR. *Teoriya idei i kontinentalistskaya geopolitika u evraziitsev i u Platona. Platonovskie issledovaniya*. Saint Petersburg, 2014. P. 361–376. (In Russ.)
6. Gerder IG. *Idei k filosofii istorii chelovechestva*. Moscow, Saint Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2013. 760 p. (In Russ.)
7. Marks K, Ehngel's F. *Nemetskaya ideologiya. Marks K, Ehngel's F. Sochineniya. T. 3*. Moscow: Gospolitizdat, 1955. P. 7–544. (In Russ.)
8. Shepelev MA. *Planetarnyi dualizm kak mirosistemnyi fenomen: filosofsko-istoricheskii analiz [dissertation abstract]*. Dnipropetrovsk, 2000. 19 p. (In Russ.)

Информация об авторе

Евгений Александрович Тюгашев — доктор философских наук, доцент, доцент кафедры теории и истории государства и права, конституционного права Института философии и права ФГАОУ ВО «Новосибирский национальный исследовательский государственный университет». Новосибирск, Россия. **E-mail:** filosof10@yandex.ru

Information about the author

Evgeny A. Tyugashev — Doctor of Philosophy, Associate Professor of the Novosibirsk State University, Novosibirsk, Russia. **E-mail:** filosof10@yandex.ru

Л. ВИТГЕНШТЕЙН: «ТАЙНА» И «МИСТИКА» В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЦЕННОСТНОГО СОДЕРЖАНИЯ НАУКИ

© *В.П. Барышков*

Санкт-Петербургский государственный институт психологии и социальной работы, Санкт-Петербург, Россия
Санкт-Петербургский государственный институт кино и телевидения, Санкт-Петербург, Россия

Поступила в редакцию: 27.11.22

В окончательном варианте: 01.12.22

■ Для цитирования: Барышков В.П. Л. Витгенштейн: «тайна» и «мистика» в интерпретации ценностного содержания науки // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2022. Т. 4. № 4. С. 77–82. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.4.8>

Аннотация. В философии Л. Витгенштейна различаются и соотносятся концепция жизни и концепция мира как стороны дихотомии «человек — наука», при том что позиция мыслителя традиционно рассматривается в русле философии анализа и позитивистской методологии науки. Проведенный критический анализ литературы и предложенная интерпретация взглядов философа показывают, что идеи Витгенштейна выходят за границы рассмотрения научного разума и языка науки в область культуры. С другой стороны, некоторые его идеи позволяют сделать вывод и об обратном влиянии культуры посредством «экспертно-оценочной» функции философии по отношению к высказываниям науки.

Ключевые слова: мир; переживание; чувствование; ценность; наука; язык; логика; кинематографическое мышление; смысл; понимание.

L. WITTGENSTEIN: «MYSTERY» AND «MYSTICISM» IN THE INTERPRETATION OF THE VALUE CONTENT OF SCIENCE

© *V.P. Baryshkov*

Saint Petersburg State Institute of Psychology and Social Work, Saint Petersburg, Russia
Saint Petersburg State Institute of Cinema and Television, Saint Petersburg, Russia

Original article submitted: 27.11.22

Revision submitted: 01.12.22

■ For citation: Baryshkov V.P. L. Wittgenstein: «mystery» and «mysticism» in the interpretation of the value content of science. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2022;4(4):77–82. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.4.8>

Abstract. In L. Wittgenstein's philosophy, the concept of life and the concept of the world as sides of the «man — science» dichotomy differ and correlate, despite the fact that the position of the thinker is traditionally considered in line with the philosophy of analysis and the positivist methodology of science. The conducted critical analysis of the literature and the proposed interpretation of the philosopher's views show that Wittgenstein's ideas go beyond the boundaries of the consideration of scientific reason and the language of science into the field of culture. On the other hand, some of his ideas allow us to draw a conclusion about the reverse influence of culture through the «expert evaluation» function of philosophy in relation to the statements of science.

Keywords: world; experience; feeling; value; science; language; logic; cinematic thinking; meaning; understanding.

В философии Л. Витгенштейна можно различать концепцию мира и концепцию жизни. Концепция мира отождествляет мир с логической структурой фактов, мысли и языка. Концепция жизни производна от человека, который полагает границу мира и сам есть его граница. Ценностному (этическому) содержанию в концепции жизни Л. Витгенштейна присуща «мистика». Но насколько ценностное (этическое), «человеческое» содержание присуще науке? Правомерно ли вообще так ставить вопрос? На первый взгляд, подобная попытка кажется негодной, поскольку антитезой сказанному ясно выступает невнятица, размытость, бессмысленность, как бессмысленны проблемы метафизики. В то же время проблемы науки, вернее, языка науки могут и должны рассматриваться философией. Вопрос для нас состоит в том, насколько невыразимое (не бессмысленное) в философии включается в науку при выполнении ею своих функций по отношению к науке.

Соотношение человека и научного познания в философии Л. Витгенштейна — один из существенных вопросов. Различные модели дихотомии «человек — наука» в философии Витгенштейна рассматриваются исследователями в диапазоне от «стремится подчеркнуть ограниченность науки» до «разрушителя философских концепций».

Но почему, если область жизни человека далека от высказываний науки, в рамках такого духовного явления, как Витгенштейн, они соседствуют? Исследователи отмечают принципиальную позицию Витгенштейна по отношению к познанию: факты в «Логико-философском трактате» ограничены «мистическим», т. е. тем, что невыразимо и представляет собой интуитивное созерцание мира в целом — «о том, что нельзя высказать, следует молчать». В «Логико-философском трактате» афоризм 6.45 (в переводе М.С. Козловой) гласит: «Созерцание мира с точки зрения вечности — это созерцание его как целого — ограниченного целого. Переживание мира как ограниченного целого — вот что такое мистическое» [2, с. 72].

Разумеется, есть различие между «интуитивным созерцанием мира в целом» и «чувствованием», «переживанием» мира как ограниченного целого. Мир в целом и мир как целое различаются тем, что «в целом» — означает мир вообще, исчерпывающее содержание мира, в то же время мир как целое, тем более ограниченное целое, выражает обособленность, от-граниченность некоторого качественно единого сегмента. Именно констатирование в мире некой качественности (смысла) через чувствование и переживание, а не узрение его единства как существующего, есть мистическое. Витгенштейн стремится «показать, не комментируя, процесс оформления чувства» [5, с. 151].

Откуда, задается вопросом З.А. Сокулер, — происходит сама идея о том, что возможности предложений ограничены, что в них нельзя выразить самое ценное и важное для человека? [4, с. 73]. Речь идет о невозможности познать и выразить жизнь средствами науки и на ее языке, на чем настаивала философия жизни. То же самое показывает и Л. Витгенштейн в «Логико-философском трактате»: «жизнь» не может быть высказана предложениями. Она относится к сфере того, что может быть только показано. Сфера того, что может быть только показано, но никак не высказано предложениями с точным и определенным смыслом, открывает пространство, в котором должна действовать способность понимать то, что показывает себя. Л. Витгенштейн,

таким образом, основное внимание уделит не истинности и достоверности высказываний, а пониманию языковых предложений. При этом, как утверждают исследователи, он был против понимания как духовного процесса.

Итак, наряду с фактами существует невыразимое; оно «сверхъестественно» и может быть только показано; оно невыразимо в предложениях, но само выражает (обозначает) нечто — то, о чем следует молчать; первое и второе между собой связаны: и то и другое — язык (язык науки и язык кинематографа, например).

В «разрозненных заметках», собранных фон Вригтом по рукописям Л. Витгенштейна и известных под названием «Культура и ценность», приоткрывается то нечто, о чем следует молчать. «Вечное и важное для человека часто таится под непроницаемым покровом, — писал философ. — Он знает: за ним скрывается что-то, но не видит этого. Покров отражает дневной свет» [1, с. 485]. Таким образом, человек уводится Витгенштейном в область тайны, невыразимого. При этом он уделяет значительное внимание эстетическим и этическим сторонам мира.

Ряд идей Л. Витгенштейна, уже традиционно обсуждаемых в отечественной философской литературе, имеет непосредственное отношение к проблеме ценностей. Мыслитель писал, что «хорошее учение не обязательно должно увлечь человека, он может следовать ему, как предписанию врача. Но в какой-то момент тебя может что-то увлечь, и ты совершенно преобразишься» [1, с. 460].

Ассоциация с врачебной практикой принята в гносеологии при демонстрации экзистенциально-заинтересованного познавательного отношения. Одно дело врач, диагностирующий, например, онкологическое заболевание у пациента, и другое дело, тот же врач, обнаруживший тяжелое заболевание у себя. В первом и во втором случаях отношение медика к своему знанию, а значит, и смыслы этого знания о специфическом анамнезе существенно различаются. Таким образом, смыслы предметного знания и выражающих его языковых высказываний лежат в областях, запредельных предложениям языка.

То же относится к дидактическим рекомендациям по логике и другим «формальным» наукам — арифметике, геометрии. Можно длительное время тщетно подступаться к их предметному содержанию (что зачастую и случается в школе), пока не откроются, если вообще откроются, некоторые алгоритмы, ставшие результатом внимательного, заинтересованного отношения. В логике, например, этот процесс связан с подбором внятных источников для исходного освоения. Неизменным остается обнаружение некоего ключа, применив который, раскрываются «врата» смысла, после чего кажется очевидным то, что прежде не поддавалось пониманию.

Мудрость бесстрашна, замечает Л. Витгенштейн, тогда как вера — это страсть. Мудрость — нечто холодное и с этой точки зрения глупое. Мудрость просто утаивает от тебя жизнь. Она — как холодный серый пепел, прикрывающий жар. Так не бойся сказать бессмыслицу! — призывает философ. Нужно только, чтобы ты прислушался к своей «бессмыслице» [1, с. 463–464]. Зададимся вопросом: что значит прислушаться к тому, что говоришь? Исходя из контекста, философ имел в виду тот самый жар страсти, который находится под

пеплом мудрости. В мудрости и через мудрость проявится страсть. Зная толк в науке и вполне отдавая ей должное, отмечает М.С. Козлова, Л. Витгенштейн считал куда более высокой ценностью жизнь людей, тот внеучный опыт, что и задает человеческую доминанту, осмысленность всем действиям, поступкам, помыслам людей [3, с. 96].

В связи с таким истолкованием Витгенштейном деятельности становится явной ассоциация с процедурой понимания смысла, и в этом отношении возникает параллель с герменевтикой. Подобная ассоциация может быть проиллюстрирована примером с кинофильмом Федерико Феллини «8 с половиной» (1963 г.) и сценой у фонтана, когда очередь, состоящая из стариков, очень долго (по меркам кинематографа) продвигается к фонтану, буквально два шага вперед, шаг назад. Просмотр этого фрагмента создает впечатление досадной затянутости сцены. И вся кинокартина окрашена в тона заунывной тоскливости.

Советский актер и режиссер Ролан Быков, касаясь в одном из интервью своих впечатлений от этого фильма в связи со становлением его собственного отношения к режиссерскому мастерству, рассказал следующее. Р. Быков пересматривал этот фильм Ф. Феллини около двадцати раз, стремясь понять его смысл, в том числе и упомянутой сцены. В результате он понял, что эти люди подвигаются к смерти.

Действительно, после пришедшего к Р. Быкову и переданного им понимания, становится ясной неуклонная трагичность показанной в фильме очереди. Отношение к этому эпизоду, да и ко всему фильму, меняется коренным образом, возникает глубокий содержательный слой в просмотренной сцене (как факте¹). По словам французского режиссера Трюффо, в кинематографе атомарные факты, в своем простейшем, физически достоверном виде репрезентируют то или иное действие и в то же время открывают сокровенное, таящееся где-то на стыке этих действий [5, с. 151]. Иносказательными средствами в кинематографической фактичности передан метафизический смысл. Разумеется, такая форма не подходит науке, но широко используется в культуре.

Витгенштейн различает между собой религию, философию и науку. Философия, не способна к формулированию осмысленных предложений, однако имеет определенную функцию по отношению к науке: избавляет ее от путаницы. В этой функции философия схожа с эстетикой, когда философия подмечает, что не так в высказываниях науки. «Своеобразное сходство философского исследования (особенно, пожалуй, в математике) с эстетическим (например, что неладно в этом костюме, как он сидит и т. д.)» [1, с. 435].

Таким образом, связь между философией и наукой Витгенштейном прописывается по крайней мере в экспертно-функциональном, а значит, далеко не маловажном отношении. Что же позволяет философии выступать в такой функции? В афоризме 4.002 «Логико-философского трактата» читаем: «Язык переодевает мысли. Причем настолько, что внешняя форма одежды не позволяет судить о форме облаченной в нее мысли; дело в том, что внешняя форма

¹ Факт у Витгенштейна представлен не как совокупность вещей и предметов, а как «момент» логически упорядоченной структуры, существование событий, соединение объектов.

одежды создавалась с совершенно иными целями, отнюдь не для того, чтобы судить по ней о форме тела» [2, с. 18].

Когда речь идет о религии, Витгенштейн трактует ее природу и функции через обращение к характеристике религиозной веры. Бороться, надеяться и даже верить, считал он, — можно и без того, чтобы верить научно. Возможна религиозная вера, представляющая собой один лишь страстный выбор системы ориентаций. Оставаясь верой, она вместе с тем была бы и образом жизни или способом суждения о жизни [1, с. 470]. Существенно само упоминание в данном комментарии выбора системы ориентаций. Именно выбор, вернее, основания выбора, собственно способность выбора, есть способность ценения. Ценность есть не содержательная система ориентаций, а формальная способность произвести выбор той или иной ориентации.

Вера в науку и религиозная вера по содержанию различны, однако формальная сторона веры, ее структура остаются общими. Другое дело — научная вера, вера в науку (верить научно). Здесь, кажется, не остается места «страстному выбору системы ориентаций», вера не становится жизнью. На основании веры невозможно сформировать способ суждения в науке. Это бесспорно. Система аргументации в науке основана на логике. Тем не менее выбор и страсть, ценностный выбор такого способа суждения, как научная аргументация, наконец, преданность идеалам науки, представляют собой результат действия ценностных ориентаций. Это не область научного знания, но область отношения к научному знанию. В «снятом» виде, имплицитно такое основание заключено в научном способе суждения.

Можно заключить, что страстный выбор системы ориентаций вполне допустим и возможен в предпосылках собственно научной деятельности как момент понимания, а скорее, как момент самопонимания.

Список литературы

1. Витгенштейн Л. Культура и ценность. Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1 / пер. М.С. Козловой, Ю.А. Асеевой. Москва: Гнозис, 1994. С. 407–492.
2. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1 / пер. М.С. Козловой, Ю.А. Асеевой. Москва: Гнозис, 1994. С. 1–73.
3. Козлова М.С. «Разрозненные заметки» Людвиг Витгенштейна // Человек. 1991. № 5.
4. Сокулер З.А. «Жизнь и мир суть одно»: философия, логика и этика в «Логико-философском трактате» // Вопросы философии. 1998. № 5. С. 68–74.
5. Цыркун Н.А. Л. Витгенштейн и кинематографическое сознание. Философские идеи Людвиг Витгенштейна / под ред. М.С. Козловой. Москва: ИФРАН, 1996. С. 150–151.

References

1. Vitgenshtein L. Kul'tura i tsennost'. Vitgenshtein L. *Filosofskie raboty. Ch. 1*. Transl by Kozlova MS, Aseeva YuA. Moscow: Gnozis, 1994. P. 407–492. (In Russ.)
2. Vitgenshtein L. Logiko-filosofskii traktat. Vitgenshtein L. *Filosofskie raboty. Ch. 1*. Transl by Kozlova MS, Aseeva YuA. Moscow: Gnozis, 1994. P. 1–73. (In Russ.)
3. Kozlova MS. «Razpoznennye zametki» Lyudviga Vitgenshteina. *Chelovek*. 1991;(5). (In Russ.)
4. Sokuler ZA. «Zhizn' i mir su' odno»: filosofiya, logika i ehtika v «Logiko-filosofskom traktate». *Voprosy filosofii*. 1998;(5):68–74. (In Russ.)
5. Tsyркun NA. L Vitgenshtein i kinematograficheskoe soznanie. Kozlova MS, editor. *Filosofskie idei Lyudviga Vitgenshteina*. Moscow: ИФРАН, 1996. P. 150–151. (In Russ.)

Информация об авторе

Владимир Петрович Барышков, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры управления социальной сферой Санкт-Петербургского государственного института психологии и социальной работы, Санкт-Петербург, Россия; профессор кафедры медиакоммуникационных технологий Санкт-Петербургского государственного института кино и телевидения, Санкт-Петербург, Россия.
E-mail: vladipetr@mail.ru

Information about the author

Vladimir P. Baryshkov, Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Social Sphere Management of the St. Petersburg State Institute of Psychology and Social Work, St. Petersburg, Russia; Professor of the Department of Media Communication Technologies of the St. Petersburg State Institute of Cinema and Television, St. Petersburg, Russia. **E-mail:** vladipetr@mail.ru

ТРАНСФОРМАЦИЯ АВТОРСТВА ПРИ ПЕРЕХОДЕ ОТ ТРАДИЦИОННЫХ МЕДИА К ЦИФРОВЫМ

© *В.Е. Кострюков*

Самарский государственный технический университет, Самара, Россия

Поступила в редакцию: 03.11.22

В окончательном варианте: 11.11.22

■ Для цитирования: Кострюков В.Е. Трансформация авторства при переходе от традиционных медиа к цифровым // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2022. Т. 4. № 4. С. 83–93. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.4.9>

Аннотация. В статье рассматривается трансформация авторства в контексте смены медиа-эпох. Отталкиваясь от философской концепции Ролана Барта, мы исследуем авторство через призму информационной культуры. Автор статьи показывает, что в конце XX–начале XXI в. произошел коренной перелом в самом понимании авторства. Очевидна его трансформация из деятельности элитарной в деятельность повседневную, и даже бытовую. В работе анализируется, как в эпоху тотального авторства стирается грань между автором как философом и творцом, и автором в лингвистическом смысле, написавшим всего лишь цепочку слов.

Ключевые слова: автор; авторство; медиа; трансформация.

TRANSFORMATION OF AUTHORSHIP IN THE TRANSITION FROM TRADITIONAL MEDIA TO DIGITAL

© *V.E. Kostryukov*

Samara State Technical University, Samara, Russia

Original article submitted: 03.11.22

Revision submitted: 11.12.22

■ For citation: Kostryukov V.E. Transformation of authorship in the transition from traditional media to digital. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2022;4(4):83–93. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.4.9>

Abstract. The article deals with the transformation of authorship in the context of changing media epochs, starting from the philosophical concept of Roland Barthes we investigate authorship through the prism of information culture. The author shows that in the late 20th and early 21st centuries there was a radical change in the very understanding of authorship. Its transformation from an elitist activity to the activities of everyday life and even everyday life is evident. The paper analyzes how in the era of total authorship the line between the author as a philosopher and creator, and the author in the linguistic sense, who wrote just a chain of words, is erased.

Keywords: author; authorship; media; transformation.

*Нас мало избранных, счастливых праздных,
Пренебрегающих презренной пользой,
Единого прекрасного жрецов.
А.С. Пушкин, «Моцарт и Сальери»*

Первые авторы в истории цивилизации, по определению Р. Барта в эссе «Смерть автора», были специальными «медиаторами», «шаманами», «сказителями» [2, с. 384], избранными проводниками неких высоких смыслов. Сейчас мы живем в эпоху тотального авторства, когда равные медийные возможности имеют и писатели, и главы государств, и домохозяйки, и даже дети.

На смену Декарту с его «Я мыслю, значит, я существую» пришла новая медийная реальность, в которой особую ценность приобретает цифровой след как свидетельство существования личности. Недостаточно того, что я жил, родил детей, посадил дерево и что-то построил. Я должен зафиксировать это в тексте, фото и видео. Отчитаться перед человечеством о плодах своего существования. Оставить свой цифровой след.

Теоретик медиа А. Мирошниченко вывел неопосткартезианскую формулу: «если я публикуюсь — значит, я существую» [12, с. 77]. Объединяет все эти трансформации одно — стремление к бессмертию как главный экзистенциальный мотив творчества. А. Мирошниченко подсчитал, что за всю историю цивилизации человечество выдвинуло из своих рядов 200–300 миллионов авторов, опубликовавших свои идеи для других людей. Это произошло в течение шести тысяч лет существования письменности. А с наступлением эпохи социальных сетей авторов было уже 2 миллиарда [12, с. 75].

По его мнению, «говоря об интернете, как о могильщике прессы, имеют в виду, в первую очередь, мультимедийность, оперативность, потоковость, интерактивность... Но все эти характеристики, в общем-то, суть проявления поступательных процессов. Частью этих характеристик уже обладали телевидение и радио. А вот что в интернете является принципиально новым, неизвестным ранее..., так это массовый свободный доступ к авторству» [12, с. 74].

В эпоху новых медиа появился новый научный термин — «жидкий мир». Вот как его трактует российский ученый в области нейронауки и психолингвистики Т.В. Черниговская: «Один человек может быть представлен в 10 лицах и никнеймах, и при этом мы не знаем, где он действительно находится, и, более того, знать не хотим. Странный мир — непонятно, все в нем живые люди или нет» [13]. В поиске своего места в этом «жидком мире» для авторов становится важной цифровой идентичность как новый вид идентичности, отражающий переживание и осознание субъектом себя в качестве неотъемлемой части глобального виртуального пространства и информационной реальности.

*«Я обречен на поиски смысла в абсолютно бессмысленных вещах»
Хантер Томпсон, «Песни обреченного»*

На наш взгляд, прообразом современной блогосферы, да и, по сути, предтечей всех новых медиа, в 60-х гг. XX в. стала гонзо-журналистика (от англ. gonzo — рехнувшийся, чокнутый). Основоположник этого жанра и ярчайший его представитель — американский писатель и журналист Хантер Томпсон. Объективность для Х. Томпсона не имела значения. Главным героем в его

текстах оставался он сам. Гонзо-журналист — не отстраненный и бесстрастный наблюдатель. В центре внимания читателей его гонзо-репортажей не события, а автор, погруженный в них, его реакции и эмоции. Одной из черт гонзо-журналистики стало использование ненормативной лексики, на которую ранее в СМИ было наложено табу.

Именно в 60-х гг. в Америке сформировалась целая плеяда авторов, изменивших привычный образ медиа той эпохи. В 1973 г. журналист и писатель Т. Вулф выпускает книгу «Новая журналистика и Антология новой журналистики», ставшую манифестом изменившихся медиа. Т. Вулф включает в антологию тексты Т. Капоте, Р. Кристгау, Дж. Дидион, Дж. Г. Данна, и других, чей вклад в формирование новой журналистики Т. Вулф считает особенно значимым: «Не мечтали они, что их газетно-журнальная писанина разрушительным смерчем пронесется над миром большой литературы... посеет панику, низвергнет с трона роман как жанр номер один и на полвека задаст новое направление всей американской литературе... Тем не менее именно так и произошло» [6, с. 2].

Свой стиль, по мнению Т. Вулфа, эти авторы формировали, изучая писательскую технику реализма — «особенно Филдинга, Смоллетта, Бальзака, Диккенса и Гоголя. Путем проб и ошибок, больше по наитию, чем специально, журналисты начали осваивать приемы, благодаря которым реалистический роман обрел свою мощь, — такие его качества, как прямота, точность деталей, эмоциональность, способность увлечь и захватить» [6, с. 22].

Борьба за внимание аудитории происходила не только в американских печатных медиа, но и на телевидении. Показ в новостных репортажах сцен жестокости и насилия в 1970-х гг. в США достиг апогея и совпал с развитием технологии прямого эфира. Трагической точкой пересечения роста такого рода контента и прорывных телекоммуникационных технологий стало самоубийство 15 июля 1974 г. в прямом эфире телевизионной трансляции филиала телеканала ABC автора и ведущей программы Кристин Чаббак. Будучи репортером криминальной хроники, Кристин снимала сюжеты о грабежах, перестрелках и изнасилованиях. С одной стороны, она была проводником этого контента, а с другой — в ней зрел внутренний протест против попыток телевизионных каналов привлечь внимание аудитории любой ценой. За мгновения до того, как свести счеты с жизнью с помощью револьвера, Кристин Чаббак обратилась к телезрителям: «Поддерживая проводимую каналом “40” политику, подразумевающую демонстрацию самой свежей крови и кишок в прямом эфире в полном цвете, вы станете первыми телезрителями, которым будет продемонстрирована попытка суицида в прямом эфире» [17].

Если у философа Р. Барта «смерть автора» была метафорой, то здесь автор умирал буквально, лишая себя жизни на глазах своей аудитории. Однако такое жертвоприношение не повлияло на содержание телевизионных программ. И даже отчасти возымело обратный эффект. Многие преступники с удовольствием рассказывали о своих злодеяниях в прямом эфире. Находились и те, кто после совершения преступления требовал прислать съемочную группу, чтобы напрямую обратиться к телезрителям. И телеканалы предоставляли им такую возможность.

Компьютер — это самый удивительный инструмент, с каким я когда-либо сталкивался. Это велосипед для нашего сознания
Стив Джобс

Эпоха прямого эфира, узурпированного телевидением, сменилась эпохой, в которой каждый имеет возможность выйти в прямой эфир в своем аккаунте социальной сети или видеохостинга. G. Кеуан с соавторами отмечают, что мобильная революция расширила «непосредственную интерактивность каждого, где бы он ни находился, если мог подключиться к глобальной коммуникационной сети. Они могли публиковать письменные работы и создавать изображения и звуки» [19].

При этом произошла радикальная трансформация отношений автора и аудитории. Если раньше автор был ограничен цензурой, диктуемой властью или церковью, то в цифровую эпоху главным цензором автора становится именно аудитория. И зачастую именно аудитория диктует автору, о чем писать и как. Этого вида обратной связи в таких масштабах не было ни у одного из авторов предыдущих эпох. Да и аудитории такого масштаба у авторов тоже никогда не было.

Прижизненные тиражи Пушкина составляли порядка 1200 экземпляров, и это считалось большим успехом. «Вся Россия в 1826 году — 50 миллионов человек. Дворян — почти миллион.... Двести штук оставим мещанам. Выйдет, грубо говоря, одна книжка на тысячу дворян. 0,1 % — одна десятая доля процента.... Даже если одну книжку читает одна семья в пять человек, то и тогда получается всего лишь 6 тысяч читателей», — пишет А.В. Минкин в исследовании «Немой Онегин» [11, с. 75–76].

За сорок лет аудитория популярных авторов XIX в. выросла ненамного. Сейчас нам это кажется невероятным, но первое издание романа «Война и мир» Льва Толстого вышло тиражом менее 5 тысяч экземпляров. За все годы существования СССР суммарный тираж «Войны и мира» составил 36 миллионов экземпляров. Это по нынешним временам сопоставимо с аудиторией популярного видеоблогера.

Между автором и аудиторией ранее неизменно существовали посредники. В виде газет, журналов и издательств. То есть существовали целые институты для авторов, осуществлявшие его связь с аудиторией. Сейчас у автора есть прямой выход на аудиторию. Это многочисленные цифровые площадки. Но доступ к технологии как главный сетевой инструмент развития авторства не дал миру пропорционального количества классических авторов — «властителей дум». «Львов Толстых» не стало пропорционально больше. Вместо них появились миллиарды авторов, занятых, по выражению А. Мирошниченко, «техническим публикаторством».

До всеобщей цифровизации медиа обратной связью от читателя к автору были так называемые «письма в редакцию». Хвалебные и гневные, эмоциональные и аналитические. В них читатели не только благодарили или ругали автора, сообщая о неточностях или ошибках в публикации, но и предоставляли информацию, позволяющую полнее раскрыть исследуемую автором тему. Периодические журналы научной и технической направленности неизменно получали письма с действительно новаторскими изобретениями и проектами вечного двигателя, женские журналы — с рецептами новых блюд и домашней

косметики, спортивные — с подробнейшими разборами состоявшихся матчей и советами игрокам и тренерам. Приходили и анонимные письма со всевозможными жалобами и доносами. В редакциях всего мира письма читателей хранились мешками, и только единичные послания удаивались публикации.

Первым известным на весь мир открытым письмом, изменившим судьбу человека, стало письмо Эмиля Золя президенту Франции Феликсу Форю, опубликованное во французской ежедневной газете «L'Aurore» 3 января 1898 г. Эмиль Золя, присутствовавший на судебном процессе по обвинению в шпионаже капитана артиллерии Альфреда Дрейфуса, был уверен в несостоятельности улик и незаконности тюремного заключения. Письмо Эмиля Золя получило международный резонанс. В результате французская полиция нашла настоящего преступника, капитан Дрейфус был выпущен на свободу, а президент Франции принес ему публичные извинения.

Жанр открытого письма со времен Эмиля Золя благополучно существовал в традиционных медиа, а затем перекочевал и в новые. Хотя, казалось бы, в эпоху интернета должен был себя изжить. Поскольку любой выложенный в сеть текст по своей природе является открытым. Однако в наше время СМИ регулярно получают и публикуют открытые письма, личные и коллективные, в поддержку чего-либо или как выражение протеста. В ряде стран существует практика, когда народная инициатива, набравшая определенное число подписей, может превратиться в законопроект или стать поводом для изменения властями ранее принятого решения.

В эпоху новых медиа у читателя появилась прямая и оперативная связь с автором. Многие из опубликованных в сети текстов и видео открыты для комментирования и оценки. Читатель не просто может поставить «лайк» или «дизлайк», он зачастую пишет развернутый комментарий, который способен набрать большее число реакций читателей, чем собственно авторский текст. Более того, у читателей есть возможность стать «издателем» автора, участвовать в распространении материала с помощью «репостов», републикаций на других страницах в социальных сетях.

Первый прямой контакт с немедленной обратной связью у авторов и аудитории появился с распространением интернета и появлением в 1999 г. блог-платформы для ведения онлайн-дневников «Живой журнал». Любой желающий отныне мог быть сам себе журналистом, писателем и бильдредактором. И получить свою частичку бессмертия. Технические возможности сервиса позволили иллюстрировать фрагменты текста фотографиями, авторскими или заимствованными в сети. Таким образом, технологии, ранее использовавшиеся в традиционных медиа, стали доступны широкому числу авторов. Если до появления «Живого журнала» авторы, работавшие в СМИ по всему миру, конкурировали лишь между собой, то с ростом числа пользователей «Живого журнала» им приходилось все чаще конкурировать с непрофессиональными журналистами и даже ссылаться на них в своих публикациях.

Став, по сути, первой масштабной социальной сетью, «Живой журнал» испытал кризис именно с развитием социальных сетей и широким распространением смартфонов. Аудитория переориентировалась на потребление контента не с монитора стационарного компьютера или ноутбука, а с экрана мобильного телефона. Пользователей все больше интересовали короткие тексты и видео.

В то время как число пользователей социальных сетей росло, «Живой журнал» терял популярность. «“ЖЖ умер!” — эту фразу мы слышим, наверное, лет десять», — отмечал в 2019 г. интернет-эксперт А. Яблонских [9].

Один из авторов «Живого журнала» российский блогер И. Дежурный, изучая в 2005 г. исторические футурологические документы, обнаружил, что появление интернета и социальных сетей предсказал еще в 30-х гг. XIX в. один из первых русских философов, князь В.Ф. Одоевский [8]. В своем неоконченном утопическом романе «4338-й год. Петербургские письма» Одоевский писал: «Настанет время, когда книги будут писаться слогом телеграфических депешей... переписка заменится электрическим разговором...» [5, с. 69].

*...Но паланкин закрыт. Объект любви
не хочет быть объектом любопытства.
Иосиф Бродский, Post aetatem nostram*

В основе любого вида творчества — сопротивление забвению. Автор доступными ему средствами выражения создает свою частицу бессмертия. Подразумевается, что любой продукт творчества несет на себе печать своего создателя. И эта печать — имя. Однако во все времена находились авторы, в силу разных причин, скрывавшие свое имя.

Отметим, что князь В.Ф. Одоевский опубликовал фрагменты своего футуристического романа в 1835 г. в историко-литературном журнале «Московский наблюдатель» под псевдонимом В. Бесгласный. Автор опасался «уронить» имя своего рода, поскольку литературная деятельность в те времена считалась занятием недостойным его положения в обществе. В.Ф. Одоевский использовал более 20 псевдонимов и криптонимов, авторство некоторых его произведений до сих пор не раскрыто.

В XIX в. женщины-писательницы использовали мужские псевдонимы, поскольку в среде литераторов их положение было неравноправным. Порой псевдоним был единственной возможностью для автора быть изданным и обрести популярность. Например, за именем Каррер Белл на обложке первого издания романа «Джейн Эйр» (1847 г.) скрывалась Шарлотта Бронте. Как признавалась сама писательница, мужской псевдоним ей был нужен, чтобы рецензенты были к ней «более справедливы». По мнению Е. Аникудиновой: «Фактически, Шарлотта Бронте создает “соавтора” — мужчину, который призван служить защитой от критиков и укреплять в ней самой те профессионально необходимые социальные свойства, которых общество не поощряло в женщине» [1, с. 171].

Автором самой большой мистификации в русской литературе тоже была женщина. Таинственная красавица, испанская графиня, чьими стихами восхищались заочно влюбленные в нее поэты серебряного века, подписывала свои творения как Черубина де Габриак. На поверку она оказалась простой русской девушкой Елизаветой Дмитриевой из небогатой дворянской семьи. Вот как описывает первую встречу с ней ее издатель Сергей Маковский: «Она была на редкость некрасива... Сон чудесный канул вдруг в вечность... И сделалось до слез противно и вместе с тем жаль было до слез ее, Черубину...» [10, с. 65].

Важно отметить, что издатель журнала «Аполлон» Сергей Маковский еще до появления в литературном мире Черубины де Габриак отверг творения Елизаветы Дмитриевой, приславшей ему стихи под своим именем. Примечателен

и тот факт, что как только исчезла ее анонимность — исчезла и ее популярность. Литературному миру не нужна была реальная Елизавета Дмитриева и ее стихи. Они покоряли аудиторию только тогда, как за этими текстами стоял романтический образ незнакомки Черубины. И читатели сами в своем воображении наделяли их гениальностью.

В эпоху новых медиа псевдонимы получили массовое распространение. Количество авторов возросло, возросло и число псевдонимов. Сейчас мы живем в мире никнеймов, мы читаем книги анонимных авторов, порой мы не знаем, кто скрывается за страницами соцсетей, верифицировать авторов зачастую невозможно.

В качестве примеров яркого проявления анонимности как стратегии продвижения приведем следующие: 1) Один из самых известных современных и коммерчески успешных художников — Бэнкси. Автор на протяжении многих лет сохраняет свою анонимность, при этом присутствуя в социальных сетях. Многочисленные попытки поклонников его творчества и журналистов раскрыть истинное имя художника к результату не привели. 2) Авангардная американская группа Residents, созданная в 70-х гг. и ставшая пионером в сфере работы с мультимедиа. При этом никто не знает не только имен участников коллектива, но даже того, как они выглядят. На концертах лица музыкантов были неизменно скрыты сценическими масками. Внутри группы родилась так называемая «теория неизвестности», согласно которой художник творит чистое искусство, лишь оставаясь безвестным, чтобы не подстраиваться под ожидания аудитории. Лишь после смерти в 2018 г. одного из основателей Residents было обнародовано его имя — Харди Фокс [16].

Тенденцию к переходу от анонимности к верифицированным источникам информации можно проследить на примере кроссплатформенной системы Telegram, вернее ее российского феномена. В то время как в других странах рост популярности Telegram с момента его создания в 2013 г. был связан преимущественно с сервисом обмена мгновенными сообщениями, именно в России цифровая платформа изменила представления о новых медиа, получив развитие в форме Telegram-каналов, продемонстрировав не только то, какими эти новые медиа могут быть, но и сформировав новый медийный рынок.

В июне 2022 г. глобальная аудитория Telegram составляла 700 миллионов пользователей в месяц по всему миру, 50 миллионов из которых россияне. По данным TGStat в России к этому времени было создано 366 тысяч Telegram-каналов, в то время как по всему миру 652 тысячи [3]. Таким образом, более половины всех Telegram-каналов созданы в России.

Внутри Telegram эволюция авторства произошла очень быстро, если не сказать стремительно. Вначале это были преимущественно анонимные Telegram-каналы, завоевавшие многотысячную аудиторию быстротой получения информации и возможностью ее распространения, а также иллюзией доступа к неким «инсайдам», недоступным в других медиа. На нынешнем этапе анонимные Telegram-каналы уступают в своем развитии каналам авторским. Что прежде всего говорит о кризисе доверия. Людям важно получать новые смыслы от тех авторов, которым они доверяют, а не от источников, скрытых за псевдонимом. Именно авторский сегмент в Telegram сейчас растет и стремительно капитализируется. В 2020 г. администрация Telegram ввела для каналов

возможность верификации. После прохождения технической процедуры в авторском канале стал появляться специальный значок-галочка, означающий что цифровая платформа верифицировала автора или администратора канала. Это позволило аудитории отличать надежные источники информации от поддельных. Примечательно, что процедура подтверждения авторства была введена в разгар пандемии коронавируса, когда оперативную и проверенную информацию было особенно важно отделять от фейков.

Цифровые информационные технологии, с одной стороны, предоставили авторам огромные творческие возможности, а с другой — сделали авторов зависимыми от этих технологий. Если авторам прежних, доцифровых, времен для реализации своих мыслей и идей было достаточно пера и листа бумаги, то авторам цифровой эпохи, как минимум, необходим доступ к информационным ресурсам. А этот доступ, с помощью «цифрового рубильника», может быть перекрыт без ведома и согласия автора.

Есть примеры стран, где власти ограничивают доступ к цифровым площадкам, и в то же время мы знаем, что сами цифровые площадки ограничивают доступ к своим ресурсам даже главам государств. Показателен пример 7 января 2021 г., когда администрация сервиса микроблогов Twitter заблокировала доступ к персональной странице действующему на тот момент президенту США Дональду Трампу.

«Twitter... удалили мою страницу со своей платформы, чтобы заставить замолчать меня и вас, 75 млн замечательных патриотов, которые за меня проголосовали... мы... рассматриваем возможность создания нашей собственной платформы в ближайшем будущем. Нас не заставят замолчать!» — заявил Трамп после блокировки [15].

Однако у рядовых авторов нет возможности создать свою собственную платформу. Это делает их еще более зависимыми от непредсказуемости цифрового мира. Масштабы этой зависимости еще только предстоит оценить. Но уже есть примеры, когда авторы, даже на время по техническим причинам потерявшие доступ к привычным сервисам, испытывали эсхатологический ужас перед своей оторванностью от мира и своей собственной цифровой смертью.

4 октября 2021 г. из-за технической ошибки инженеров был зафиксирован самый масштабный в истории сбой в работе социальных сетей. Facebook, Instagram (запрещены в России) и WhatsApp не работали более семи часов. За это время было зафиксировано более 10 миллионов жалоб от пользователей, на бирже произошла паника, в результате чего в цене упали акции не только Facebook и аффилированных с ним сервисов, но и других компаний — Amazon, Apple, Netflix и Alphabet. Их капитализация снизилась на \$243 млн. А основатель Facebook Марк Цукерберг за день потерял \$6,4 млрд.

Опрошенные журналистами информресурса RT блогеры рассказали, что крупнейший сбой в работе соцсетей нанес им скорее не материальный, а моральный ущерб. «Многие отмечают, что психологически им было тяжело справиться с “исчезновением” любимой соцсети», — констатировали авторы опроса [14].

Директор АНО «Информационная культура» И. Бегтин в своей статье под названием «Цифровая смерть» предостерег о последствиях таких

технологических ошибок: «Если мы заранее не обеспечим сохранность данных, которые создаем в интернете, то можем оказаться первым поколением, не оставившим памяти о себе» [4].

Еще одна проблема современного авторства заключена в том, что аудитория все неохотнее воспринимает сложные тексты. И с точки зрения смыслов, заложенных в них, и с точки зрения их масштаба.

«Мир становится сложнее, а человек — проще» [13]. Сейчас трудно представить, что широкая аудитория вчитывается в 600-страничный текст «Истории развития капитализма в России», автором которой стал 29-летний Владимир Ульянов. А в 1899 г., когда эта монография была впервые издана, она стала, по сути, бестселлером своего времени. Биограф Ленина Л. Данилкин, пишет: «...в считанные месяцы было продано 2500 экземпляров — очень много для книги, наполовину состоящей из цифр и формул. Этот успех — еще одно свидетельство того, что мы неправильно — не так, как современники, — воспринимаем жанр этой книги. Не скучное пособие по статистике, совсем нет: отстраненный взгляд на привычные, общеизвестные явления; экономика здесь понимается как наука, демонстрирующая, как устроен мир на самом деле, способ разобраться, почему в повседневной жизни люди поступают так, а не иначе, каковы их мотивы — и что означает изменение их поведения для общества в целом, какой сигнал они подают» [7, с. 140].

Сейчас перед человечеством стоят вопросы: каким будет автор в будущем и будет ли он вообще. Сможет ли человек будущего осилить текст длиннее поста в Twitter и уж тем более прочесть до конца «Войну и мир». Иными словами — убьет ли тотальное авторство автора окончательно. Автора без аудитории не существует. А вот массовая аудитория без автора (в классическом понимании) вполне справляется, пролистывая «сториз». Сколько будет подписчиков у «нового цифрового Пушкина», появишься он сейчас? У нас есть основания полагать, что та же самая десятая доля процента аудитории, что и в XIX веке.

Список литературы

1. Аникудимова Е.Н. Шарлотта Бронте alias Каррел Белл (о функции мужского псевдонима в женской прозе) // Вестник МГУ. Серия 9. Филология. 2018. № 3. С. 164–171.
2. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. Москва, 1994. 616 с.
3. inclient.ru [Электронный ресурс]. Бегин А. Статистика Telegram в 2022 году. Доступ по ссылке: <https://inclient.ru/telegram-stats/>
4. www.forbes.ru [Электронный ресурс]. Бергин И. Цифровая смерть: о чем стоит подумать пользователям соцсетей после сбоя Facebook. Доступ по ссылке: <https://www.forbes.ru/tekhnologii/442285-cifrova-smert-o-chem-stoit-podumat-pol-zovatelam-socsetej-posle-sboa-facebook>
5. Беспласный В. 4338-й год. Петербургские письма // Московский наблюдатель. Историко-литературный журнал. 1835. Ч. 1. С. 55–69.
6. Вулф Т. Новая журналистика и Антология новой журналистики. Москва: Амфора, 2008. 524 с.
7. Данилкин Л.А. Ленин: Пантократор солнечных пылинок. Изд. 2-е. Москва: Молодая гвардия, 2017. 784 с.
8. lenta.ru [Электронный ресурс]. Интернет и блоги предсказал Владимир Одоевский в 1837 году. Доступ по ссылке: <https://lenta.ru/news/2005/10/03/odoevsky/>

9. tass.ru [Электронный ресурс]. Кузаев М. «Живой журнал» снова перезапускают. Доступ по ссылке: <https://tass.ru/ekonomika/6016196>
10. Маковский С.К. Портреты Современников. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1955. 65 с.
11. Минкин А.В. Немой Онегин. Москва: РГ-Пресс, 2022. 560 с.
12. Мирошниченко А.А. Адаптация медиа. Взрывное освобождение авторства, вирусный редактор интернета и смерть газет // Социологический журнал. 2011. № 3. С. 71–87.
13. fb.ru [Электронный ресурс]. Самарская В. Мир становится сложнее, а человек проще: Татьяна Черниговская о цифровом мире. Доступ по ссылке: <https://fb.ru/post/science/2021/8/12/323109>
14. russian-rt-com.turbopages.org [Электронный ресурс]. Сладкова А., Королева Е. «Все были в панике»: как глобальный сбой в работе соцсетей повлиял на российских блогеров. Доступ по ссылке: <https://russian-rt-com.turbopages.org/russian.rt.com/s/russia/article/914418-socseti-sboi-instagram>
15. tass.ru [Электронный ресурс]. Трамп после блокировки в Twitter заявил о возможности создания собственной платформы. Доступ по ссылке: <https://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/10423671>
16. rg.ru [Электронный ресурс]. Усков О. От рака мозга умер основатель самой загадочной рок-группы. Доступ по ссылке: <https://rg.ru/2018/11/02/ot-raka-mozga-umer-osnovatel-samoj-zagadochnoj-rok-gruppy.html>
17. life.ru [Электронный ресурс]. Хафизов С. 10 шокирующих случаев, которые показали по ТВ. Доступ по ссылке: <https://life.ru/p/1070453>
18. aif.ru [Электронный ресурс]. Цивилизация призраков. Возьмут ли информационные монстры власть над людьми? Доступ по ссылке: https://aif.ru/society/science/civilizaciya_prizrakov_vozmut_li_informacionnye_monstry_vlast_nad_lyudmi
19. Tomaselli KG, Tomaselli DR. New media: Ancient signs of literacy, modern signs of tracking // *New Techno-Humanities*. 2021. Vol. 1, No. 1-2. ID 100002. DOI: 10.1016/j.techum.2021.100002

References

1. Anikudimova EN. Charlotte Bronte, alias Currer Bell (the role of a male pseudonym in women's prose). *Moscow State University Bulletin. Series 9. Philology*. 2018;(3):164–171. (In Russ.)
2. Bart R. *Izbrannye raboty: Semiotika. Poehtika*. Moscow, 1994. 616 p. (In Russ.)
3. inclient.ru [Internet]. *Begin A. Statistika Telegram v 2022 godu*. Available at: <https://inclient.ru/telegram-stats/> (In Russ.)
4. www.forbes.ru [Internet]. *Begtin I. Tsifrovaya smert': o chem stoit podumat' pol'zovatelyam sotssetei posle sboya Facebook*. Available at: <https://www.forbes.ru/tekhnologii/442285-cifrova-smert-o-chem-stoit-podumat-pol-zovatelam-socsetej-posle-sboa-facebook> (In Russ.)
5. Besglasnyi V. 4338-i god. Peterburgskie pis'ma. *Moskovskii nablyudatel'. Istoriko-literaturnyi zhurnal*. 1835;(1):55–69. (In Russ.)
6. Vulf T. *Novaya zhurnalistika i Antologiya novoi zhurnalistiki*. Moscow: Amfora, 2008. 524 p. (In Russ.)
7. Danilkin LA. *Lenin: Pantokrator solnechnykh pylinok. Izd. 2-e*. Moscow: Molodaya gvardiya, 2017. 784 p. (In Russ.)
8. lenta.ru [Internet]. *Internet i blogi predskazal Vladimir Odoevskii v 1837 godu*. Available at: <https://lenta.ru/news/2005/10/03/odoevsky/> (In Russ.)
9. tass.ru [Internet]. *Kuzaev M. «Zhivoi zhurnal» snova perezapuskayut*. Available at: <https://tass.ru/ekonomika/6016196> (In Russ.)
10. Makovskii SK. *Portrety Sovremennikov*. New York: izd-vo im. Chekhova, 1955. 65 p. (In Russ.)
11. Minkin AV. *Nemoi Onegin*. Moscow: RG-Press, 2022. 560 p. (In Russ.)
12. Miroshnichenko AA. Adaptation of media. Explosive liberation of authorship, the viral editor of the internet and the death of newspapers. *Sociological Journal*. 2011;(3):71–87. (In Russ.)

13. fb.ru [Internet]. *Samarskaya V. Mir stanovitsya slozhnee, a chelovek proshche: Tat'yana Chernigovskaya o tsifrovom mire*. Available at: <https://fb.ru/post/science/2021/8/12/323109> (In Russ.)
14. russian-rt-com.turbopages.org [Internet]. Sladkova A, Koroleva E. “Vse byli v panike”: kak global’nyi sboi v rabote sotssetei povliyal na rossiiskikh blogerov. Available at: <https://russian-rt-com.turbopages.org/russian.rt.com/s/russia/article/914418-socseti-sboi-instagram> (In Russ.)
15. tass.ru [Internet]. *Tramp posle blokirovki v Twitter zayavil o vozmozhnosti sozdaniya sobstvennoi platformy*. Available at: <https://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/10423671> (In Russ.)
16. rg.ru [Internet]. *Uskov O. Ot raka mozga umer osnovatel’ samoi zagadochnoi rok-gruppy*. Available at: <https://rg.ru/2018/11/02/ot-raka-mozga-umer-osnovatel-samoj-zagadochnoj-rok-gruppy.html> (In Russ.)
17. life.ru [Internet]. *Khafizov S. 10 shokiruyushchikh sluchaev, kotorye pokazali po TV*. Available at: <https://life.ru/p/1070453> (In Russ.)
18. aif.ru [Internet]. *Tsivilizatsiya prizrakov. Voz’mut li informatsionnye monstry vlast’ nad lyud’mi?* Available at: https://aif.ru/society/science/civilizaciya_prizrakov_vozmut_li_informacionnye_monstry_vlast_nad_lyudmi (In Russ.)
19. Tomaselli KG, Tomaselli DR. New media: Ancient signs of literacy, modern signs of tracking. *New Techno-Humanities*. 2021;1(1-2):100002. DOI: 10.1016/j.techum.2021.100002

Информация об авторе

Владимир Евгеньевич Кострюков — аспирант кафедры «Философия и социально-гуманитарные науки», Самарский государственный технический университет, Самара, Россия.
E-mail: kvemedia@gmail.com

Information about the author

Vladimir E. Kostryukov — postgraduate student of the department «Philosophy and Social Sciences and Humanities», Samara State Technical University, Samara, Russia. **E-mail:** kvemedia@gmail.com

УДК 130.2: 004.55

DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.4.10>

**МОНОГРАФИЯ: Е.В. БАКШУТОВА, Т.К. РУЛИНА
«ВОЙНА И МИР СЕТЕВЫХ ДИСКУССИЙ»**

© *Н.С. Ладыжец*

Удмуртский государственный университет, Ижевск, Россия

Поступила в редакцию: 20.11.22

В окончательном варианте: 01.12.22

■ Для цитирования: Ладыжец Н.С. Монография: Е.В. Бакшутова, Т.К. Рулина «Война и мир сетевых дискуссий» // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2022. Т. 4. № 4. С. 94–96. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.4.10>

Аннотация. Публикация представляет читателям новую работу российских исследователей Е.В. Бакшутовой и Т.К. Рулиной, посвященную исследованию когнитивно-эмоциональной сферы, вербального ассоциативного поля, картированию проявлений феноменологии ресентимента пользователей социальных сетей.

Ключевые слова: монография; исследование; сетевой анализ; триггерные дискуссии.

**MONOGRAPH: E.V. BAKSHUTOVA, T.K. RULINA
«WAR AND PEACE OF NETWORK DISCUSSIONS»**

© *N.S. Ladyzhets*

Udmurt State University, Izhevsk, Russia

Original article submitted: 20.11.22

Revision submitted: 01.12.22

■ For citation: Ladyzhets N.S. Monograph: E.V. Bakshutova, T.K. Rulina «War and peace of network discussions». *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2022;4(4):94–96. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.4.10>

Abstract. The publication presents readers with a new work by Russian researchers E.V. Bakshutova and T.K. Rulina, devoted to the study of the cognitive-emotional sphere, the verbal associative field, mapping the manifestations of the phenomenology of resentment of users of social networks.

Keywords: monograph; research; network analysis; trigger discussions.

Ключевые слова, вынесенные в название книги, свидетельствуют об актуальности любого аспекта аналитического рассмотрения. Разговор о них важен в различных контекстах — в индивидуальном жизненном мире, душевном устройении каждого человека, в сообщностных взаимодействиях и социально-политических процессах. Технологическое развитие создало новый виртуальный контекст — социальные сети и сетевые сообщества, появившиеся как средство коммуникативного сближения, но реализовавшиеся в том числе и как площадки для конфликтного противостояния зачастую не знакомых друг с другом людей.

Книга включает материалы, подготовленные в рамках выполнения проекта РФФИ 18-013-00171 А «Скриптоимплантация информационных инструментов в социальные сети для превенции деструктивных информационно-психологических воздействий» 2018–2020 гг. В каждой из трех глав сборника раскрывается завершенная тема в рамках проблемы актуализации сетевого миротворчества, в целом отражающая исследовательскую логику авторов, ориентированную на экспериментальное имплантирование скриптов снижения сетевой агрессии.

Междисциплинарная методология исследования объединяет подходы и методы философии, лингвистики, когнитивной лингвистики, социальной психологии и психоанализа. В работе представлена феноменология негативных когнитивно-эмоциональных состояний участников сетевых дискуссий, таких как: коллективные страхи, ресентимент, антикатарсис, идеологический экстремизм и интеллектуальный терроризм, — несущих реальную и многократно актуализированную угрозу общественному благополучию. Произведенный анализ маркеров сетевой агрессии на примерах триггерных дискуссий позволил авторам предложить обоснованные способы реализации возможностей сетевого мифотворчества.

Сетевой анализ текстов продуцирования социальной агрессии в 150 триггерных дискуссиях, включивших более 10 000 текстовых комментариев, позволил сделать выводы о том, что общественное игнорирование или замалчивание репрессивных фантомов сетевых форумов и конференций оказывает деструктивное воздействие на формирование коллективных настроений и ожиданий.

Авторами сконструирована кодировочная матрица с метрическими шкалами феноменов сетевой деструкции и их лингвopsихологическими маркерами. В комплексе кластера эмоциональной агрессии представлены шкалы фрустрации/депрессии, негативизма, неистовства, ненависти, шовинизма, обесценивания, неприязни, зависти. В кластере поведенческой агрессии — шкалы оскорблений, угроз, стравливания, обезличивания, провокации, троллинга.

Проведение четырех экспериментов в сетевых коммуникациях в русскоязычном секторе социальной сети Facebook основывалось на разработанной авторами методике скриптововлечения онлайн-группы в процесс согласования групповых мнений. Алгоритм примененной методики скриптоимплантации представлен: тестированием «ленты» для выявления триггерных дискуссий как фактора стимуляции неосознаваемых действий; оценкой дискуссионного контента по матрице угроз; факторным анализом результатов оценок маркеров угроз; разработкой скриптов-имплантов — кодированных описаний цепи последовательных действий понимания и интерпретации с целью преодоления конфронтации; открытой редакцией триггерного контента — размещением

скрипта в дискуссии с признаками сильных сигналов угроз; и курированием скрипта в виде сопровождения и поддержки.

Сетевое миротворчество пока еще можно охарактеризовать только как зарождающуюся социальную практику. В связи с этим авторы проведенного исследования фокусируют внимание на том, что возможны пресечение, диссеминация позиций коммуникаторов, а также — перекодирование агрессивных текстопотоков в более конструктивное измерение для снятия напряжения и умиротворения общественных настроений. Обращение Е.В. Бакшутовой и Т.К. Рулиной к этой сложной и социально значимой проблеме уже предопределяет новизну исследования. Предложенная авторами технология скриптоимплантации в деструктивные дискуссии свидетельствует о практической значимости работы. Она может быть усилена возможностями применения программного обеспечения для поиска «ключевых» моментов дискуссий с целью их дальнейшего разрыва и трансформации.

Текст монографии представляет интерес для научно-образовательного общества, государственных организаций и общественных структур, заинтересованных в реализации примирительной политики в сфере общественных отношений.

Список литературы

1. Бакшутова Е.В., Рулина Т.К. Война и мир сетевых дискуссий. Самара: СамГТУ, 2021. 240 с.

References

1. Bakshutova EV, Rulina TK. *Voina i mir setevykh diskussii*. Samara: SamGTU, 2021. 240 p.

Информация об авторе

Наталья Сергеевна Ладыжец — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой социологии Института истории и социологии ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет», Ижевск, Удмуртская Республика, Россия. **E-mail:** lns07@mail.ru

Information about the author

Natalya S. Ladyzhets — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Faculty of Sociology of the Institute of History and Sociology of Udmurt State University, Izhevsk, Russia. **E-mail:** lns07@mail.ru

НАШИ АВТОРЫ

БАРЫШКОВ Владимир Петрович — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры управления социальной сферой Санкт-Петербургского государственного института психологии и социальной работы, Санкт-Петербург, Россия; профессор кафедры медиакоммуникационных технологий Санкт-Петербургского государственного института кино и телевидения. *E-mail:* vladipetr@mail.ru

КОСТЕЦКИЙ Виктор Валентинович — доктор философских наук, профессор ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный академический институт имени И.Е. Репина при Российской академии художеств». *E-mail:* kostavictor@yandex.ru

КОСТРЮКОВ Владимир Евгеньевич — аспирант кафедры «Философия и социально-гуманитарные науки» ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет». *E-mail:* kvemedia@gmail.com

ЛАДЫЖЕЦ Наталья Сергеевна — доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой социологии Института истории и социологии ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет». *E-mail:* lns07@mail.ru

ЛОЙКО Александр Иванович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философских учений Белорусского национального технического университета. *E-mail:* loiko@bntu.tut.by

МОЖЕЙКО Марина Александровна — доктор философских наук, профессор, профессор Белорусского государственного университета культуры и искусств», Минск, Республика Беларусь. *E-mail:* marinamojeiko@yandex.by

РЯПОЛОВ Сергей Владимирович — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии ФГБОУ ВО «Московский государственный институт культуры». *E-mail:* poincareconjecture@yandex.ru

ТЮГАШЕВ Евгений Александрович — доктор философских наук, доцент, доцент кафедры теории и истории государства и права, конституционного права Института философии и права ФГАОУ ВО «Новосибирский национальный исследовательский государственный университет». *E-mail:* filosof10@yandex.ru

ФАРИТОВ Вячеслав Тависович — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет». *E-mail:* vfar@mail.ru

ФИЛАТОВ Тимур Валентинович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ФГБОУ ВО «Поволжский государственный университет телекоммуникаций и информатики». *E-mail:* tfilatoff1960@mail.ru

ПРАВИЛА ПРЕДСТАВЛЕНИЯ РУКОПИСЕЙ АВТОРАМИ В ЖУРНАЛ «ВЕСТНИК САМГТУ. СЕРИЯ «ФИЛОСОФИЯ»

Все рукописи печатаются бесплатно. Все рукописи проходят проверку системой «Антиплагиат».

В редакционный совет журнала «Вестник СамГТУ. Серия Философия» необходимо представить:

- файлы на информационном носителе (CD, DVD или др., по электронной почте):
 - скан рекомендации кафедры;
 - скан заполненного лицензионного договора.

- документы на листах формата А4 (1 экз.):
 - сведения об авторе(ах);
 - рекомендацию кафедры (научного подразделения) с указанием наименования тематического раздела, в котором предполагается опубликование материала;
 - заполненный лицензионный договор о предоставлении права использования произведения.

Сведения об авторе(ах) должны содержать:

1. Фамилию, имя, отчество (полностью, при наличии) автора.
2. Полное и сокращенное официальное наименование основного места работы (или учебы) с указанием структурного подразделения.
3. Должность (образовательный статус — напр. «аспирант»).
4. Ученую степень, ученое звание (при наличии).
5. Адрес личной электронной почты и телефон (для связи и переписки).

Автор может факультативно указать о себе иные дополнительные сведения. Следует указать, с каким автором (если их несколько) следует вести переписку. Все сведения печатаются в строку (без пунктов) на русском и английском языках.

Правила оформления текста статьи:

1. Статья должна быть тщательно отредактирована, отвечать требованиям научной публикации.
2. Представляемая статья должна быть оригинальной и актуальной, иметь элементы научной новизны.
3. Материалы должны соответствовать профилю журнала.
4. Название рукописи, аннотация и ключевые слова должны соответствовать ее содержанию.

4. Во введении к статье должны быть отражены актуальность темы, современное состояние исследований в рассматриваемой области, приведены необходимые ссылки на литературу.

5. Выбранные методы должны быть адекватны поставленным задачам.

6. Результаты исследования (выводы) должны быть обоснованы и корректны, их изложение должно быть ясным и четким.

7. За ошибки и неточности научного и фактического характера, перевод аннотации ответственность несет автор(ры) статьи. Представление в редакцию ранее опубликованных статей не допускается.

8. Оформление рукописи должно соответствовать следующим правилам:

– текстовый редактор Microsoft Word версии не ниже 97 (название файла со статьей дается по фамилии первого автора (например: Petrov_text.doc или Petrov_text.rtf);

– язык публикаций — русский. Перевод аннотации и ключевых слов должен быть сделан с учетом используемых в англоязычной литературе специальных терминов и правил транслитерации на английский язык. Возможен прием статей на английском языке с дублированием аннотации и ключевых слов на русском языке;

– формат бумаги А4;

– параметры страницы: поля — верхнее 3 см, левое и нижнее 2,5 см, правое 2 см, верхний колонтитул 2 см, нижний колонтитул 2 см;

– к публикации принимаются статьи объемом до 0,75 п. л., аналитические обзоры до 1 п. л., статьи аспирантов объемом до 0,5 п. л.; сообщения (краткая информация о научной проблеме, научной жизни, заметки о достижениях отдельных ученых или юбилейных датах, некрологи) в объеме от 0,2 до 0,4 п. л.; рецензии (до 0,5 п. л.).

Общий порядок расположения частей статьи

1. УДК (выравнивание по левому краю, 10 пунктов).

2. Название статьи на русском языке (шрифт полужирный, все буквы прописные, выравнивание по центру, 12 пунктов). Информация о грантовой поддержке (при ее наличии) дается на название статьи и выносится подстрочной ссылкой в конце первой страницы текста статьи (выравнивание по ширине, 10 пунктов).

3. Инициалы, фамилия автора(ов) (шрифт полужирный, выравнивание по центру, 12 пунктов).

4. Название основного места работы (учебы), город (выравнивание по центру, 11 пунктов).

5. Аннотация на русском языке (выравнивание по ширине, 11 пунктов).

6. Ключевые слова на русском языке (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов, даются через запятую).

7. Текст статьи (выравнивание по ширине, 12 пунктов). Текст должен быть тщательно отредактирован, все данные, цитаты и библиография выверены. Не используется более одного пробела между словами. Все лишние пробелы следует удалить из текста. Для удаления лишних пробелов используйте в Word опцию «Найти — Заменить». Подчеркивание в тексте не применяется

(смешивается с гиперссылками). Вместо подчеркивания используйте выделение курсивом или жирным шрифтом.

8. Благодарности (при их наличии) (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов).

9. Список литературы (выравнивание по левому краю, 11 пунктов), библиографическое описание источника с порядковым номером ссылки на него по тексту начиная с первого, выполненное по Г.С. Р 7.0.5-2008. «Библиографическая ссылка. Общие требования и правила составления». Номер ссылки в тексте заключается в квадратные скобки, в списке литературы нумеруется арабскими цифрами без скобок. Библиографический список не должен превышать 15 (для обзорных статей — 25) наименований: приводятся только источники, на которые есть ссылки в тексте (ссылки на неопубликованные и нетиражированные работы не допускаются).

10. Название статьи на английском языке (шрифт полужирный, все буквы прописные, выравнивание по центру, 12 пунктов).

11. Инициалы, фамилия автора(ов) на английском языке (шрифт полужирный, выравнивание по центру, 12 пунктов).

12. Название учреждения(ий) на английском языке (выравнивание по центру, 11 пунктов).

13. Аннотация на английском языке (выравнивание по ширине, 11 пунктов).

14. Ключевые слова (Keywords) на английском языке (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов, даются через запятую).

15. Сведения об авторах на русском языке (фамилия, имя, отчество, ученое звание, ученая степень, должность с указанием подразделения, место работы с указанием организационно-правовой формы учреждения, адреса (юридического) и почтовый индекс, e-mail) (выравнивание по ширине, 12 пунктов).

Редакция не берет на себя обязательства по срокам публикации и оставляет за собой право редактирования, сокращения публикуемых материалов и адаптации их к рубрикам журнала.

ПОДПИСКА — 2022 НА ЯНВАРЬ-ДЕКАБРЬ

в «Объединенном каталоге «Пресса России»
на сайтах www.pressa-rf.ru и www.akc.ru,

Уважаемые читатели!

Обратите внимание, что с 1 сентября 2021 г. проводится подписная кампания на журналы Самарского государственного технического университета на 2022 год

18106 Вестник Самарского государственного технического университета. Серия «Технические науки»

18107 Вестник Самарского государственного технического университета. Серия «Психолого-педагогические науки»

18108 Вестник Самарского государственного технического университета. Серия «Физико-математические науки»

41340 Вестник Самарского государственного технического университета. Серия «Философия»

70570 Градостроительство и архитектура

Условия оформления подписки Вы найдете
на сайтах www.pressa-rf.ru и www.akc.ru