

Все испытывайте, хорошего держитесь.  
Ап. Павел (1 Фес 5: 21)



# REVIEW

OF THE RUSSIAN  
CHRISTIAN  
ACADEMY

FOR THE HUMANITIES

2025

volume 26

issue 4

---

*Since 1997*

*Published  
4 times a year*

St. Petersburg

# ВЕСТНИК

РУССКОЙ  
ХРИСТИАНСКОЙ  
ГУМАНИТАРНОЙ  
АКАДЕМИИ

2025  
том 26  
выпуск 4

---

*Издается  
с 1997 г.*

*Выходит  
4 раза в год*

Санкт-Петербург

***Главный редактор***

Д. К. Богатырёв

***Зам. главного редактора***

А. А. Ермичёв

***Ответственный секретарь***

О. И. Кулиев

***Редакционная коллегия***

И. В. Кондаков, Е. П. Борзова, Н. В. Голик, Д. В. Масленников,  
Р. В. Светлов, А. А. Ермичёв, С. П. Лебедев, И. И. Евлампиев,  
А. А. Синицын, А. М. Прилуцкий, Д. А. Головушкин,  
И. И. Докучаев, Я. С. Иващенко, Е. В. Бильченко,  
В. А. Гуторов, Л. В. Шапошников

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.  
2025. Том 26. Вып. 4. — СПб.: АНО ВО «РХГА», 2025.

ISSN 1819–2777

---

***Editor-in-Chief***

Dmitry Bogatyrev

***Editor***

Alexander Ermichev

***Executive Secretary***

Oleg Kuliev

***Editorial Board***

Igor Kondakov, Elena Borzova, Nadejda Golik, Dmitry Maslennikov,  
Roman Svetlov, Alexander Ermichev, Sergey Lebedev, Igor Evlampiev,  
Alexander Sinitsyn, Alexander Prilutsky, Dmitry Golovushkin,  
Ilya Dokuchaev, Yana Ivashchenko, Eugenia Bilchenko,  
Vladimir Gutorov, Lev Shaposhnikov

The Russian Christian Academy for the Humanities  
named after Fyodor Dostoevsky Publishing House  
St. Petersburg, Russia

© Русская христианская  
гуманитарная академия  
имени Ф. М. Достоевского, 2025  
© Авторы выпуска, 2025

## СОДЕРЖАНИЕ

### ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

<i>Шевцов К. П.</i> Медиум и пространство .....	9
<i>Корначев П. А.</i> Позднеантичный аскетизм в перспективе социальной антропологии: методологический поворот Питера Брауна .....	24

### РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Светлов Р. В.</i> Запреты на преподавание философии в России XIX в.: причины и результаты .....	34
<i>Епископ Варнава (Баранов Р. В.), Богатырёв Д. К.</i> Абсолют и свобода в философии Ф. М. Достоевского .....	50
<i>Шмелев Д. А.</i> Компаративный анализ историософских идей Константина Леонтьева и Александра Кожева .....	60
<i>Черняев А. В.</i> Академические исследования истории русской философии в СССР послевоенного периода: между наукой и политикой (статья первая) .....	79

### РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<i>Кошмило О. К.</i> Онтологическая поэтика Фридриха Гёльдерлина в измерении христианской троичности .....	95
--	----

## СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Дугин А. Г.*  
Государство-цивилизация: концепт и явление .....109
- Ильин П. В.*  
Декабристы о формах государственного правления и системе  
«Непременных законов» (по сочинениям участников  
Союза благоденствия Н. И. Кутузова и А. В. Семенова) .....124

## КУЛЬТУРОЛОГИЯ

- Плешанов А. В.*  
Феномен трикстера в цифровую эпоху:  
культурное сопротивление вызовам искусственного интеллекта .....139
- Прилуцкий А. М.*  
Аксиология семьи: между традицией и архаикой .....148
- Кондаков И. В.*  
Критика литературно-политических проектов сталинской эпохи  
(статья первая)  
«Микулина». Литературно-политический проект: критика снизу .....158
- Спирина А. П.*  
Сакральное и рациональное в традиции наставничества .....177
- Петрухин С. С.*  
Идея «развития человеческого потенциала» Олдоса Хаксли  
в контексте формирования духовности нью-эйдж .....191
- Варава В. В.*  
«Вера всепроникающей совести».  
Русская религиозность в советский период в жизни и творчестве  
А. Платонова и В. Шукшина .....200
- Хлопаева Н. А. , Хлопаева М. Е.*  
Борис Ельцин в российских СМИ: pro et contra .....217

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Иващенко Я. С., Тихомиров М. Г.*  
Научная жизнь в Русской христианской гуманитарной академии  
имени ф. М. Достоевского в 2025 году .....231

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Колмакова М. В.*  
Исследование феномена обновленчества в XXI в. Рец. на:  
Головушкин Д. А. Дискурс обновленчества: настройка оптики / отв.  
ред. В. А. Егоров. СПб.: Изд-во РХГА, 2024. 280 с. ....239

# CONTENTS

## PHILOSOPHY. HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Shevtsov K. P.</i> Medium and space .....	9
<i>Korpachev P. A.</i> Late antique asceticism in the perspective of social anthropology: the methodological turn of Peter Brown .....	24

## RUSSIAN PHILOSOPHY

<i>Svetlov R. V.</i> Prohibitions on philosophy in 19th-century Russia: causes and results .....	34
<i>Bishop Barnabas (Baranov R. V.), Bogatyrev D. K.</i> Absolute and freedom in the philosophy of F. M. Dostoyevsky .....	50
<i>Shmelev D. A.</i> Comparative analysis of the historiosophic ideas of Konstantin Leontiev and Alexander Kojève .....	60
<i>Chernyaev A. V.</i> Academic research on the history of Russian philosophy in the USSR in the post-war period: between science and politics (article one) .....	79

## RELIGIOUS STUDIES

<i>Koshmilo O. K.</i> The ontological poetics of Friedrich Gölderlin in the dimension of the Christian Trinity .....	95
--	----

## SOCIAL PHILOSOPHY

<i>Dugin A. G.</i> State-civilization: concept and phenomenon .....	109
--	-----

<i>Ilyin P. V.</i>	The decembrists on the forms of government and the concept of “indispensable laws” (based on the writings of N. I. Kutuzov and A. V. Semenov, members of the union of welfare) . . . . .	124
--------------------	--	-----

**CULTURAL STUDIES**

<i>Pleshanov A. V.</i>	The trickster phenomenon in the digital age: cultural resistance to the challenges of artificial intelligence. . . . .	139
<i>Prilutskii A. M.</i>	Family axiology: between tradition and archaic. . . . .	152
<i>Kondakov I. V.</i>	«Mikulina». The literary and political project: criticism from below. Article one. . . . .	162
<i>Spirina A. P.</i>	The sacred and the rational in the tradition of mentoring . . . . .	178
<i>Petruchin S. S.</i>	Aldous Huxley’s idea of “human development” in the context of the formation of new age spirituality . . . . .	192
<i>Varava V. V.</i>	“The faith of all-penetrating conscience”. Russian religiosity in the Soviet period in the life and works of A. Platonov and V. Shukshin. . . . .	201
<i>Khlopaeva N. A., Khlopaeva M. E.</i>	The Media Representation of Boris Yeltsin: pro et contra. . . . .	217

**SCIENTIFIC LIFE**

<i>Ivashchenko Y. S., Tihomirov M. G.</i>	Review of scientific events at the Russian christian academy for the humanities named after F. M. Dostoevsky (2025) . . . . .	231
---	---	-----

**BIBLIOGRAPHY**

<i>Kolmakova M. V.</i>	Study of the phenomenon of the renovationism in the 21st century rev. of: Golovushkin, D. A. The discourse of renovationism: setting up the optics / rel. edited by V. A. Egorov. Saint Petersburg: publishing house of the Russian christian humanitarian academy, 2024. 280 p. . . . .	239
------------------------	--	-----

# ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

---

DOI 10.25991/VRHGA.2025.4.4.046

УДК: 130.2

*К. П. Шевцов\**

## МЕДИУМ И ПРОСТРАНСТВО

В статье ставится вопрос о природе медиума, его месте в треугольнике знака, значения и смысла, его отношения к таким традиционным философским проблемам как пространство, время и трансценденция, то есть отношение к иному, внешнему. Медиум лишен значения, но именно использование медиума позволяет наделять нечто значением, превращая вещь в знак. Это показывает, что медиум может нести определенный смысл, связанный с тем, как используется медиум или, точнее, с тем, как использование материальных объектов превращает их в медиум. В статье показано, что таким использованием является трансформация, изменение привычной формы предмета, позволяющее сближать различные вещи, противопоставлять привычное и новое. Изменение должно допускать повторение, и тот, кто может воспроизводить эту трансформацию медиума, выступает в роли субъекта его истолкования, то есть превращения вещи в знак. Трансформация медиума вводит в поле зрения пространство, которое и является парадоксальным объектом медиума, первичным смыслом трансценденции, происходящей благодаря медиуму. В статье рассматриваются в качестве примеров медиума жест, лицо, линия. Поскольку освоение пространства требует установления меры, можно говорить о мере как первичной артикуляции смысла. Мера компенсирует недостаток измеряемого избытком того, что принимается в качестве меры. В статье показано, что такой мерой является не вещь, различие или тождество, а форма баланса, равновесия недостатка и избытка.

**Ключевые слова:** пространство, мера, линия, глубина, движение, целое, медиум, смысл, трансценденция, парадокс, метафора.

---

\* Шевцов Константин Павлович — д-р филос. наук, Санкт-Петербургский государственный университет ГПС МЧС России, 196105, Санкт-Петербург, Московский проспект 149, shvkst@list.ru

Konstantin P. Shevtsov — Dr. Sci. in Philosophy, St. Petersburg State University of the Ministry of Emergency Situations of Russia, 149 Moskovsky Prospekt, St. Petersburg, 196105, Russian Federation, shvkst@list.ru

The article raises the question of the nature of the medium, its place in the triangle of sign, sense and meaning, and its relationship to traditional philosophical issues such as space, time, and transcendence, which refers to the relationship to the other or the external. The medium is devoid of meaning, but it is the use of the medium that allows something to acquire meaning, turning it into a sign. This demonstrates that the medium can carry a specific sense related to how the medium is used or, more specifically, how the use of material objects transforms them into a medium. The article shows that this use is a transformation, a change in the usual form of an object, which allows us to bring different things closer together and to contrast the familiar and the new. The change must allow for repetition, and whoever can reproduce this transformation of the medium acts as the subject of its interpretation, that is, the transformation of an object into a sign. The transformation of the medium introduces space into the field of vision, which is the paradoxical object of the medium, the primary meaning of transcendence that occurs through the medium. The article examines gesture, face, and line as examples of the medium. Since the exploration of space requires the establishment of a measure, we can speak of the measure as the primary articulation of meaning. The measure compensates for the lack of the measured object by the excess of what is accepted as the measure. The article demonstrates that this measure is not a thing, a difference, or an identity, but a form of balance and equilibrium between lack and excess.

**Keywords:** space, measure, line, depth, movement, whole, medium, meaning, transcendence, paradox, metaphor.

### *Введение*

За последние полвека и даже больше философия стала преимущественно делом языка, его бесконечной настройки и переработки, толкования и внутренней критики, ее предметом перестали быть первые начала или упрямые данности, вместо этого она связала себя с уклончивой и зыбкой материей смыслов с неуловимыми переходами от различения к игре, от игры к парадоксу или бессмыслице. Это пленение языком можно понимать как вынужденное отлучение философии от дела познания, или, наоборот, как сознательное затворничество, подготавливающее место для нового знания и новой трансценденции. Во всяком случае, проблема смысла стремится к простой дилемме: либо множественность смыслов сворачивается к начальной форме, совпадающей в пределе с безмолвием, либо нужно признать, что смысл по сути своей является именно трансценденцией, выводящей за границы языка и наделяющей речью опыт молчания. Принимая в качестве гипотезы последний вариант, попробуем ответить на вопрос, что делает возможным трансценденцию смысла и каким образом трансценденция обретает форму знания?

### 1

Со времени первой «Критики» Канта трансценденция признается вне закона как причина антиномий разума, и без их устранения невозможно превратить многообразие опыта в систему знания. Применение разума всегда связано с опасностью парадокса, поскольку рано или поздно мы пытаемся подменить опыт пустотой понятий, и тем самым разрушаем магическое равновесие опыта и суждения, называемое истиной. Не случайно Альфред Тарский

сравнивал парадокс с критическим экспериментом в науке [15, с. 139], но если в одном случае теория проходит испытание реальностью, то в другом случае испытанием для языка становится его собственная «реальность», возникающая как избыток и не сводимая к порядку вещей. Чтобы избежать парадокса, Тарский предложил разделить и ни в коем случае не смешивать два уровня языка: обращенный к объектам, объектный язык, и обращенный к самому языку, мета-язык. В этом разделении можно увидеть сходство с другой знаменитой парой, а именно понятиями значения и смысла Готлоба Фреге. Если значение определяется отношением знака к объекту, то смысл связан со способом данности объекта, а именно его данностью в языке, как, например, в пересказе чужой прямой речи в форме косвенной [16, с. 231], что исходно и является высказыванием о высказывании, собственно, мета-языком. Хотя значение и смысл тесно сплетены друг с другом, они не совпадают, и стоит спутать одно с другим, как мы скатываемся к парадоксу или бессмыслице, принимая за вещь то, чего существует лишь в языке. Суждение «Я лгу» порождает парадокс, потому что смысл утверждения представляется фактом, о котором идет речь, а это значит, что предложение соответствует действительности и должно считаться истинным в противоречии с тем, что в нем утверждается. Иначе говоря, в случае парадокса мы оказываемся как бы на границе значения и смысла, где их различие почти теряет свою ощутимость, но отнюдь не свою значимость. Эта граница разделяет и связывает, открывая множество путей перехода от одного к другому, но в этом случае мы все же остаемся в рамках кантовского трансцендентализма, избыточного для чувственного опыта, но подчиненного разуму в его отношении к самому себе.

Философское богатство фрегевского различения ведет к технической трудности его формализации, и не случайно Бертран Рассел отказывается от понятия смысла, а для решения парадокса, открытого им и названного его именем, создает громоздкую формальную теорию типов, прообраз будущей более изящной, хотя и не бесспорной, модели Тарского. Если мы устанавливаем иерархию типов, то возникает вопрос о смысле их различения, именно этот аргумент выдвигает Людвиг Витгенштейн, указывая, что теорию типов невозможно построить на логическом основании [2, с. 16]. Решить парадокс, считал Витгенштейн, может разделение базового уровня знаков с точными значениями и уровня предложений со строгим логическим синтаксисом, и, следовательно, точно заданным смыслом, в этом случае не один знак не будет высказываться о себе, ни одно предложение не выдаст смысл за значение [2, с. 16]. Красота этого решения равносильна его неосуществимости, поскольку различие значения и смысла пронизывает весь язык, начиная с простейшего знака и продолжая чисто синтаксическими элементами, образующими свою собственную смесь объектных и трансцендентальных материй. Как известно, разочарование в концепции «Трактата» приведет к появлению «Философских исследований», где Витгенштейн растворит вопросы синтаксиса и смысла в понятии языковых игр. Здесь знаки станут частью обыденных практик обращения с вещами, поэтому для логического парадокса не останется места, но все еще будет повод спросить о смысле, если нам случится оговаривать границы игры, иметь дело с похожими, но разными играми, или выбрать знак для переключения с од-

ной игры на другую. В этом случае мы можем столкнуться с парадоксальным знаком, который возникает внутри игры и одновременно вне ее.

Возьмем для иллюстрации рассуждение Грегори Бейтсона из статьи «Теория игры и фантазии». Бейтсон рассказывает, как, наблюдая за обезьянами в зоопарке Сан-Франциско, заметил, что их обыденное поведение может переключаться на игровое, внутри которого действия очень похожи, но при этом отличаются от действий в драке. Вывод состоял в том, что для обезьяны эта «драка» дракой не являлась, и, более того, по предположению Бейтсона, участники этой игры «были способны к некоторой степени метакоммуникации, т. е. к обмену сигналами, которые переносили бы сообщение “Это — игра”» [1, с. 201]. Причем, если бы обезьяны и в самом деле обменивались подобным сообщением, стоило бы говорить о парадоксальных сигналах, значение которых состояло бы в отмене привычного значения сигналов, поскольку при истинности утверждения «это — игра» оно само должно быть игровым и поэтому не истинным. Возникает, впрочем, вопрос: можно ли назвать все эти мнимые укусы и удары сигналами, которые что-то сообщают, или всего лишь начатыми, но не завершенными действиями, которые дают выход избытку сил? В этом случае они могут быть просто примером, который дает повод к игре, причем не в качестве отклонения от обычного поведения, которое мы оценивали бы как отклонение от истины, а в качестве занятия, увлекательного самого по себе, в силу его интенсивности и вызываемого им удовольствия. Если эти действия являются сигналами, то не потому, что обозначают нечто, а потому, что несут в себе возможность трансформации, сдвига, иной практики, превращающей тела или объекты в медиум, в особый фрагмент мира, в котором оживает и обретает реальность то, что не совпадает с самим этим фрагментом.

## 2

Проясним природу медиума на простом примере. Несколько дней подряд я забываю отправить письмо, и теперь, вспомнив об этом, как всегда не вовремя, когда компьютер уже выключен, я оставляю для себя напоминание, пользуясь тем, что есть под рукой, — коробком спичек, который ставлю на крышку ноутбука. Очевидно, что коробок не связан с забытым ни конвенцией, ни определенным указанием, но использование наделяет его значением сдвига, перестановки с прежнего места (неважно какого) на новое (где в определенный момент он должен оказаться в центре внимания). Перестановка сталкивает новое с привычным, заставляя прошлое включиться в игру с настоящим, проступить сквозь настоящее в фигуре припоминания, причем проводником этой игры как раз и является медиум, не совпадающий точно ни с вещью, ни со знаком, а лишь с избытком присутствия, чистым явлением, изменяющим привычный порядок и требующим распознавания и растолкования смысла. Едва ли медиум является сообщением, как считал Маршалл Маклюэн [11, с. 16], если под этим нужно понимать хоть какую-то определенность полагания, но именно медиум фиксирует в опыте событие, которое превращает нечто в знак, а определенное использование знака — в сообщение.

Более привычным примером медиума может служить жест в том смысле, который ему придает Жак Лакан, определяя его как изначально остановлен-

ное, отмененное действие [9, с. 127]. Игровые действия обезьян в описании Бейтсона, удары без удара и укусы без укуса, можно считать отдаленными предками жеста в лакановском истолковании. В этом случае мы имеем дело с действием, которое не пытается изменить что-то в других вещах и телах, но, несомненно, изменяет поведение тела, причем это изменение предъясняется как самодостаточное событие, как действие, обращенное к себе, чистое выражение. Действие должно преодолеть разрыв, промежуток, отделяющий тело от других тел; жест повторяет действие, но оставляет зазор, потому что целью жеста является пространство, разделяющее тела, именно оно и позволяет жесту соотноситься с собой, изменять поведение тела, увеличивая или уменьшая его представленность в пространстве. Мы угрожаем или подчиняемся, указывая на пространство, в котором отныне живет угроза или подчинение, как свободная энергия, которая может в любой момент осуществиться в движении тела, в реальности действия. И хотя определенное значение жеста подсказывает ситуация, жест остается жестом и без интерпретации, обладая своей избыточностью, смыслом без значения, отношением к пространству как первичной трансценденции тела.

Поскольку жест предпочитает ситуацию, нам привычнее говорить о нем как о знаке и сообщении, а не медиуме. Иначе обстоит дело с *лицом*, той особой частью тела, которая целиком и есть не что иное, как действие выражения. Выделение лица напрямую связано с активностью органов восприятия, собранных на этом участке тела и позволяющих нам видеть, слышать, обонять, не говоря уже о том, что здесь находится наиболее чувствительная часть поверхности кожи. Лицо — это поверхность, обращенная вовне, и при этом, в отличие от жеста, невидимая для носителя лица без внешнего посредника; его жизнь состоит в непрерывном движении, и оно же жестко регулируется социальными ритуалами и масками, фиксируется в определенных границах, иногда до полной остановки и застывания. В лице совершается трансформация тела, поскольку граница тела начинает располагаться как будто бы вне его, в потоке образов, в которых мы распознаем собственные усилия восприятия и действия, обращенные к миру, воспринятые и возвращенные миром извне. В восприятии внутренний образ тела распадается и собирается заново, но лицо остается при этом недостающей частью, которая ускользает от восприятия и возвращает телу образ целого не иначе, как вместе с образом мира, который наделяет видящего целостностью видимого. Разделяя видящее и видимое, лицо выступает в роли парадоксального синтеза того и другого, отсутствуя подобно слепому пятну и возвращаясь в виде отражения: в возможности связать многое в одном образе, выделить и приблизить объект, дать крупный план того или иного фрагмента мира [14, с. 289]. Медиум лица обретает в культуре различные истолкования, однако в конечном итоге они обусловлены базовой формой трансценденции — восприятием своего тела изнутри пространства мира.

Идеальная поверхность лица рождается внутри координации каналов чувств, которые как раз и выделяют этот участок тела, а свое физическое воплощение эта поверхность обретает в напряжении, которым мышечное и тактильное ощущение возмещают отсутствие ее видимого образа. Именно непрерывное воспроизведение усилий, которые не выносятся во внешнее дей-

ствие, создают постоянный уровень вовлечения, обращенности вовне, готовности к восприятию [18, с. 432]. Мы как будто бы видим свое невидимое лицо, потому что мимический опыт позволяет нам идти по следу зрения и сводить вместе в единой форме зрение и осязание. Медиум делает медиумом не физический объект, не часть тела, не отдельно взятое движение и трансформация его, а возможность повторения этой трансформации, благодаря чему исходно различные вещи образуют временную или постоянную связку. Чтобы перестановка предмета сработала как напоминание, она должна восприниматься как перестановка не только сегодня, но и завтра, и точно так же движение может пониматься как жест только в случае повторения, которое позволит угадать заложенную в нем остановку действия. Лицо в этом отношении можно считать образцовым медиумом, поскольку повторение усилий формирует здесь не только действие, но и фигуру деятеля, субъекта.

Связка различия и повторения необходимым образом присутствует и в речи, основном медиуме человеческого сообщества. В свое время Гегель считал главным достоинством звука то, что его материя угасает в самом звучании, благодаря чему поверх нее является дух как подлинный субъект речи, не подверженный исчезновению [3, с. 295]. Очевидно, впрочем, что звук не обрел бы значимости вне возможности его воспроизведения, вне выделения повторяющихся звуков, которые образуют основу артикуляции. Возможность повторения делает звук медиумом, так же как использование медиума превращает человека в субъекта, ответственного за свое присутствие в теле, в сообществе и в пространстве мира. Предмет, которым мы овладеваем, или орудие, которым пользуемся, подтверждают эффективность действия, но являются также его завершением, растворением действия в материи объекта; в противовес этому медиум возникает как незавершенное и незавершимое действие, которое поэтому требует для себя подтверждения в воспроизведении, а также соответствующей этому воспроизведению формы субъективности.

### 3

В медиуме происходит событие трансценденции, которое реализуется как особого рода синтез, построенный не на подчинении многого единству субъекта, а на взаимном преломлении и отражении одного в другом, субъекта в пространстве мира. Понятие синтеза мы заимствуем у Канта, но придаем ему несколько отличное значение, впрочем, стоит обратить внимание на то, что и в кантовском рассуждении о времени также появляется особого рода медиум, и хотя он призывается лишь для наглядности, его использование позволяет видеть в нем больше, чем только поясняющий образ. В «Критике чистого разума» Кант показывает, что форма созерцания, в отличие от понятия, не может быть выведена из чистого рассудка, но должна быть реализована в действии на чувственную материю. Как мы не можем мыслить линию, не проводя ее, по крайней мере, мысленно, так же и время мы не можем мыслить без его осуществления в нашем опыте [5, с. 142], причем наилучшим способом его представления является именно образ линии, если мы готовы отвлечься от его пространственной формы и обратить внимание лишь на само отношение последовательности [5, с. 143]. Отложим здесь вопрос об отношении времени

и пространства и ограничимся только тем, что действие рассудка каким-то образом должно вступить в материю чувств и найти в ней такое выражение, при котором мы будем узнавать в видимой линии порядок вложенных в нее усилий, а в своем действии возможность продолжения линии по ту сторону актуальной данности в сферы прошлого и будущего опыта.

Итак, линию мы проводим и линию мы видим, причем видим именно потому, что можем ее провести, и проводим ее потому, что она дает нам чувственный ответ, становится видимой. Взаимное преломление действия и чувства образует особый синтез, который позволяет нам взглянуть немного со стороны на саму способность представления, как, возможно, и на условия нашего присутствия в мире, по поводу которого мы и создаем свои образы представления. Линия в этом качестве является медиумом, причем линией, в которой ее медиальная природа явлена в совершенной форме, стоит, несомненно, считать прямую линию. Мы можем говорить о материальном воплощении прямизны в линии горизонта, в устремленных в небо стволах деревьев и растений, в тетиве лука или нитях, натянутых в основу будущей ткани, но в каждом из этих случаев мы узнаем иную прямую, которая не принадлежит ни природе, ни человеку, а как бы задает границу разделения и примыкания одного и другого. В чем же видеть идею прямой линии? Ее история уходит в глубокую древность, в геометрические орнаменты неолита или гораздо более древние насечки на орудиях верхнего палеолита [20, с. 190]. Возможно, по мере того, как расширялся временной горизонт древнего человека благодаря планированию, накоплению запасов и распределению трат, на границе его настоящего постепенно возникала незанятая область будущего, отшлифованная плоскость с нанесенными на ней векторами направлений и точками будущих стоянок. То, что делает прямую линию прямой, а именно отсутствие отклонений, показывает, что эта линия ведет не через материальный мир, а через небытие смерти, которая всегда отделяет настоящий момент от прошлого и будущего, от опыта утраты и негарантированности восполнения утраченного.

В этом смысле прямую линию можно считать продолжением ритуала, например, ритуального танца, с которым Карл Кереньи связывал происхождение лабиринта [7, с. 70]. Путь к смерти ведет замысловатыми маршрутами отклонений и отсрочек, но выпрямляется в обратном направлении, потому что обретает идеальную точность движения, внутреннее равновесие, исключаящее блуждание в пустоте. Передвигаясь в новом для себя пространстве, человек не может опереться на знакомые ориентиры, поэтому ему нужен внутренний балансирующий прежнее и новое в единство еще до того, как прежнее прошло, а новое наступило. И хотя человек страсти Одиссей не может добраться до Итаки кратчайшим путем, потому что ему не хватает необходимого равновесия, как недостает его и Тесею в лабиринте Минотавра, в мире этих героев уже соткана путеводная нить, которой управляют боги, и именно эта линия намечает будущее геометрии, которая однажды приступит к выравниванию и подчинению запутанного и разнородного пространства жизни [8, с. 108]. Прямая линия — это прежде всего форма равновесия, возможно, это — ось равновесия первого человека, избравшего для себя вертикальную стойку и передвижение на задних конечностях. И в той мере, в какой прямохождение

является чередованием падения и препятствия падению, прямая линия есть не что иное, как падение и смерть, присвоенные фигуре контроля и равновесия, идеальное тело движения, без которого невозможен выход в открытое пространство мира.

Появление насечек или геометрических орнаментов знаменует момент, когда линия начинает жить сама по себе, потому что медиум линии ведет не только к движению тела, но и фактически к существованию вне тела, в пространстве мира, для которого тело остается лишь одной из локаций, одним из срезов движения. Так, мы процарапываем путь следования в веществе мира или сплетаем нить из множества узелков, наложений и скручиваний, чтобы создать поверхность нового тела, магическую границу, отводящую внешние угрозы и удерживающую равновесие внутреннего и внешнего [4, с. 102]. Таким образом, линия позволяет распознавать след и ведет по следу, придавая собранность и направленность движению тела, и в конечном итоге именно эта форма движения, присвоенная телом как его энтелехия, является его внутренним смыслом, душой, ткань которой плетется из разрывов и сплетений с ее иным. Медиум линии обнаруживает то, что смысл, который мы ищем, не сводится ни к различению, ни к тождеству, но к тому, что разделяет или проводит различия при условии сохранения равновесия того, что разделено, взаимного дополнения различного.

#### 4

Медиум линии выводит нас к пространству, но здесь мы сталкиваемся с одной из кантовских ловушек, потому что в само определение пространства для нас закладывается невозможность надления его каким-то содержательным смыслом. Кант решает эту проблему тем, что присваивает пространству статус чистой формы созерцания, но и это решение выглядит проблематичным, поскольку речь идет о форме внешнего чувства [5, с. 68], которое должно уклоняться от любой возможности присвоения, тем более в качестве трансцендентальной формы. Стоит признать, что кантовское определение вполне соответствует обыденным представлениям о внутреннем и внешнем, а также о воздействии на чувства внешнего мира, который мы пытаемся разместить в системе пространственных ориентиров и координат. В этом определении нет претензии ухватить феномен пространства, хотя оно и не столь простое, каким может казаться. Внешние чувства реагируют на лучи света, звуковые волны, тепло, холод, прикосновение объектов и вторжение их частиц, но в первую очередь они отвечают на столкновение с внешним, иным, продавливающим оболочку тела, проникающим в нее, опрокидывающим внутреннее чувство с ее приятной и успокаивающей самоаффектацией. Эти чувства фактически являются опытом разрыва и его рубцевания, торможения внешнего воздействия в поверхности тела, местом вывернутости вовне, мгновенного выхода, если не сказать выпадения, в пространство. Внешнее воздействие заставляет вжиматься в себя как свист пули у уха, за которым невозможно успеть, но само опоздание, задержка реакции позволяет присвоить след, прочерченный в наших телах вещами в себе. Вжимая нас в самих себя, внешнее воздействие обнаруживает, что чувственный опыт привязан к месту, которым мы об-

ладаем до-феноменально, в качестве внутреннего целого, которое и придает восприятию внешнего все напряжение интенции, вычленения и схватывания чувственных качеств, их подчинения месту и моменту восприятия.

В рассуждении о чувственности Кант исходит из достаточно малосодержательного представления о ее пассивности, но то, что обнаруживает себя как внутреннее место или внутреннее целое, говорит о специфической активности чувства, которое не только впускает в себя внешнее воздействие, но и отвечает ему, отыскивая в нем такие формы, которые остаются в тени кантовского анализа пространства. Прежде всего это касается глубины пространства, зрительное восприятие которой возникает благодаря наложению образов правого и левого глаза, хотя можно говорить об опыте глубины и в более широком смысле, обусловленном координацией данных различных чувств. Медиум лица возникает именно благодаря этой координации, как живой образ, позволяющий телу размещаться в глубине пространства, обретая в нем и свои собственные объем и глубину [18, с. 429]. Это значит, что чувство и само выступает в роли медиума, обнаруживая в воздействии внешнего мира те формы равновесия, которые позволяют размещаться в нем и чертить свою линию присутствия. Чтобы лучше понять это медиальное свойство, стоит обратиться к пространственной форме, которую Кант выводит из общего определения пространства, но которая на самом деле открывает совершенно новое измерение, и эта форма — движение.

Проблема движения вынесена Кантом за пределы критики разума и, следовательно, не рассматривается как существенная для понимания пространства. В «Метафизических началах естествознания» движение вводится двояко: как предмет познания, и в этом случае оно определяется вполне традиционно и формально как перемена места, и как явление в чувственном опыте, которому дается наименование подвижности [6, с. 265]. Вопрос о соотношении двух подходов к движению остается за пределами рассмотрения, поскольку он нарушил бы основной принцип трансцендентальной философии, но тем самым прямая очевидность движения обретает некую парадоксальность, которую не в состоянии разрешить кантовская философия. Парадокс движения можно понимать в духе древней апоретики Зенона Элейского, но мы воспользуемся другим и также достаточно парадоксальным рассуждением, принадлежащим великому Лейбницу. В его монадологии каждая монада есть не что иное, как свернутая в точке траектория движения [10, с. 331], однако понятие траектории предполагает знание не только прошлого пути, но и будущего, а поскольку мы говорим не о знании, а о реальности этой траектории, то нам приходится признать, что монада как движущееся бытие несет в себе реальность не только настоящего, но также прошлого и будущего [10, с. 132], что подтверждается общим определением монады как зеркала мира в каждом из моментов его существования.

В отличие от зеноновской апории тезис Лейбница не разрушает единства и, следовательно, реальности движения, вместо этого он выводит из самой *формы* движения реальность будущего, совершенно несовместимую с кантовским пониманием времени. Логика Лейбница определяется тем, что монада отображает весь мир как Целое, и, хотя мы не знаем это Целое актуально, мы

ощущаем его в себе благодаря потоку темных, непроясленных перцепций [10, с. 132]. Именно активность чувств, которую мы ощущаем в себе, вводит в первичный опыт пространства как Целого, и только в этом пространстве мы способны двигаться и воспринимать движение, связывая в единство реальность не только настоящего и прошлого, но также и будущего. Пространство и время соединяются в движении, но не внешним образом, как это происходит в кантовском доказательстве существования мира, а в новом понимании самого этого существования, которое обретается благодаря не только смутному ощущению мирового Целого, но и благодаря видению самих себя изнутри и в качестве части этого Целого. Не случайно рассказывают много историй о странствиях, ведущих человека к избавлению от ложных убеждений и к обретению ответа на главные вопросы о мире и смысле существования [19]. Путь странствия, очевидно, не укладывается в рамки кантовской философии, поскольку не принадлежит ни чувствам, ни разуму и поскольку начинается он именно там, где мы выходим вовне, не исчезая и не рассеиваясь во внешнем, но, напротив, открывая в нем реальность глубины и движения, необходимой меры соразмерности миру, единственного в своем роде смысла сообщения со своим *иным*, своим *внешним* относительно Целого.

## 5

Если смысл обретается как мера присутствия, то, очевидно, в конкретности меры мы должны видеть условие артикуляции смысла, выделения чего-то вроде единицы смысла. Здесь стоит разобраться с тем, как мы понимаем меру и саму возможность измерения. Нам привычно думать, что мерой выступает некая вещь, взятая за эталон, впрочем, иногда мы говорим о человеке как мере, а еще чаще измеряем самого человека, захватывая его в сети различных отношений и корреляций. То, что мы измеряем, никогда не совпадает с мерой, но мы видим ценность измерения в том, что оно позволяет нам приблизиться к измеряемому, связать инаковость неизвестного тождеством знакомого. При этом сам процесс измерения остается во многом непонятным. Так, мы измеряем время днями, опыт жизни — естественным промежутком, в котором этот опыт находит привычное выражение. Но мы измеряем не потому, что этот опыт действительно разделяется на дни, скорее, этот опыт все время ускользает, уходит от исполнения в самом себе, и мера нам нужна как раз для того, чтобы восполнить этот недостаток, покрыть его избытком. Этим избытком является не какой-то день, всегда особенный, пролетающий мимо, а день-взятый-за-меру, соединяющий в себе прошлые и, что самое главное, будущие дни, благодаря чему наша жизнь обретает единство измеряемого объекта — времени. Подобным образом ребенок учится воспринимать движение, измеряя настоящее будущим, выделяя в нем такты движения, направленность, траекторию, скорость. Еще точнее будет сказать, что мы измеряем настоящее не будущим, которого нет, но избытком, возникающим благодаря мгновенному отражению одного в другом, будущего в настоящем, благодаря равновесию, которое удерживает то и другое вместе. Именно такие моменты мы выбираем в качестве меры, и, как бы ни сетовал Хайдеггер, что привычное представление сводит временной опыт к простой наличности моментов, сами эти моменты

к голой наличности не сводятся, как не сводится к ней и единица, которая является мерой не только самой себя, но и того, что отличает ее от двойки, то есть мерой своего иного.

Здесь стоит вспомнить, что дети, вступая в речь, повторяют слова взрослых как свои собственные, как в дальнейшем повторяют почти всё, что слышат от них, утверждая, что именно они первыми это сказали и придумали, или что именно они сделали (приготовили, купили) то, что сделали их родители. Тем самым ребенок превращает свой недостаток в избыток, присваивая чужое действие в качестве меры собственного мира, такого же, как и мир взрослых, и в то же время отличного от него. Этот пример очень важен, потому что показывает, что для ребенка мера не служит способом сведения к известному, наоборот, он принимает новое как условие расширения себя и лишь по мере этого расширения вырастает в совершенно новое для себя знание, которое таким образом присваивает себе. И если для ребенка мера становится вопросом трансценденции, то таковой она является и для всех остальных, поскольку, измеряя мир, мы открываем и свое в нем присутствие действию всевозможных измерений. Собственно говоря, единицей смысла могут быть только те вещи, которые служат мерой не только мира, но и самого измеряющего.

К таким вещам мы относим и пространство. Точнее, то, как мы осваиваем пространство в открытости его глубины и единстве движения как форму включения, а не созерцания, подвижного, неустойчивого равновесия, возникающего между восприятием и действием. Пространство действия радикально аскетично, оно отмечено опасностью трансформации, изменения позиции, столкновения с новым окружением, но оно же обладает для нас принудительной силой реального. Пространство восприятия, напротив, избыточно, несет в себе обещание полноты, гранича в этом обещании с чем-то почти сновидческим, фантазматическим. Очевидна связь этих пространств, потому что именно восприятие сигнализирует об опасности, требует реакции и действия и, наоборот, потому что действие устанавливает отсрочку, удерживает дистанцию, позволяет от отдельных перцепций переходить к широкому восприятию мира. При этом в нашем опыте сохраняется неустранимый промежуток, зазор между двумя типами пространств, и именно в этом зазоре мы прокладываем собственный путь, отыскиваем собственную меру пространства, способ конвертации усилий в собранности восприятия и рассеивания действия в широте видимого. Тем самым мы присваиваем себе смысл присутствия в мире, расставляя знаки собственного преломления в пространстве, возможные маршруты, зоны близости и отчуждения, размашистость горизонта и аффективную насыщенность дали. Этот ландшафт не сводим к геометрическому порядку мест, поскольку каждое его место является точкой равновесия, преломлением Целого, минимума и максимума, действия и восприятия.

## 6

Отношение восприятия и действия образуют не последовательность, а взаимность отражения, меру наложения и одновременно несводимости, зазора, остановки, которая является одновременно этапом пути, формой движения, включающей в опыт настоящего реальность прошлого и будущего.

Так в опыт входит связность и направленность, сознание с его собственным странствием (методом), состоящим в непрерывной подгонке явления и действия, материи и формы, ясности и отчетливости, означаемого и означающего. Вопреки различным проектам, направленным на снятие этого зазора в форме всеобщей науки, исчисления понятий или теории типов, смысл остается делом настройки, с чем и приходится работать Фреге, обнаружившему несводимость друг к другу значения и смысла. И если значение предполагает возможность обладания объектом, то обмен смыслами может быть только указанием пути и включением другого в общее движение. Таким проводником и указателем пути как раз и выступает медиум, хотя каждое указание создает искушение завершить путь, чтобы приложить к объекту как тавро знак его присвоения, перевода в собственность. Фреге проясняет фигуру смысла через косвенную речь, речь о чужой речи; работа медиума предваряет это отношение тем, что соотносит одну вещь с другой, возможность изменения одной вещи с выявлением другой; эти упражнения с медиумом являются первичным проблеском сознания в зазоре внешнего и внутреннего, восприятия и действия.

Возможно, наиболее подходящее выражение работе медиума как настройки смысла и трансценденции одного к другому дает метафора. Сближая существенно отличное, метафора не ограничивается простым уподоблением, а устанавливает парадоксальное тождество несовместимого, определяющее ее силу и тайну. Хотя формально метафора разворачивается в суждение, она не устанавливает нового значения, истинного или ложного, а намечает путь, который, как замечает Хосе Ортега-и-Гассет, позволяет передвигаться от близкого к отдаленному, прочерчивая то, что обычно ускользает от прямого выражения, и это — деятельность самого сознания [12, с. 72]. Несколько в ином свете, эстетическом, а не познавательном, вопрос метафоры ставится в его «Эссе на эстетические темы в форме предисловия», вдохновившем Грэма Хармана на целую главу о метафоре в одной из его недавних книг [17]. В «Эссе» Ортега размышляет над изысканной метафорой каталонского поэта Лопеса Пико, сравнившего кипарис с «призраком мертвого пламени». В очертаниях кипариса несложно увидеть сходство с уходящими в небо языками огня, но это сходство может показаться сугубо внешним, тем более речь идет о некоем невозможном мертвом пламени, остановленном в своем беге. Значение этого сходства не в характеристике вещей, а как раз наоборот, в разрушении их собственной реальности, в ирреальности их отражения друг в друге, которая создает то новое, что утверждает метафора: выражение чувства, которое откликается на образ темного кипариса мыслью о пламени, горящего по ту сторону живого, темным огнем смерти («кипарис-чувство» [13, с. 109]).

Эссе Ортеги ставит нас перед вопросом, который в самом тексте, по-видимому, не получает ответа. Кипарис и пламя вызывают у поэта особые чувства, не сводимые к этим объектам, но вместе с тем и не существующие без них, и это значит, что, хотя мы можем в какой-то мере снять реальность вещей, мы не можем удержать это чувство, не возвращаясь снова к реальности вещей как условию выражения чувства. Мы говорим о кипарисе, потому что, сгорая в невидимом пламени, он должен возникать снова и снова будить в нас ощущение замершего времени, и это чисто «внешнее» сходство должно

тревожить ощущение их близости и несводимости друг к другу, неустрашимого зора, который разделяет и заново связывает настоящее с тем, что ушло, или еще только должно случиться. Метафора придает внешней переключке вещей глубину пространства, в котором свое выражение обретают различные представления и чувства, в данном случае связанные с использованием кипариса в погребальных обрядах, в символике перехода из земного мира в загробный. Вещи не исчезают, чтобы стать выражением чувства, но они открывают в самих себе пространство, в котором их явление всегда соотносится с явлением других вещей, и эта переключка находит выражение в чувстве в той мере, в какой само дает пространство и образ для его выражения.

Метафора показывает, что значит быть медиумом, поскольку находит меру сходства и несходности вещей, сдвигая вещи с их привычного места и заставляя их настаивать на себе, захватывая и выводя к явлению другие вещи и связывающее их пространство. Тем самым метафора показывает и то, что значит быть явлением: соотноситься со своим иным, отсутствующим, скрытым, быть видимым не только изнутри, но и извне, из Целого в качестве его необходимой части. Значение метафоры в иносказании, в том, что могли бы сами вещи сказать не только друг о друге, но и о том, кто, считая себя мерой вещей, теряет достоверность трансценденции, бытия, вывернутого вовне себя, опрокинутого в Целое. По-видимому, философия рождается как обратная трансценденция метафоры, ее забвение и опривычивание, снятие и стирание, но тем самым она снимает и саму себя в системе суждений, исключающих возможность странствия и трансценденции. Но, возможно, в этом как раз и состоит известный парадокс философии, который разрешается нахождением каждый раз нового посредника, медиума, концептуального персонажа, в котором форма мысли обретает смысл трансценденции к бытию мира.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бейтсон Г. Экология разума: Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии. М.: Смысл, 2000.
2. Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М.: Гнозис, 1994.
3. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: «Мысль», 1977.
4. Ингольд Т. Линии: краткая история. М.: Ad Marginem, 2024.
5. Кант И. Сочинения: в 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994.
6. Кант И. Сочинения: в 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994
7. Кереньи К. Исследования лабиринта. СПб.: «Евразия», 2020.
8. Куксо К. А. Врач в полисе: коллективная рецепция медицинской практики в классической Греции // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. № 6: в 2 ч. Ч. I. С. 106–108.
9. Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга XI (1964)). М.: «Гнозис», Издательство «Логос». 2004.
10. Лейбниц Г. В. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982.

11. Маклюэн Г. М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека. М.; Жуковский: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003.
12. Ортега-и-Гассет Х. Две великие метафоры // Теория метафоры: Сборник. М.: Прогресс, 1990. С. 68–80.
13. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М.: «Культура», 1991.
14. Подорога В. Феноменология тела. М.: Ad Marginem, 1995.
15. Тарский А. Истина и доказательство // Вопросы философии. 1972. № 8. С. 136–145.
16. Фреге Г. Логика и логическая семантика: Сборник трудов. М.: Аспект Пресс, 2000.
17. Харман Г. Объектно-ориентированная онтология: новая «теория всего». Москва: Ад Маргинем Пресс, 2021.
18. Шевицов К. П., Куксо К. А. Пространство и время в эстетическом опыте // HORIZON. Феноменологические исследования. 2024. Т. 13. № 2. С. 419–436.
19. Шевицов К. П. Философская мысль как пространство блуждания // Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2026. № 1. С. 9–23.
20. Leroi-Gourhan A. *Gesture and Speech*. Cambridge, Massachusetts & London: MIT Press, 1993.

## References

1. Bejtson, G. *Ehkologiya razuma: Izbrannye stat'i po antropologii, psikiatrii i ehpistemologii* [Ecology of the Mind: Selected Articles on Anthropology, Psychiatry, and Epistemology]. Moscow, Smysl, 2000. (In Russian)
2. Vitgenshtejn, L. *Filosofskie raboty* [Philosophical Works]. CH. I. Moscow, Gnozis, 1994 (in Russian).
3. Gegel', G. V. F. *Ehnciklopediya filosofskikh nauk. T. 3. Filosofiya dukkha* [Encyclopedia of Philosophical Sciences. Volume 3. Philosophy of the Spirit]. Moscow, "Mysl", 1977.
4. Ingol'd, T. *Linii: kratkaya istoriya* [Lines: A Brief History]. Moscow, Ad Marginem, 2024 (in Russian).
5. Kant, I. *Sochineniya. V 8 tomacvh. Tom 3* [Works. In 8 volumes. Volume 3]. Moscow, Choro, 1994 (in Russian).
6. Kant, I. *Sochineniya. V 8 tomacvh. Tom 4* [Works. In 8 volumes. Volume 4]. Moscow, Choro, 1994 (in Russian).
7. Keren'i, K. *Issledovaniya labirinta* [Labyrinth Studies]. Saint Petersburg, "EvraziYA", 2020 (in Russian).
8. Kukso, K. A. Vrach v polise: kollektivnaya recepciya medicinskoj praktiki v klassicheskoj Grecii. In: *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki*, no. 6: v 2-kh ch. CH. I, pp. 106–108 (in Russian).
9. Lakan, ZH. *Chetyre osnovnye ponyatiya psikhoanaliza (Seminary: Kniga XI (1964))* [The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis (Seminars: Book XI (1964))]. Moscow, "GnoziS", Izdatel'stvo "LogoS", 2004 (in Russian).
10. Lejbnic, G. V. *Sochineniya v 4-kht. T. 1* [Essays in 4 Volumes. Volume 1]. Moscow, "Mysl", 1982 (in Russian).
11. Maklyuehn, G. M. *Ponimanie Media: Vneshnie rasshireniya cheloveka* [Understanding Media: External Extensions of the Human]. Moscow, Zhukovskij: "KANON-press-C", "Kuchkovo pole", 2003 (in Russian).
12. Ortega-i-Gasset, X. Dve velikie metafory [Two Great Metaphors]. In: *Teoriya metafory: Sbornik*. Moscow, Progress, 1990, pp. 68–80 (in Russian).

13. Ortega-i-Gasset, X. *Ehstetika. Filosofiya kul'tury* [Aesthetics. Philosophy of Culture]. Moscow, "Kul'turA", 1991 (in Russian).
14. Podoroga, V. *Fenomenologiya tela*. Moscow, Ad Marginem, 1995 (in Russian).
15. Tarskij, A. Istina i dokazatel'stvo [Truth and Proof]. In: *Voprosy filosofii*. 1972, no. 8, pp. 136–145 (in Russian).
16. Frege, G. *Logika i logicheskaya semantika: Sbornik trudov* [Logic and Logical Semantics: Collected Works]. Moscow, Aspekt Press, 2000 (in Russian).
17. Kharman, G. *Ob'ektno-orientirovannaya ontologiya: novaya "teoriya vsego"* [Object-Oriented Ontology: A New "Theory of Everything"]. Moscow, Ad Marginem Press, 2021 (in Russian).
18. Shevcov, K. P., Kukso K. A. Prostranstvo i vremya v ehsteticheskom opyte. In: *HORIZON. Fenomenologicheskie issledovaniya*, vol. 13, no. 2, 2024, pp. 419–436 (in Russian).
19. Shevcov, K. P. Filosofskaya mysl' kak prostranstvo bluzhdaniya. In: *Vestnik russkoj khristianskoj gumanitarnoj akademii*, no. 1, 2026, pp. 9–23 (in Russian).
20. Leroi-Gourhan, A. *Gesture and Speech*. Cambridge. Massachusetts & London, MIT Press, 1993.

*П. А. Корпачев\**

## ПОЗДНЕАНТИЧНЫЙ АСКЕТИЗМ В ПЕРСПЕКТИВЕ СОЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ ПИТЕРА БРАУНА

Статья посвящена анализу осуществленного Питером Брауном методологического поворота в изучении позднеантичного аскетизма, который позволил преодолеть ограниченность подходов XIX — первой половины XX вв., изолировавших аскетического субъекта от его социального контекста. В статье последовательно рассматривается критика Брауном влиятельной «двухурвневой модели» религии Э. Гиббона и анализируется его ключевая концепция «социального тела», согласно которой тело аскета становится ареной для символизации и разрешения культурных и политических конфликтов. В такой оптике аскеза интерпретируется как «ритуал диссоциации», позволяющий святому стать «чужаком *par excellence*» и выполнять жизненно важные социальные функции патрона и посредника («человека-шарнира») в условиях кризиса традиционных институтов. Статус святого подкреплялся демонстрацией власти через категории *potentia* (сила, проявляемая в чудесах и экзорцизме), *praesentia* (физическое присутствие у мощей) и *parhesis* (право прямого заступничества перед Богом). Показано, как распространение аскетизма привело к фундаментальным социальным трансформациям: формированию церкви как «группы искусственного родства», появлению новых социальных ролей для женщин и изменению статуса бедняков. В заключении делается вывод, что предложенный Брауном подход позволяет отказаться от взгляда на аскетизм как на проявление упадка или патологии, представив его как активную и творческую социальную силу, которая через техники конструирования индивида и переосмысление этоса социума подрывала и замещала институты, на которых держалось позднеримское общество.

**Ключевые слова:** Поздняя Античность, Питер Браун, аскетизм, святой, социальная антропология, культ святых, тело и общество, Мишель Фуко, технологии себя.

---

\* Корпачев Петр Александрович — ст. преподаватель, Российский химико-технологический университет имени Д. И. Менделеева, Российская Федерация, 125047, Москва, Миусская площадь, д. 9, стр. 1, korpachevpa@gmail.com

Petr A. Korpachev — Senior Lecturer, D. Mendeleev University of Chemical Technology of Russia, 9, Bldg. 1, Miusskaya Square, Moscow, 125047, Russian Federation, korpachevpa@gmail.com

*P. A. Korpachev*  
*LATE ANTIQUE ASCETICISM IN THE PERSPECTIVE OF SOCIAL ANTHROPOLOGY:  
THE METHODOLOGICAL TURN OF PETER BROWN*

The article is devoted to the analysis of the methodological turn in the study of Late Antique asceticism undertaken by Peter Brown, which overcame the limitations of the 19th and early 20th-century approaches that isolated the ascetic subject from its social context. The article consistently examines Brown's critique of Edward Gibbon's influential "two-tiered model" of religion and analyzes his key concept of the "social body", according to which the ascetic's body becomes an arena for the symbolization and resolution of cultural and political conflicts. Through this lens, asceticism is interpreted as a "ritual of dissociation", allowing the holy man to become a "stranger par excellence" and perform the vital social functions of a patron and mediator (a "hinge-man") amidst the crisis of traditional institutions. The holy man's status was reinforced by the demonstration of power through the categories of *potentia* (power manifested in miracles and exorcism), *praesentia* (physical presence at the relics), and *parresia* (the right of direct intercession before God). It is shown how the spread of asceticism led to fundamental social transformations: the formation of the church as a "group of artificial kinship", the emergence of new social roles for women, and a change in the status of the poor. In conclusion, the article argues that Brown's approach allows for a departure from the view of asceticism as a manifestation of decline or pathology, presenting it instead as an active and creative social force that, through techniques for the construction of the individual and a rethinking of the social ethos, undermined and replaced the institutions upon which Late Roman society was based.

**Keywords:** Late Antiquity, Peter Brown, asceticism, holy man, social anthropology, cult of the saints, the body and society, Michel Foucault, technologies of the self.

### Введение

В европейском академическом дискурсе об аскетизме XIX — первой половины XX вв. доминировали два основных импульса: стремление к апологии аскетизма с опорой на конфессиональные предпочтения и критика аскетизма как патологии, обвинение его в иррациональном дуализме, суеверии и страхе перед телесностью [4, р. xx]. Обе эти крайности изолировали аскетического субъекта, стремились к его изъятию из социального контекста и зачастую сужали трактовку аскетизма до небольшого набора репрессивных практик. Парадигмальный сдвиг в исследовании аскетизма стал возможен благодаря поздним работам Мишеля Фуко, переосмыслившего аскезу как ядро «технологий себя», практик конструирования индивидом истины, власти и субъективности, а также благодаря работе выдающегося историка, одного из виднейших исследователей Поздней Античности Питера Роберта Ламонта Брауна (род. 1935). Его труды, прежде всего программная статья «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity» (1971), книги «The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity» (1981), «Society and the Holy in Late Antiquity» (1982) и «The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity» (1988), предложили принципиально новую оптику для анализа аскетических практик. Суть методологического поворота Брауна, который Д. Мартин характеризует как «смену парадигмы», заключалась в применении методов социальной истории и функционалистского подхода [15, р. 4], отходе от рассмотрения аскетизма «самого по себе» и переходе к анализу того, как он

формируется и функционирует в конкретном социуме с конкретным этосом [2, с. 173].

Целью данной статьи является анализ предложенной П. Брауном концепции аскетизма как динамической социальной силы, аскетического субъекта как ключевой фигуры позднеантичного общества, аскетических практик как арены для разрешения социальных конфликтов и трансформации властных отношений. Работу П. Брауна по осмыслению аскетизма можно условно разделить на три этапа, следуя Р. Кравец: первый начинается с выхода статьи 1971 г. и отмечен применением функциональной антропологии, Браун испытывает влияние М. Дуглас и стремится показать, что аскетическая практика была источником святости и связанного с ней статуса, а святой выполнял социальные функции. Второй этап отмечен обращением к культурной антропологии К. Гирца для создания «насыщенного описания» святого как авторитета, которому нужно подражать, но который и сам при этом подражает другим. Третий этап связан с влиянием М. Фуко и его теорий переплетения знания и власти, и аскет у Брауна предстает в роли посредника в сложных социальных системах [12, р. 765–766]. Концепция аскетизма П. Брауна, наряду с исследованиями Э. Кларк, С. Харви, Р. Валангасиса, В. Уимбуша, Г. Флуда, О. Фрайбергера и других исследователей, сделала возможным переосмысление аскетизма, произошедшее в западном религиоведении в 1980–2010х гг., и возвращение интереса к этому феномену со стороны академического сообщества.

### **Критика «двухуровневой модели» религии**

Свою работу Браун начал с критики влиятельной в историографии концепции «двухуровневой модели» религии, истоки которой он возводил к Э. Гиббону и Д. Юму. В соответствии с нею в религии сосуществуют два автономных уровня-антагониста: элитарный, которому свойственны рациональность и монотеизм, и эгалитарный, отражающий иррациональные, политеистические, полные суеверий верования «простого народа». Религиозные изменения в такой системе объяснялись давлением снизу и характеризовались как «катастрофическое размывание религиозных идей просвещенного меньшинства верованиями более примитивного большинства» [8, р. 82]. Культ святых, который стал предметом изучения Брауна в дальнейшем, трактовался как «разложение возвышенного и простого богословия первых христиан под влиянием народной мифологии, которая тяготела к восстановлению царства политеизма» [1, р. 31]. Причем такой подход сохранялся и в XX в., когда некоторыми учеными допускалось сравнение создания легенд о мучениках с «поглощением правды толпой», умственное развитие которой сравнивалось с развитием ребенка [10, р. 16].

Браун отвергает эту модель как грубую и неисторичную. Ее фундаментальная слабость в том, что она не способна объяснить изменения в религии «простого народа», поскольку та предполагается безвременной, безликой и однообразной, и при этом она также противоречит позднеантичным источникам, в которых не прослеживается никакого разделения на уровни верований и из которых с гораздо большей вероятностью следует, что элиты и массы разделяли общие представления [16, р. 156]. Религиозно окрашенные

конфликты, безусловно, встречались, но были выражением более глубоких социальных процессов, к примеру, напряженных отношений между епископами и аристократическими семьями [1, р. 47]. Таким образом, появление аскетизма не было «капитуляцией элит», и, согласно Брауну, гораздо продуктивнее было бы попытаться понять его вместе с зарождением культа святых как «слов воображаемых границ» [1, р. 34] и «одно из многих удивительных приспособлений, с помощью которых люди в энергичном и сложном обществе... решали деликатные вопросы бытия» [8, р. 82].

Отказ от старой дихотомии «свободной Античности» и «репрессивного христианства» сближает П. Брауна с М. Фуко, причем последний сам свидетельствовал об общности их проекта в интервью 1984 г.: «То, что Питер Браун и я пытаемся делать, позволяет нам выделить индивидов, которые в своей уникальности сыграли роль в морали античности или христианства» [13, р. 245]. Как отмечает Дж. Бер, Брауна и Фуко сближает схожий стиль описания истории: они стремятся сместить фокус с внешних, кодифицированных правил морали на внутренний, живой опыт индивидов с целью вместо простого описания моральных правил увидеть, «как и почему они были созданы и что они значили» [5, р. 2].

### **Тело как арена социальных практик**

Браун начинает свое переосмысление позднеантичного аскетизма с изменения подходов к пониманию тела. Он стремится показать, что для человека поздней античности оно было не «вместилищем множества физических потребностей», каким воспринимается в современном мире, а находилось «в тесной связи с обществом и космосом, что было «навязчивой идеей» для людей поздней античности» [3, с. 71]. При таком понимании физиологические импульсы, в том числе сексуальность, понимались не как сугубо личный выбор, а как социальный акт, поэтому воздержание и в целом система «самоконтроля и доброжелательного правления» были необходимы не только в общественной, но даже в космической перспективе, являясь «главным политическим и социальным достижением» римских элит [6, р. 11].

Христианство радикально изменило восприятие тела, превратив его из объекта самоконтроля в поле битвы. Яркий пример — учение Августина о непроизвольном возбуждении как проявлении непослушания плоти духу и последствию грехопадения, которое параллельно Брауну рассматривал и Фуко. Новаторством христианского подхода было учение о возможности изменить тело через посвящение его Богу [6, р. 31], что, ввиду социальной природы телесности, открывало простор для радикальной трансформации не только индивида, но и общества в целом. Браун полагает, что сексуальное воздержание в раннем христианстве становится не актом личного благочестия, но социальным и символическим высказыванием. К примеру, у энкратитов, одной из ветвей маркионитства, сексуальность была необходимостью, связывающей с циклом рождения и смерти, а отказ от полового акта мог разорвать этот порочный круг и вырвать человека из «нынешнего века» [6, р. 84].

Для аскетов последующих веков воздержание окончательно стало способом утверждения человеческой свободы [5, р. 10], причем не только от внутренних

страстей, но и от требований общества, таких как вступление в брак и продолжение рода. То, что Августин видел в неконтролируемых интимных реакциях организма «духовную несостоятельность желания», делало тело средством диагностики состояния души индивида и всего человечества, поэтому в книгах Брауна аскетические «технологии себя» в терминологии М. Фуко оказываются глубоко переплетены с технологиями власти и знания, и он на обширном историческом материале стремится «понять представления о человеческой личности и обществе, которые подразумевались в таких отречениях» [6, р. хiii]. Тело аскета становится у Брауна «социальным телом», поскольку оно изначально — социальная арена, а аскетизм — специфическая социальная роль, исполняемая через определенные практики.

### **Социальные функции аскетизма**

Браун утверждает, что аскетизм нужно понимать не как самоцель, а как «глубоко социально значимый... долгий, торжественный ритуал диссоциации — становления полным чужаком» [8, р. 91]. Аскетизм был призван освободить индивида от всех семейных, общинных, экономических и прочих социальных связей, чтобы он мог стать «нечеловеком», «чужаком *par excellence*» и вследствие этого обрести возможность исполнять уникальные и никому другому не доступные социальные функции. Аскетическое поведение было в этом отношении гораздо важнее теологических установок, поскольку оно служило демонстрацией диссоциации аскета через отказ от общепринятых еды, жилья, места сна и других благ, и этот разрыв с обществом давал аскету огромную силу, причем приобретаемую им самостоятельно, быть «объективностью во плоти» [8, р. 92].

«Объективность во плоти» аскета была ответом на потребности времени, в частности на кризис традиционных институтов в поздней античности, и поэтому на аскетов был своего рода «спрос». Они выполняли функции патронов и посредников (Браун называет последних «людьми-шарнирами» (*hinge-man*)), которые связывали деревни с внешним миром и могли разрешать внутренние конфликты как объективные арбитры. Аскеты, принимавшие социальную роль «святых», идеально подходили для выполнения обеих этих функций, поскольку утверждались через аскетические практики как «чужаки», а «сельские жители должны были оглядываться вокруг, чтобы воссоздать из подручного человеческого материала жизненно важную фигуру человека-шарнира» [8, р. 86]. В ситуации распада и недоверия бездушным бюрократическим институтам объективность, в которой люди нуждались все сильнее, воплощалась «в человеке, которого можно было наблюдать в процессе выковывывания им полной диссоциации из себя, выбивая ее, как холодный металл, из пожизненного аскетизма» [8, р. 93].

Сьюзен Харви, развивавшая идеи Брауна на сирийском материале, также пришла к выводу, что в условиях перманентного кризиса, войн и гонений социальные функции аскетов являлись для общин жизненно необходимыми, и служение миру становилось в их аскетической практике не периферийным, а центральным обетом [11, р. 45]. В качестве примера она приводит аскетов у Иоанна Эфесского, которые «действуют не только потому, что страждущие

население ищет их, но и потому, что они считают себя ответственными за общество вокруг них. Они не пассивны в своей роли благодетелей» [11, р. 46].

### **Конструирование авторитета святого и трансформация общества**

Браун также постарался показать, что статус «чужака» был не сугубо нематериальным, а подкреплялся демонстрацией реальной власти. Способами ее конструирования и проявления были *Potentia*, *Praesentia* и *Parrhesia*. *Potentia* (греч. δύναμις) — локализованная в святом и проявляемая посредством чудес сила. Чудеса выступали как перформансы и были вторичны, так как чудо — «лишь доказательство силы, как хорошая монета, наспех отчеканенная и пущенная в обращение, чтобы продемонстрировать нетронутый слиток силы, находящийся в распоряжении святого» [8, р. 87]. Одной из наиболее зримых форм проявления *potentia* были обряды экзорцизма, в ходе которых, как в публичной драме, святой утверждал и реализовывал свою власть над демоническими силами. Экзорцизм у гробниц мог служить и аналогом судебного допроса со стороны святого аскета, в ходе которого демоны подвергаются пытке для получения истины в виде признания безусловной власти Бога [1, р. 124].

*Praesentia* понималась как осязаемое, физическое присутствие святого в определенном месте, прежде всего у его могилы или рядом с мощами. Как пример, эпитафия на гробнице Мартина Турского гласит: «сам он целиком здесь присутствует, явленный во всяческих чудесах» [14, р. 240]. Формирование культа святых изменило отношение к мертвым телам и смерти как таковой, поскольку с останками начала ассоциироваться власть святого, продолжавшая существовать после его смерти и могущая быть перенесенной с места на место вслед за мощами. Поэтому церемонии перенесения мощей обретали черты церемониала императорского двора, их внесение в город символизировало установление божественного покровительства [1, р. 107–108].

Наконец, *Parrhesia* (греч. παρρησία) — это право святого на прямой доступ к Богу, «заработанное жизнью, полной трепетного послушания и тяжелой работы при дворе абсолютного монарха» [8, р. 94]. Само понятие было воспринято из придворного языка и легитимизировало статус святого аскета как заступника и ходатая за общину.

Браун также рисует картину масштабных изменений, которые произошли в обществе под влиянием аскетизма и культа святых. Среди них можно выделить три наиболее важных. Во-первых, появилась «группа искусственного родства» в виде церкви, которая предложила альтернативу традиционным социальным связям, таким как семейные узы, в духовной общине [1, р. 43]. Церковь как институт вела активную борьбу с влиятельными семьями, что особенно ярко проявлялось в конкуренции за контроль над мощами святых, которые епископы не давали «приватизировать» аристократам, перенося в общественные базилики и делая таким образом достоянием всей общины [1, р. 49–50]. Вследствии этого культ святых как «патронов» связывался с земной церковью, и епископы могли выступать в роли их земных представителей.

Второе важное изменение общества поздней античности — появление и утверждение новых социальных ролей, особенно для женщин. Браун показал на обширном материале, что девство было для аристократок IV в., таких как

Макрина или Мелания Старшая, формой освобождения от патриархальных ограничений, поскольку позволяло им «избежать брака, контролировать свое наследство и посвятить себя интеллектуальной и духовной жизни» [6, pp. 263, 279]. Отказываясь от брака, женщины избегали власти мужа и обретали контроль над временем, которое теперь могли посвятить внутренней работе. Примеры для подражания давала и духовная литература, к примеру апокрифические «Деяния Павла и Феклы», описывавшие не только отказ от традиционных социальных ролей, но и получение вследствие него духовной силы [6, p. 155]. С. Харви, продолжая рассмотрение кризиса поздней античности на сирийском материале, пришла к выводу, что войны и гонения даже расширяли возможности женщин-аскетов. В условиях хаоса и ослабления или разрушения патриархальных иерархий женщины (Сусанна, Евфимия и многие другие) становились лидерами общин и занимались организацией помощи [11, pp. 73–77, 123–125], что подтверждает ключевой тезис Брауна о проактивном социальном характере аскетизма в раннем христианстве.

Наконец, третьим важным следствием становления аскетического культа святых стало изменение статуса бедняков. Их тела стали объектами «одержимого сострадания» [3, с. 76], а места культа становились местами смещения богатых и бедных и идеологической эмансипации последних как приближенных к Богу за счет своих страданий [1, p. 55].

В совокупности, христианизация Римской Империи стала возможна потому, что аскетизм и монашество сопротивлялись римской политической, экономической и социальной системе, постепенно ассимилируя и принимая на себя те социальные и политические роли, которые ранее играли римские элиты. Браун полагает, что аскетические практики неосознанно размывали римскую культуру на самом глубоком ее уровне и тем самым подрывали и замещали общественные институты, на которых держалось римское общество [9, pp. 222–225]. Поскольку в основании даже позднеримского общества лежали те же принципы, что и у города-государства, оно обладало сильным этосом и накладывало на проживающих в нем индивидов серьезные обязательства в отношении поведения, особенно сексуального. Холостяки или незамужние женщины, не служившие у святилища, воспринимались как нечто нездоровое или аморальное, поэтому христианское добровольное целомудрие было вызовом, асоциальным актом, ставившим аскета в положение не принадлежавшего ни к одной из общественных категорий, ставящего свою индивидуальность выше общественных норм и бросающего им вызов [7, pp. 434–35].

Следует отметить, что переосмысление П. Брауном аскетизма в перспективе социальной антропологии столкнулось впоследствии с критикой сразу с нескольких направлений. Некоторые исследователи не соглашались с тем, что христианский аскетизм в позднеримском обществе противостоял общественному этосу на индивидуальном уровне, указывая на то, что уже в первые века своего существования церковь взяла на себя множество социальных функций, зачастую ограничивая аскетическое поведение ради благополучия общества, налагая на аскетов ответственность перед социальной структурой империи, которая стремительно христианизировалась. По мнению Дж. Бера, Браун, реконструируя историю через интуитивное понимание «реальных забот»,

стоящих за текстами, совершает методологическую ошибку. Он игнорирует собственные богословские интерпретации авторов и видит в их текстах лишь сырой материал для своей собственной, современной реконструкции, совершая ошибку историка, стремящегося «понять автора лучше, чем он сам себя понимал» [5, р. 12]. Одни из ведущих современных исследователей аскетизма В. Уимбуш и Р. Валантасис в качестве критического замечания к Брауну приводят его фиксацию на христианском аскетизме, предполагающую его качественное отличие от других проявлений аскетического поведения [4, р. xxii].

### **Заключение**

Итак, П. Браун на реальном историческом материале показал, как «технологии себя» работали в мире Поздней Античности и как они были связаны с технологиями власти. Понимаемый зачастую как побег от мира, аскетизм в реальных исторических условиях оказался ритуализированным способом служения обществу, и он мастерски продемонстрировал, что научное изучение религии может не фокусироваться на догматических вопросах и проблемах идеологического генезиса, а обращаться к живой социальной практике. Дж. Бер отмечает, что поворот Фуко и Брауна стал окончательным отходом от «гиббоновской» картины мира поздней античности, в которой христианский аскетизм был в первую очередь источником страха и суеверий, и необходимой предпосылкой серьезного и позитивного исследования раннего христианства [5, р. 1].

Новаторство Брауна заключается не только в окончательном отходе от упрощенной картины Поздней Античности как времени упадка и суеверий, но и в методологии исследования. Он показал, что агиографические и богословские тексты могут быть прочитаны как отражение глубинных социальных процессов, выражение напряженной трансформации представлений о теле, власти и идентичности. Браун окончательно отказался от рассмотрения аскетизма как проявления дуализма, патологии или «упадка» античных цивилизаций, предложив взамен убедительно обоснованную концепцию аскетизма как социальной силы. Аскеза в интерпретации Брауна выступает как средство активного и творческого переосмысления человека и общества посредством работы с «социальным телом» — концептом физического тела индивида как арены символизации, личной трансформации и разрешения культурных, социальных и политических конфликтов. Браун показал, что «незначительное изменение в сексуальных нравах может быть связано с пересмотром человеческого положения в целом» [6, р. 443]. Опираясь на антропологию и социальную историю, Браун задал новое направление религиозноведческим исследованиям аскетизма. Его работы вдохновили целое поколение ученых, таких как Сьюзен Эшбрук Харви и Элизабет Кларк, которые, развивая или оспаривая его идеи, продолжили исследование гендерных, социальных и текстуальных аспектов раннехристианской аскезы.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве. М.: РОССПЭН, 2004. 207 с.
2. Кырлежев А., Шишков А., Шмалый В. Диалог религии и науки: новые подходы (итоги дискуссии) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 164–183.
3. Эюпова Д. Г. Питер Браун и его концепция тела, пола и секса в Поздней античности («Тело и общество: мужчины, женщины и сексуальное воздержание в раннем христианстве») // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: История. Политология. Экономика. Информатика. 2011. № 7 (102). Выпуск 18. С. 70–78.
4. Asceticism / ed. by V. L. Wimbush, R. Valantasis. New York: Oxford University Press, 1998. 672 p.
5. Behr J. Shifting Sands: Foucault, Brown and the Framework of Christian Asceticism // The Heythrop Journal. 1993. Vol. XXXIV. P. 1–21.
6. Brown P. The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity. New York: Columbia University Press, 1988. 504 p.
7. Brown P. The Notion of Virginity in the Early Church // Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century / ed. by B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq. New York: Crossroads, 1987. P. 427–444.
8. Brown P. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity // The Journal of Roman Studies. 1971. Vol. 61. P. 80–101.
9. Brown P. Society and the Holy in Late Antiquity. Berkeley: University of California Press, 1982. 347 p.
10. Delehaye H. Les légendes hagiographiques. Brussels: Société des Bollandistes, 1955. 264 p.
11. Harvey S. A. Asceticism and Society in Crisis: John of Ephesus and The Lives of the Eastern Saints. Berkeley: University of California Press, 1990. 226 p.
12. Krawiec R. Asceticism // The Oxford Handbook of Early Christian Studies. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 764–786.
13. Kritzman L. D. (ed.) Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings, 1977–1984. New York: Routledge, 1990. 356 p.
14. Le Blant E. Les inscriptions chrétiennes de la Gaule. Paris: Imprimerie Impériale, 1856. 754 p.
15. Martin D. B., Miller P. C. (eds.) The Cultural Turn in Late Ancient Studies: Gender, Asceticism, and Historiography. Durham; London: Duke University Press, 2005. 372 p.
16. Momigliano A. Essays in Ancient and Modern Historiography. Chicago: University of Chicago Press, 2012. 406 p.

## REFERENCES

1. Braun, P. (2004). *Kul't sviatykh. Ego stanovlenie i rol' v latinskom khristianstve* [The Cult of the Saints. Its Formation and Role in Latin Christianity]. Moscow, ROSSPEN Publ., 2004. 207 p. (in Russian).
2. Kyrlezhev, A., Shishkov, A. & Shmalii, V. Dialogue religii i nauki: novye podkhody (itogi diskussii) [Dialogue of Religion and Science: New Approaches (Results of the Discussion)]. In: *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2015, no. 1 (33), pp. 164–183 (in Russian).

3. Eiuпова, D. G. Piter Braun i ego kontseptsii tela, pola i seksa v Pozdnei antichnosti ("Telo i obshchestvo: muzhchiny, zhenshchiny i seksual'noe vozderzhanie v rannem khristianstve") [Peter Brown and his concept of body, sex, and gender in Late Antiquity ("The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity")]. In: *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta*. Serii: Istorii. Politologii. Ekonomika. Informatika, 2011, no. 7 (102), vol. 18, pp. 70–78 (in Russian).
4. Asceticism. Ed. by V. L. Wimbush, R. Valantasis. New York, Oxford University Press, 1998. 672 p. (in English).
5. Behr, J. Shifting Sands: Foucault, Brown and the Framework of Christian Asceticism. In: *The Heythrop Journal*, 1993, vol. XXXIV, pp. 1–21 (in English).
6. Brown, P. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York, Columbia University Press, 1988. 504 p. (in English).
7. Brown, P. The Notion of Virginity in the Early Church. In: *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*. Ed. by B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq. New York, Crossroads, 1987, pp. 427–444 (in English).
8. Brown, P. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. In: *The Journal of Roman Studies*, 1971, vol. 61, pp. 80–101 (in English).
9. Brown, P. Society and the Holy in Late Antiquity. Berkeley: University of California Press, 1982. 347 p. (in English).
10. Delehaye, H. *Les légendes hagiographiques*. Brussels, Société des Bollandistes, 1955. 264 p. (in French).
11. Harvey, S. A. *Asceticism and Society in Crisis: John of Ephesus and The Lives of the Eastern Saints*. Berkeley, University of California Press, 1990. 226 p. (in English).
12. Krawiec, R. Asceticism. In: *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 764–786 (in English).
13. Kritzman, L. D. (ed.) (1990). *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings, 1977–1984*. New York, Routledge, 1990. 356 p. (in English).
14. Le Blant, E. *Les inscriptions chrétiennes de la Gaule*. Paris, Imprimerie Impériale, 1856. 754 p. (in French).
15. Martin, D. B. & Miller, P. C. (eds.) *The Cultural Turn in Late Ancient Studies: Gender, Asceticism, and Historiography*. Durham; London, Duke University Press, 2005. 372 p. (in English).
16. Momigliano, A. *Essays in Ancient and Modern Historiography*. Chicago, University of Chicago Press, 2012. 406 p. (in English).

DOI 10.25991/VRHGA.2025.4.4.048

УДК 1 (091)

*Р. В. Светлов\**

## **ЗАПРЕТЫ НА ПРЕПОДАВАНИЕ ФИЛОСОФИИ В РОССИИ XIX В.: ПРИЧИНЫ И РЕЗУЛЬТАТЫ\*\***

Широко известное ограничение на преподавание философии в университетах 1850 г. было не единственным в истории России XIX столетия. Обычно в качестве причин таковых ограничений называют боязнь свободомыслия и убеждение в отсутствие практической пользы от философии. Впрочем, природа ограничений была более сложной, а ограничения на преподавание философии довольно специфическими. Философия продолжала существовать и в рамках курсов по опытной психологии и логики, и в других «смежных» гуманитарных направлениях университетов. По-прежнему философия, в том числе новейшая, преподавалась в Духовных Академиях. Однако по ее университетскому развитию действительно был нанесен удар. В статье рассматривается, какие варианты свободомыслия не устраивали российские власти, а также то, какой пользы от философии ждали правящие круги. Особенное внимание уделяется историософии русской мысли второй четверти XIX в. Центральным вопросом здесь является то, насколько предлагаемые ранними западниками и славянофилами соответствовали историческим реалиям России и представлениям правящего режима о будущем государства и о нормах внешней и внутренней политики. Выдвигается предположение, что оба крайних варианта оценки будущего России опирались на ту модель философии истории и философии права, которая сформировалась в немецкой классической философии и соответствовала реалиям национальных государств, но не государства своеобразного имперского типа, каковым была Россия. Ограниче-

---

\* Светлов Роман Викторович — д-р филос. наук, проф., директор научно-образовательного центра исследования мировой философии, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, 236041, Калининград, ул. Александра Невского, 14, spatha@mail.ru

Roman V. Svetlov — Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Director of the Scientific and Educational Center for the Study of World Philosophy Immanuel Kant Baltic Federal University, 236041, Kaliningrad, Alexander Nevsky St., 14, spatha@mail.ru

\*\* Статья подготовлена в рамках реализации проекта БФУ им. И. Канта «Над разломом: Россия и западный мир в русской философии».

The article was prepared as a part of the IKBFU project “Above the Rift: Russia and the Western World in Russian Philosophy”.

ния на преподавание философии, как и попытки «ручного» управления философским знанием, — безусловно негативные явления. Но внимательное изучение мотивов этих решений позволяет увидеть формы бытования философии в обществе, ее отношения с социумом, образованием и властью.

**Ключевые слова:** русская философия, западничество, славянофильство, ограничения преподавания философии, философия и университет.

*Roman V. Svetlov*

#### *PROHIBITIONS ON PHILOSOPHY IN 19TH-CENTURY RUSSIA: CAUSES AND RESULTS*

The widely known 1850 prohibition on teaching philosophy in universities was not the only one in 19th-century Russian history. The reasons for such restrictions are usually cited as fear of freethinking and the belief that philosophy lacked practical utility. However, the nature of the prohibitions was more complex, and the restrictions on teaching philosophy were quite specific. Philosophy continued to exist within courses in experimental psychology and logic, and in other “related” humanities fields at universities. Philosophy, including modern philosophy, continued to be taught at the Theological Academies. However, her development at the university was under threat. This article examines which forms of freethinking displeased the Russian authorities, as well as the benefits they expected from philosophy. Particular attention is given to the historiosophy of Russian thought in the second quarter of the 19th century. The central question here is how closely the early “Zapadnic’s” and “Slavophiles” ideas corresponded to Russia’s historical realities and the ruling regime’s understanding of the state’s future and the norms of foreign and domestic policy. It is suggested that both extreme versions of Russia’s future were based on the model of the philosophy of history and the philosophy of law that emerged in German classical philosophy and corresponded to the realities of nation-states, but not to the unique imperial type of state that Russia was. Prohibitions on the teaching of philosophy, as well as attempts of “manual” control of the philosophical knowledge, are undoubtedly negative phenomenas. However, a careful examination of the motives behind these decisions allows us to discern the forms philosophy takes in society, its relationship with society, education, and government.

**Keywords:** Russian philosophy, Westernism, Slavophilism, prohibitions on the teaching of philosophy, philosophy, and the university.

### **Введение**

Призывы запретить преподавание философии в России XIX столетия, как и сами запреты (точнее — ограничения), связывают с опасениями двоякого рода. С одной стороны, философию подозревали в принципиальной критичности ко всему, что считается «общим чувством» социума и государства, в выработке в философствующем субъекте чувства совершенной суверенности, которое позволяет поставить под сомнение — хотя бы на момент мысли — все принятые в социуме и культуре системы иерархий и авторитетов. Второе опасение было связано с сомнением в том, что философия обладает продуктивностью: время и жизненные силы, потраченные на нее, возможно, не окупаются ни для молодого человека, ни для общества.

Представления о подобных опасениях действительно имеют основание. Неоднократно и обоснованно говорилось о крайней форме недоверия Александра I («поздний» период его царствования) и Николая I к философии и энциклопедической образованности. Уверенность в том, что именно Просвещение, в первую

очередь французское, стало истоком революционных идей, привело к краху Старого Режима, а потом — к тирании Наполеона и почти двадцатипятилетним войнам, охватившим всю Европу, дискредитировало философию в глаза многих консервативно настроенных российских политиков. Еще за два года до начала Отечественной войны 1812 года Жозеф де Местр писал из Санкт-Петербурга кавалеру де Росси: «Гимназии и провинциальные университеты суть истинные клоаки, откуда выходят бешеные враги всякой морали, всякой веры и всякого чинопочитания» [11, с. 162]. Реакция на либеральное образование графа была вызвана собственным опытом — французской революцией. В словах де Местра чувствуется гиперболизация реальности — но буквально спустя несколько лет те же самые настроения охватят многих в правящем классе России. В связи с этим нет ничего удивительного в том, что ограничения, накладываемые на преподавание философии, точнее на отдельных философов, выражавших «опасные заблуждения», начались еще при Александре I, до событий декабря 1825 г. Происходило это в то время, когда собственно российская философская мысль еще не явила себя в «Философических письмах» П. Я. Чаадаева и «Введении в науку философии» Ф. Ф. Сидонского.

События, связанные с последними годами правления Александра I и с «кейсами» Санкт-Петербургского и Казанского университетов (чистки «имени» Д. Рунича и М. Магницкого) уже стали «джазовыми стандартами» повествований о преследовании философии в России, поэтому мы не станем в очередной раз их описывать. Но отметим, что если взглянуть на ограничения преподавания философии в России в более широком культурно-историческом ракурсе, то станет очевидно, что ситуация была более сложной и многоаспектной. Николай I, например, в 1826 г. решительно выступил против обскурантизма в деле управления университетами. И правительство Николая I в 1850 г., и руководство Московского университета в 1884 г. принимали решение не только по причине простого негативного отношения к любомудрию как таковому. И даже указ 1850 г. не означал полного вычеркивания философии из университетского контекста.

Мы не станем исследовать специфику метафизики, космологии, антропологии, теории права в воззрениях первых русских мыслителей попавших под недоверчивое внимание со стороны властей. Ограничимся лишь одной, но важной и сквозной для русской интеллектуальной культуры темой: историософией и, более узко, местом России в историческом процессе в представлениях отечественных мыслителей «предзапретного» времени. При этом нужно отдавать себе отчет в том, что историософия не является чем-то внешним и по отношению к метафизике: так или иначе они связаны общими принципами дискурса. Недоверие к «безбожной» европейской метафизике кантовского и посткантовского периода только подкреплялось историософией западников и славянофилов, которая противоречила видению государством стратегии своего развития.

### **Модернизация и пиетизм**

Сложность самосознания российской интеллигенции 20х-30х гг. XIX в. заключалась в том, что она испытала влияние европейского просвещения,

а также республиканских и либеральных идей, но, несмотря на это, в большинстве своем ратовала на сохранение в России наследственной монархической государственности. Примером может быть Н. Карамзин, каковой, по меткому замечанию К. Кавелина, «чувствовал себя в одно и то же время и верноподданным, и республиканцем» [7, с. 1041]. Позицию Карамзина очень четко проговорил Ю. Лотман:

«Карамзин выступает за самодержавие — но против самодержцев: он выступает за идеальное самодержавие, т. е. за те формы правления, которых нет, но которые могли бы быть, — за ту идею, которая в них заложена. Точно так же Карамзин — за народ, но против “дебелого мужика”» [9, с. 488].

Противоречивость или даже антиномичность Карамзина едва ли вызвана внутренней невозможностью совершить выбор между политическими альтернативами. Она проистекает из противоречивых реалий российской государственности, Карамзин, как и многие отечественные мыслители XIX в., симпатизировавшие идеям модернизации России, не видел альтернативы существующему строю, прямо связанному со структурой и историей «тела» российского государства.

Многие критики тех форм «гражданского общества», которые предлагал западноевропейский мир, видели главным его недостатком не столько даже индивидуализм, сколько унификацию и стандартизацию, снимающую природные различия между людьми, упрощающие и «уплощающие» человеческое существование. Отсюда и появление таких концептов, как «цветущая сложность» К. Леонтьева или «двор» (в данном случае описание государство по модели «большой семьи» с ее разнообразием статусов и связей) К. Кавелина. У этой критики и подобных концептов было вполне естественное основание: Россия в начале XIX столетия была государством, в которые вошли самые разные народы, имеющие разнообразные уклады и хронотопы. Она было совсем не единообразна и в отношении «титульного народа» — русских.

Так, жизнь «Глубинной России» воспроизводила темп и формы внеисторичной и мифологичной по своей природе «Руси Святой», и это касается не только раскольников, уходивших в леса, горы и степи от центральных властей, но и большей части крестьянства. То же самое касается даже казачества, — казалось бы, наиболее «вольной» составляющей населения России. И даже части дворянства, ориентирующегося на патриархальный (пришедший из отчасти воображаемого прошлого) быт. Для всей этой, довлеющей, части населения история уже свершилась.

В России городской, служилой, политической цивилизационное время текло иначе. Там уже обсуждали темы прогресса и исторической закономерности небиблейского типа. Образованная часть России испытывала на себе давление со стороны просветительских идей, которые опирались на прогрессистский тип философии истории, особенно характерный для немецкой классической мысли. В последней идея прогресса эволюционировала от кантовской осторожности (прогресс как регулятивный принцип разума) до гегелевской тотальности (имеем в виду его философию истории и философию права). В восприятии того времени сами народы превращаются в некоторые сверхличности, поочередно выступа-

ющие в качестве носителей идей, концептов и соответствующих им действий на созидательном поле истории. Подобное право на историчность имеет прямое отношение к нравственности, напомним, по Гегелю история права — это история нравственности и свободы. Хотя отсутствие нации в исторической драме по Гегелю не лишает его возможности участия в свободе, для многих российских мыслителей кажущаяся внеисторичность России была нравственным упреком для них, и для их страны. П. Я. Чаадаев очень четко выразил эту точку зрения (широко распространенную среди его современников) на историю не только в первом «Философическом письме», но и в некоторых фрагментах других своих сочинениях. Приведем показательный фрагмент из «Отрывков и разных мыслей»:

«42-а. История нашей страны, например, рассказана недостаточно; из этого, однако, не следует, что ее нельзя разгадать. Мысль более сильная, более проникновенная, чем мысль Карамзина, когда-нибудь это сделает. Русский народ тогда узнает, что он такое, или, вернее, то, чего в нем нет. Он принимает себя теперь за такой же народ, как и другие; тогда, я уверен, он с ужасом убедится в своем нравственном ничтожестве; он узнает, что провидение пока еще давало ему жизнь лишь для того, чтобы иметь в его лице динамическую силу в мире, и пока еще не для того, чтобы проявить себя сознательно. Тогда мы поймем, что имеем вес на земле, но еще не действовали. Подобно тому, как народы, образовавшие новое общество, были сначала призваны на мировую арену как материальная сила и заняли свое место в порядке сознательном лишь после того, как подчинились игу его закона, точно так же и мы в настоящее время представляем только силу физическую; силой нравственной мы станем тогда, когда совершим то же, что совершили они. Но когда это будет?» [16, с. 456].

Драма самооценки представителей этой России заключалась в том, что они полагали себя представителями народа, оставшегося вне хода исторического времени, вне развития и прогресса. Отсюда и разговор о «рабстве» как о состоянии большинства обитателей их родины. Термин «рабство» вообще не случаен с точки зрения таких представлений об историческом процессе, представлений, когда история становится историей свободы.

В той ситуации проблематичность самоопределения отечественного интеллектуала усугублялась еще и тем, что концепция всеобщей истории как последовательности исторических наций формировалась мыслителями национальных государств. Начало XIX столетия — это время проникновения национальных идеологий в «глубинные» пласты европейских социумов, в культуру и образование. Аргументы, которые использовались сформировавшимися в XVII столетии государствами нового типа во внешне- и внутреннеполитической риторике, становятся источниками национальных нарративов, сплетаются с протестом против тотальности просвещенческой идеологии, а точнее, того ее варианта, который оказался базой для Французской революции и строительства империи Наполеона, впитывают в себя ряд дискурсов романтизма и постепенно «овладевают массами». Именно поэтому в качестве «исторических народов» историософия начала XIX столетия рассматривала нации-государства. В то время как Россия была державой другого типа, имперского. Империей «континентальной» формации, где государственное управление строилось на иных, чем на Западе, принципах и традициях.

Русские любомудры первой половины XIX в. в большинстве своем все-таки воспринимали Россию как одно из государств потенциально «исторического», то есть национального, ряда. Это чаяние было свойственно и западникам, и славянофилам: обе эти философско-исторические «партии» по-разному оценивали то, что следует считать русской национальностью и связанной с ней «русской идеей». Стремление войти на путь становления свободы, стать нравственной, то есть соответствующей грядущим задачам человечества, нацией принимало крайние, революционные черты. Застойное время «отсталой» России нужно было ускорять, чем и занимались революционные организации. И им в каком-то смысле это удалось: Октябрьская революция стала шагом, который привел Россию «на мировую арену» с точки зрения понимания истории как развития принципа свободы. Однако идеологией этого шага стал социализм, а возникшее в результате его государство — Союз Советских Социалистических Республик — государством наднационального, имперского же типа.

Имелся и иной путь — внутренней революции, который подразумевал изменение собственного проживания истории. Это тот путь, который оказался свойственен Чаадаеву: его подчеркнутая религиозность была внутренней, пиелистской, а не внешней, конверсионно-революционной. Пространство-время понималось им как «человеческое» обиталище, человеком же и созданное. «Время и пространство — вот пределы человеческой жизни, какова она ныне... Все времена мы создаем себе сами, в этом нет сомнения; Бог времени не создал; он дозволил его создать человеку» [17, с. 361–362]. Это «августиновский» мотив с необходимостью приводит к сомнению в том, что история есть единственное «место» пребывания истины. И Чаадаев, как известно, пишет о другом времени, времени первозданного Адама и, возможно, времени будущего человечества. В нем

«...моему существованию нет более предела; нет преград видению безграничного; мой взор погружается в вечность; земной горизонт исчез; небесный свод не упирается в землю на краях безграничной равнины, стелющейся перед моими глазами; я вижу себя в беспредельном пребывании, не разделенном на дни, на часы, на мимолетные мгновения, но в пребывании вечно едином, без движения и без перемен, где все отдельные существа исчезли друг в друге, словом, где все пребывает вечно» [там же].

Пока не вышедшая на поприще истории Россия, точнее ее народ, в конечном итоге будет по мнению Чаадаева тем началом, которое станет духовным центром Европы [18, с. 94–101]. Инертность и неподвижность, а также неопределенность народной русской души в некоторых условиях из недостатка превратится в счастливое преимущество, которое позволит России, «проспавшей» историю, стать той нацией, которая поднимется над ограниченностью современных ему наций Европы, после событий Французской Революции, исчерпавших потенциальности для нового исторического шага. Только тогда из «силы физической» Россия станет «силой нравственной», сохранившей все лучшее, что создано нациями.

## Государственный курс режима Николая I и подтексты ограничения преподавания философии

Но «пиетистский» взгляд не устраивал Николая I и его режим не в меньшей степени, чем провокационные суждения первого «Философического письма». Образование и наука никогда не воспринимаются как виды деятельности «эмансипированные» от государственных интересов. Это, безусловно, касалось и философии, в кругу важнейших вопросов которых была история и историческая закономерность. Начало XIX в., ставшее свидетелем фундаментальных перемен в государственном строе Европы, возникновения и гибели империи Наполеона, явилось временем мышления об истории в модусе будущего. Россию «позднего» Александра I и времени правления Николая I обычно трактуют как страну с а-историческими государственными стратегиями. Однако это не так: основная идея государственной стратегии того же Николая I заключалась в том, чтобы модернизация не привела к тем негативным, с точки зрения российского правительства, явлениям, которые характерны для Запада.

То, что модернизация — это не только строительство дорог, в том числе железных, новых фабрик, развитие здравоохранения, но и изменение умонастроения и целеполагания как минимум активной части жителей страны, прекрасно понимали при дворе. С этим связана попытка создания государственной идеологии, которая была связана с именем графа Уварова: «Православие — самодержавие — народность». Слово «народность» относилось к актуальной для Запада «истории наций»: русские в этом триедином принципе понимались как что-то целостное вне зависимости от своей сословной и правовой принадлежности, от уровня образования. Довольно часто отмечают, что Уваров был не слишком озабочен содержательной частью «народности», как с точки зрения характеристик «русскости», так и с точки зрения описания государственного строя, соответствующего национальному духу (за исключением самодержавного его характера) [5, с. 83; 4]. Однако очевидно, что для самого Уварова, как и для тех мыслителей, которые станут относиться к его триаде комплементарно, первый и третий элементы воспринимались как прямо связанные друг с другом: культура и способ социального быта русского народа определялся православной верой. Поскольку Гегель рассматривал историю человечества сквозь призму развития принципа свободы, в представлениях Уварова понятая через образ православия народность, видимо, центрировалась вокруг принципа служения Целому российскому государству, и свобода становилась свободной деятельностью в пользу и во благо Целого.

Смеем предположить, что на «исторической карте» Уварова, в бытность его министром народного просвещения, Россия могла рассматриваться не как догоняющее Европу прошлое, а как вполне возможный проект будущего: будущего без крайностей революции, индивидуализма и стандартизации. Как писал в 1830-х гг. Погодин: «Россия есть особый мир, у него другая земля, кровь, религия, основания, словом — другая история» [2, с. 6].

Университеты в России принципе выполняли ту же роль, что и Гумбольдтовский университет в Берлине — были центрами формирования знаний, а также сословия профессиональных ученых. В преамбуле к новому универси-

тетскому уставу 1835 г. говорилось о необходимости поддержки универсантов. Однако этот же устав позволял государству осуществлять больший контроль над направлениями исследований и преподавания профессорского состава: впервые в истории России методическая сторона образовательного процесса оказывалась в центре внимания (глава II, § 20; глава III, § 7, 30 устава 1835 г.) [12, с. 266–268]. Позже университетская корпорация была наделена обязанности воспитательного характера. Государство становилось главным «стейкхолдером» в вопросах образования и науки. Вот что писалось в «передовице», открывающей первый выпуск Журнала министерства народного просвещения (1834):

«Только правительство имеет все средства знать высоту успехов всемирного образования и настоящие нужды отечества... соображая ход новых идей с Верою, учреждениями, обычаями и иными особенностями государства, и наконец с общими успехами его жителей на поприще гражданственности, оно содействует сколько можно более естественному для страны своей и тем надежнейшему, мирному и прочному в ней развитию просвещения...» [6, с. IV].

Представление о том, что управляемая и контролируемая модернизация является ключом к успеху российской цивилизации, было свойственно не только Уварову и сторонникам официального мировоззрения. В качестве любопытного «кейса» можно обратиться к незавершенному фантастическому роману В. Одоевского «4338 год: Петербургские письма». Отметим геополитическую перспективу романа: державами, которые определяют будущее человечества, названы Россия и Китай. Появление Китая удивлять нас не должно: в этом сказалося и знакомство Одоевского с выдающимся востоковедом и китаистом Иакинфом Бичуриным, который передал Одоевскому всю силу и очарование китайской цивилизации. Во-вторых, не следует забывать, что это было время до «опиумных войн» и восстания тайпинов: в начале XIX столетия, по подсчетам современных ученых, экономика Китая была самой крупной в мире — несмотря на политику меркантилизма и самоизоляции.

«4338 год» не затрагивает тему политического режима, как и религии. Зато он рассказывает про фантастические технологии, которые, по мнению автора, будут определять жизнь человечества и России. Одоевский использует прием «удивления в удивлении» — прибывший в Петербург китайский студент с удивлением описывает особенности жизни в российской столице, предлагая удивляться и читателям повести. Конечно, этот текст можно прочитать и с точки зрения иронии над футурологией, особенно технологической, как и над исторической памятью (см. обсуждение героями повести «Древних» лошадей — основной тягловой силы времен Одоевского). Однако технологическое будущее России для него очевидно.

Едва ли Одоевский был таким же выразителем чаяний о грядущем союзе человека и технологий, как советские фантасты: сами подобные чаяния едва ли разделялись сколь-либо значительной частью общества. Однако будущее его России — это не архаизация идеи «Руси Святой», оно вполне вписывается в перспективы, которая начала обнаруживать европейская цивилизация: вероятно, согласно футурософии Одоевского, Россия просто поглотит Европу, не противореча, а преобразуя ее.

Пример Одоевского локален, но, в то же время показателен: часть интеллигенции мыслила исторический процесс в его применении к России без дуализма западничества и славянофильства. Для режима Николая I этот дуализм не был чем-то органичным его представлениям о месте России в мире.

Западничество и славянофильство не стали ведущими стратегиями правящей группы, а потому и знаменем русской университетской государственной философии по одной общей и ряду, так сказать, индивидуальных причин. Общая состояла в том, что оба эти направления являлись реакцией на тот взгляд на историю, который доминировал на Западе и транслировался в Россию: история как своего рода арена соперничества сменяющих друг друга типов государств и наций: западники полагали, что это соперничество завершается в современной Европе, славянофилы искали собственное и уникальное место России в историческом процессе. В каком-то смысле не только западники, но и славянофилы действительно фиксируют зависимость общественного сознания России от темы «европейскости», тем более что многие из них, — например, И. Киреевский — прошли через увлечение западным просвещением и философией. Можно согласиться с Н. И. Цимбаевым — славянофильство и западничество возникали как варианты «европеизма», — но не согласиться, что они стали реакцией общественного сознания на идеологию Николая I [15]. Истоки этих направления легко прочитываются, как мы видим, в «Письмах» Чаадаева. И они формировались вместе с идеологией режима Николая I.

Облик западной цивилизации не устраивал российские власти по причине совершенно иной на тот момент структуры западных обществ, копирование которой представлялось невозможным, к тому же революционный потенциал происходящих перемен казался очевидным, и перенос этого порохового заряда в Россию представлялся крайне опасным делом (что подтвердили события 1917 г.).

Западники предполагали, что европейский тип государственности в принципе безальтернативен, хотя может быть дополнен какими-то специфическими уникальными российскими чертами (Герцен и народники: община-мир). Славянофилы же говорили об особом пути России, отрицая финализм «формационного» западного взгляда на исторический процесс, настаивая на уникальности России (и славянства) и его грядущем всемирно-историческом значении [14]. Вот это первоочередное внимание к капиталистической по сути модели истории (как истории наций) было главным недостатком обеих сторон в глазах власти предрежащей.

Славянофильские представления о природе и будущем России были неприемлемы и с внешнеполитической точки зрения. Россия выступала хранителем решений Венского Конгресса 1815 г. Последний базировался на идеалах «Вестфальской системы» и имел своей задачей поддержание статус-кво ради недопущения войн и переделов территории времен Французской революции и Империи [1, с. 54–55]. Между тем славянофильство с его, как мы понимаем, утопической идеей культурного и политического объединения славянских народов, угрожало системе Венского Конгресса и грозила конфликтом как минимум с Австрийской империей и Османской Турцией [2, с. 53–54].

Итак, в 1850 г. публикуется «Высочайшее повеление Императора об ограничении преподавания философии в университетах и Ришельевском Лицее

логикой и психологией...». Спустя два года публикуется статья И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России». На дворе был 1852 год, период высшего, как полагают историки, «застоя» николаевской эпохи. Статья была полностью построена на противопоставлении западного типа просвещения и российского православного пиетизма. Киреевский попытался ответить в ней на вопрос, что же из себя представляет «народность» официальной идеологии. Он связывает ее с православием, Церковью, специфическим русским общественным бытом. И даже «притормаживания» исторического времени в России с его точки зрения оказались удачей, не давшей нашей отчизне увлечься европейскими искушениями.

Когда же это произошло (реформы Петра I — перенос европейских норм жизни и деятельности в российскую действительность), Европа была уже близка к своему взлету и, по мысли Киреевского, закату. Достигнув в науках и философии высшего уровня формального (умственного) развития, но лишив себя внутренней, духовной силы (Киреевский, в сущности, говорит о постепенной секуляризации науки, философии, образования), европейская мысль перешла к созданию многообразных, но совершенно частных систем, лишенных действительной всеобщности и силы.

«Все сделали Колумбами, все пустились открывать новые Америки внутри своего ума, отыскивать другое полушарие земли по безграничному морю невозможных надежд, личных предположений и строго силлогистических выводов» [8, с. 254].

Вполне вероятно, автор имеет в виду состояние умов в середине XIX столетия, когда после смерти Гегеля начинают выделяться разные «крылья» его последователей и постепенно все более решительно звучат голоса его критиков, а также альтернативные ветви мысли.

Вслед за Погодиным Киреевский считает, что «европейский» фазис истории России завершается, и пытается начертать облик настоящего русского просвещения на основе православной традиции.

Слабым местом картины, созданной Киреевским (как и многих концепты и славянофилов, и западников — когда они переходили к российской конкретике своей футурологии), является ее абстрактность и отсутствие связей с конкретными факторами общественного развития — экономическим, техническим укладом жизни. Другим, очевидным для режима Николая I недостатком статьи являлось отсутствие внимания к центральному элементу «официальной народности» — самодержавию, т. е. роли государства и конкретно государей в формировании условий «просвещения России». Восторга эта работа у правящей элиты, как известно, не вызвала.

Вместе с тем статья И. В. Киреевского является в некотором смысле славянофильским оправданием запрета преподавания философии, — во всяком случае, философии, основанной на «европейскости».

«Западная философия теперь находится в том положении, что ни далее идти по своему отвлеченно-рациональному пути она уже не может, ибо сознала односторонность отвлеченной рациональности; ни проложить себе новую дорогу

не в состоянии, ибо вся сила ее заключалась в развитии именно этой, отвлеченной рациональности» [8, с. 271].

Да и влияние такой философии на отечественную культуру, по мнению автора, было не глубоким:

«Только немногие, может быть, и то разве на минуту, могли увлечься наружным блеском этих безрассудных систем, обмануться искусственным благообразием их гнилой красоты; но большая часть людей, следивших за явлениями Западной мысли, убедившись в неудовлетворительности Европейской образованности» [8, с. 254].

Само российское просвещение по мысли Киреевского должно иметь иной характер, чем западная логика и рассудочность — отсутствие философии в университетах в этом смысле оказывается чем-то естественным по причине той формы, которое имеет актуальное философское знание. Закладывал ли Киреевский эту идею в свою статью сознательно или нет, сказать трудно. Но такой вывод кажется вполне вероятным.

Киреевский полагал, что в XIX столетии история Запада, начавшаяся тысячу лет назад (вместе с империей Карла Великого), завершает свой восходящий цикл. Наступает время России.

Историческая драма заключается в том, что статья была опубликована за год до начала Крымской войны. И не поменяла общий «тренд» государственного руководства в отношении просвещения — славянофильство не превратилось в государственную идеологию. А ограничения на преподавание философии будут сняты после окончания Крымской войны и станет одним из звеньев «оттепели» первого десятилетия правления Александра II, причем не просто проявлением «либеральных идей», но и частью общей стратегии реновации общества и общественных процессов.

### **Философия во время и после ограничения**

Несмотря на ограничения, защиты философских и даже общественно-политических по своему содержанию диссертаций защищались, как сказали бы сейчас — по другой «научной номенклатуре». Примером может стать диссертация Н. Г. Чернышевского «Эстетические отношения искусства к действительности», вызвавшая целую эпоху философских, общественно-политических и эстетических споров, которая была защищена в самый разгар ограничения на преподавание философии, в 1855 г., по специальности «русская словесность». Несмотря на долгую министерскую задержку с присвоением магистерской степени, это все-таки произошло в 1858 г. — то есть тоже в период ограничения.

Философия продолжала преподаваться в духовных академиях<sup>\*</sup>. В. Н. Карпов, знаменитый переводчик Платона и оригинальный философ, преподавал в Санкт-Петербургской Духовной Академии историю философии, логику,

---

<sup>\*</sup> Следует отметить, что еще в 1840 г. философия в духовных семинариях также была ограничена опытной психологией и логикой: выпускники семинарий, по мнению правительства, должны были иметь прежде всего практические навыки (в том числе современных форм земледелия) ради практического служения в приходах. Высокая, отвлеченная наука

а с 1859 г. — и курс по новой (послекантовской) философии. Основное богословие — раздел духовно-академической науки, активно формировавшийся именно в XIX столетии, — также включал в себя тему доказательств бытия Божия, которые в то время были немислимы без обсуждения «немецкой классики» [10].

Курсы по логике, которое осталось в университетах, по сути, закладывали основы того, что мы сейчас называем «критическое мышление», необходимое для всех видов научной деятельности. А курс по «опытной психологии» охватывали обширную антропологическую, собственно психологическую тематику, но также эпистемологию и гносеологию — примером чему может быть, например, учебник Ореста Новицкого «Руководство к опытной психологии» (Киев, 1840), — к слову, ориентированном на курс Фридриха-Теодора Фишера, но со значительными авторскими добавлениями.

Указ Николая I был именно ограничением, но не тотальным запретом. Философию сохраняли в тех «экологических нишах» науки и образования, которые, как полагало государство, находились под его прямым контролем. Вместе с тем ограничение меняло способы и формы существования философской мысли. Видимо верным является предположение, что обращение великой русской литературы к философскому поиску (Толстой, Достоевский, Чехов — как вершина русской мысли в представлениях многих зарубежных деятелей культуры) стало одним из результатов того, что философии не находилось места в ее «естественном месте» — на университетской кафедре. К этому следует добавить и еще одно наблюдение — история России XIX столетия знает безусловно ярких мыслителей, ярких как минимум в рамках русской интеллектуальной культуры. И некоторые из них очевидно выступали в качестве «властителей дум», принадлежа к разным политическим «крыльям». Но большинство из таких мыслителей (вспомним хотя бы имена Чаадаева, Белинского, Герцена, Чернышевского, К. Леонтьева) являлись представителями совсем не университетской, академической философии, принадлежа к той интеллектуальной культуре, которую иногда называют «салонной» или публицистической.

Университетская философская культура начнет расцветать в России в 80х гг. XIX столетия, спустя два десятилетия после окончания ограничений Николая I. При этом во многом она была сформирована и поддержана традицией духовных училищ. Фигура Памфила Даниловича Юркевича, призванного «поднимать философию» в Московский университет из Киевской Духовной Академии, — хороший тому пример. Троицкий Матвей Михайлович, в некотором смысле идейный оппонент Памфила Даниловича в московском университете, ориентировавшийся на английский эмпиризм и достижения европейской психологии, как известно, два года провел за границей с целью подготовки к преподаванию философии в связи с возрождением в университетах соответственных кафедр. Однако и он закончил Киевскую Духовную Академию и даже преподавал там до начала своей зарубежной «командировки».

---

оставалась в академиях. В 1850 г. светские вузы в некотором смысле перестраивались по тому же образцу.

Наиболее известная дискуссия начального периода становления собственно университетской философской традиции была связана с реакцией П. Д. Юркевича на «Антропологическое начало философии» Н. Г. Чернышевского и крайне нервный ответ на эту реакцию на страницах популярных журналов как самого Чернышевского, так и сторонников последнего. Университетская философия столкнулась с философией, оппозиционной умонастроениям российских элит, и этот конфликт был расценен многими как политический [3].

Подобная коллизия во многом была вызвана ситуацией ранних лет правления Александра II (эпохой оттепели, как сказали бы сейчас), которая вызвала у части общества ожидания быстрых и решительных перемен. Несомненно, реформы Александра Освободителя были масштабными, линия в сторону модернизации государства на самых разных его уровнях была обозначена однозначно. Однако возникла классическая для России проблема скорости перемен. Решительно настроенные круги хотели быстрее вестернизации, в основном в социал-демократическом духе (но не только — второе поколение славянофилов, консервативные народники, почвенники также предлагали свои проекты). Любопытно, что и консервативные, и «модернизационные» идеи вновь в значительной мере центрировались вокруг русского «мира» — общины, которая, как мы теперь понимаем, была из совершенно другого «хронотопа», чем тот, в который двигалась Россия. Однако инерция государства, жившего в значительной мере в совершенно ином, чем Европа, общественно-экономическом укладе, не позволяла наращивать темпы реформ. Крайне негативную роль сыграло Польское восстание 1863–64 гг. и реакция европейской общественности на него.

Покушение Дмитрия Каракозова, которое стало «триггером» для нового «подмораживания» перемен в России, — классический пример неудовлетворенности темпом хода перемен. Попытки ускорить историю, в данном случае террористическими методами, базируются на переносе собственных взглядов революционной группы на большинство народных масс, которые кажутся лишь ожидающими символического события, которое позволило бы им отбросить страх и нерешительность. Цепочка последующих покушений, завершившаяся гибелью царя-Освободителя, как известно, привела к консервативной стратегии развития государства.

Теперь вопрос стоял уже не о немецкой классике и не о философии истории, требовавшей от России ответа на вопрос, относится она к «историческим народам», или же нет. Тема свободы теперь связывалась молодым поколением с идеями политики и политэкономии с одной стороны, с развитием позитивных наук, с другой. Марксизм, анархизм, а также различные направления позитивизма и нигилизма представлялись консервативными кругами как наиболее опасная угроза. Новая философия воспринималась как носительница материалистического контекста, в рамках которого появились все эти идеологии. В 1884–87 гг. в Московском университете отказались от преподавания «новой» философии, отдав знакомство с ней на усмотрение самих студентов, сосредоточив внимание на античной классике. Этот «полузапрет», правда, не дал результатов. Материализм, позитивизм, совсем по-новому звучащая тема свободы оставались в центре внимания студенчества. Для изменения

«тренда» нужно было осмысление и объяснение новых тенденций в философской и общественной мысли. Возвращение изучения «новой философии» в конце 80х гг. позволило хотя бы в частичной мере это сделать. Если говорить о Московском университете, то здесь несомненно выдающуюся роль сыграл С. Н. Трубецкой, для которого развитие принципа свободы стало одним из важнейших принципов истории мысли. И это стало одним из условий поворота значительной части студенчества к «классической» традиции — в той форме, как ее понимали философы, тяготеющие к принципу «всеединства». Безвременная смерть С. Н. Трубецкого, на наш взгляд, стала трагедией не только для научно-философской, но и для общественной жизни России.

Таким образом, ограничение 1850 г., как и его реплика 1880х гг., были связаны не просто с недоверием к философии как области знаний. Значительная часть философских тем сохранялась в образовательных программах, в том числе навыки критического мышления (логики). Власти не устраивало не столько потенциальное вольномыслие, сколько отсутствие связанности философского поиска с теми стратегиями, которые правительство считало базовыми для развития России. В этом плане суждение П. А. Ширина-Шихматова о том, что «польза от философии не доказана», нужно понимать в буквальном смысле: отвлеченные начала немецкой классики на то и были отвлеченными, что не могли (с точки зрения руководителей тогдашнего российского образования) дать эвристической пользы российскому просвещению. А попытки создать собственные концепты формационного (западники) и смешанного (формационно-цивилизационного — ранние славянофилы) типа, как представлялось, не соответствовали ни политике государства, ни реалиям российской жизни.

Ограничения преподавания философии, как и попытки «ручного» управления философским знанием, — безусловно, негативные явления, имеющие не самые лучшие последствия для развития культуры и науки в истории России (но не самой философии, которая существует и развивается в самых разных исторических и политических условиях: ее развитие не остановят никакие запреты). Однако внимательное изучение мотивов этих решений позволит понять перспективы бытования философии в современном обществе, ее отношения с социумом, образованием и властью. Несомненно, эти отношения должны рассматриваться в контексте серии запросов, которые имеются у социума: от философии ждут не только проблематизации, но и ответов на насущные для современности вопросы. Опыт прошлого может способствовать тому, чтобы ее ответы не стали изобретением нового-старого велосипеда.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бадалян Д. А. «Официальная народность» или народность? С. С. Уваров и А. С. Хомяков // Тетради по консерватизму: Альманах. М.: Фонд ИСЭПИ, 2018. № 1. С. 51–66.
2. Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. Т. 4. СПб., 1891. 450 с.
3. Гаврилов И. Б., Антонов С. В. Из истории антинигилистической полемики 1860-х гг. // Русско-византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 110–126.

4. Гайда Ф. А. Идея нации в триаде графа С. С. Уварова // Вопросы национализма. 2021. № 1 (33) С. 155–161.
5. Егоров Б. Ф. Очерки по истории русской культуры XIX в. Официальная идеология // Из истории русской культуры. Т. V (XIX в.). М.: Языки русской культуры, 2000. С. 81–102.
6. Журнал министерства народного просвещения. СПб., 1834, Ч. 1.
7. Кавелин К. Д. Политические призраки // Кавелин К. Д. Государство и община. М., 2013. С. 1008–1078.
8. Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 248–293.
9. Лотман Ю. М. Карамзин. СПб., 1997. 832 с.
10. Лушиников Д. Ю. Основное богословие профессора Киевской духовной академии архиепископа Димитрия (Муретова; 1811–1883) // Вопросы теологии. 2025. Т. 7ю № 2. С. 250–269.
11. Местр Ж. де. Петербургские письма. СПб., 1995. 334 с.
12. Новиков М. В., Перфилова Т. Б. «Ученое сословие» в университетском законодательстве 20–60х гг. XIX в. // Ярославский педагогический вестник. 2015. № 5. С. 265–274.
13. Павлов А. Т. Философия в Московском университете. СПб., 2010. 304 с.
14. Тесля А. А. Славянофильские представления о «русском» и «русскости» в конце 1830-х — первой половине 1840х годов // Patria. 2025. Т. 2. № 2. С. 46–58.
15. Цимбаев Н. И. Европеизм как категория национального сознания // Очерки русской культуры XIX в. Т. IV. Общественная мысль. М.: МГУ, 2003. С. 457–496.
16. Чаадаев П. Я. Отрывки и разные мысли // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: в 2 т. М.: Наука, 1991. Т. 1. С. 441–511.
17. Чаадаев П. Я. Письмо А. И. Тургеневу (октябрь — ноябрь 1836) // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: в 2 т. М.: Наука, 1991. Т. 2. С. 94–101.
18. Чаадаев П. Я. Философические письма // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: в 2 М.: Наука, 1991. Т. 1. С. 320–440.

## REFERENCES

1. Badalyan, D. A. “Ofitsial’naya narodnost’” ili narodnost’? S. S. Uvarov i A. S. Khomyakov [Official narodnost’ or narodnost’? S. S. Uvarov and A. S. Khomyakov]. In: *Notebooks on conservatism*. Moscow, Fond ISEPI, 2018, no. 1, pp. 51–66 (in Russian).
2. Barsukov, N. P. *Zhizn’ i trudy M. P. Pogodina* [The life and works of M. P. Pogodin], vol. 4. Saint Petersburg, 1891, 450 p. (in Russian).
3. Gavrilov, I. B., Antonov S. V. Iz istorii antinigilisticheskoy polemiki 1860kh godov [From the history of the anti-nihilistic controversy in the 1860s]. In: *Russian-byzantine herald*, 2020, no. 1 (3), pp. 110–126 (in Russian).
4. Gajda, F. A. Ideya natsii v triade grafa S. S. Uvarova [The idea of nation in Uvarov’s triad]. In: *Issues of nationalism*, 2021, no. 1 (33), pp. 155–161 (in Russian).
5. Egorov, B. F. Oчерки по istorii russkoj kul’tury XIX v. Ofitsial’naya ideologiya [Essays on the history of Russian culture in the 19th century. Official ideology]. In: *From the history of Russian culture*, vol. V (XIX c.). Moscow, Yazyki russkoj kul’tury, 2000, pp. 81–102 (in Russian).
6. *Journal of the Ministry of Public Enlightenment*. Saint Petersburg, 1834 (in Russian).
7. Kavelin, K. D. Politicheskie prizraki [Political Ghosts]. In: Kavelin, K. D. *State and Community*. Moscow, 2013, pp. 1008–1078 (in Russian).

8. Kireevskij, I. V. O kharaktere prosveshcheniya Evropy i o ego otnoshenii k prosveshcheniyu Rossii [On the nature of European enlightenment and its relation to Russian enlightenment]. In: Kireevskij, I. V. *Criticism and aesthetics*. Moskow, Iskusstvo, 1979, pp. 248–293 (in Russian).
9. Lotman, Yu. M. *Karamzin* [Karamzin]. Saint Petersburg, 1997, 832 p. (in Russian).
10. Lushnikov, D. Yu. Osnovnoe bogoslovie professora Kievskoj dukhovnoj akademii arkhiepiskopa Dimitriya (Muretova; 1811–1883) [Fundamental theology of the Kiev theological Academy professor archbishop Demetrius (Muretov; 1811–1883)]. In: *Issues of Theology*, 2025, vol. 7, no. 2, pp. 250–269 (in Russian).
11. Mestr, Zh. de. *Peterburgskie pis'ma* [Petersburg Letters]. Saint Petersburg, 1995, 334 p. (in Russian).
12. Novikov, M. V., Perfilova, T. B. “Uchenoe soslovie” v universitetskom zakonodatel'stve 20–60kh godov XIX veka [“The scientific estate” in the university legislation of the 20–60s in the XIX century]. In: *Yaroslavl pedagogical bulletin*, 2015, no. 5, pp. 265–274 (in Russian).
13. Pavlov, A. T. *Filosofiya v Moskovskom universitete* [Philosophy at Moscow University]. Saint Petersburg, 2010, 304 p. (in Russian).
14. Teslya, A. A. Slavyanofil'skie predstavleniya o “russkom” i “russkosti” v kontse 1830kh — pervoj polovine 1840kh godov [Slavophile perceptions of “russian” and “russianness” in the late 1830s and the first half of the 1840s]. In: *Patria*, 2025, vol. 2, no. 2, pp. 46–58 (in Russian).
15. Tsimbaev, N. I. (2003) Evropeizm kak kategoriya natsional'nogo soznaniya [Europeanism as a category of national consciousness]. In: *Essays on russian culture*, vol. IV. Public thought. Moskow, pp. 457–496 (in Russian).
16. Chaadaev, P. Ya. Otryvki i raznye mysli [Excerpts and various thoughts]. In: Chaadaev, P. Ya. *Complete works and selected letters*. In 2 volumes. Moskow, Nauka, 1991, vol. 1, pp. 441–511 (in Russian).
17. Chaadaev, P. Ya. Pis'mo A. I. Turgenevu (oktyabr'-noyabr' 1836) [Letter to A. I. Turgenev (October-November 1836)]. In: Chaadaev, P. Ya. *Complete works and selected letters*. In 2 volumes. Moskow, Nauka, 1991, vol. 2. S. 94–101 (in Russian).
18. Chaadaev, P. Ya. Filosoficheskie pis'ma [Philosophical Letters]. In: Chaadaev, P. Ya. *Complete works and selected letters*. In 2 volumes. Moskow, Nauka, 1991, vol. 1, pp. 320–440 (in Russian).

DOI 10.25991/VRHGA.2025.4.4.049

УДК 1(091)

*Епископ Варнава (Р. В. Баранов), Д. К. Богатырёв\**

## АБСОЛЮТ И СВОБОДА В ФИЛОСОФИИ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

Наследие Ф. М. Достоевского одновременно литературное и философское. Для классической философии, в парадигме которой мыслил русский писатель, в качестве предмета выступало абсолютное единство мироздания, с необходимостью раскрываемое через диалектику мышления и бытия. Становление идеи абсолютной свободы в истории философии, заданное христианским мышлением, актуализировало вопрос о единстве сущности и смысла абсолютного. Это единство в немецком идеализме определялось через отношение к понятию абсолютного блага, а у Достоевского — посредством утверждения ценностного смысла всеобщей гармонии мироздания для человека и о созвучии этой гармонии его свободе. Путь к этой истине мыслитель связывал с именем Христа.

**Ключевые слова:** Достоевский, абсолют, свобода, мышление, бытие, гармония, античная философия, немецкий идеализм, христианство.

---

\* Епископ Варнава (Баранов Роман Владимирович Баранов) — епископ Выборгский и Приозерский, аспирант, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.

Bishop Barnabas (Roman Vladimirovich Baranov) — Bishop of Vyborg and Priozersk, a graduate student, the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation.

Богатырёв Дмитрий Кириллович — докт. филос. наук, профессор, ректор, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.

Dmitry K. Bogatyrev — Dr. Philos. Sciences, Professor, Rector, the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation.

*Bishop Barnabas (R. V. Baranov)*  
*ABSOLUTE AND FREEDOM IN THE PHILOSOPHY OF F. M. DOSTOYEVSKY*

Fyodor Dostoevsky's legacy is both literary and philosophical. For classical philosophy, in which the Russian writer thought, the subject was the absolute unity of the universe, which was revealed through the dialectics of thought and being. The development of the idea of absolute freedom in the history of philosophy, which was influenced by Christian thought, raised the question of the unity of the essence and meaning of the absolute. In German idealism, this unity was defined in relation to the concept of absolute goodness, while in Dostoevsky's work, it was achieved through the assertion of the value of universal harmony in the universe for humans and the congruence of this harmony with their freedom. The philosopher associated the path to this truth with the name of Christ.

**Keywords:** Dostoevsky, absolute, freedom, thinking, existence, harmony, ancient philosophy, German idealism, Christianity.

Великий русский писатель всемирно признан и как выдающийся философ. О возможности интерпретации его наследия как философии писали как известные мыслители прошлого (достаточно только назвать имена Н. А. Бердяева и П. И. Новгородцева), так и столь авторитетные авторы наших дней, как Р. Лаут [10, с. 16–42] и Н. И. Касаткина [9, с. 96–104].

Несколько менее очевидно богословское значение учения Достоевского. Хотя после работ преп. Иустина (Поповича) [14] сомневаться в православии Ф. М. Достоевского вряд ли возможно (были и такие попытки, достаточно многочисленные), из этого еще вовсе не следует ценность его творчества для богословия. Более очевидной является его роль в христианском воспитании личности. Именно об этом говорил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл: «Я не представляю, как можно вообще быть православным христианином, не зная Достоевского. Это удивительный автор, который так замечательно представил саму идею христианства» [13].

В любом случае, исходной точкой для оценки богословского потенциала творчества Достоевского должно прежде всего стать точное определение того, что собственно философского содержится во всем строе идей писателя. Ведь для светского мыслителя наличие целостной системы философских взглядов должно рассматриваться как своего рода «предварительное условие» того, чтобы мы могли приписать этим взглядам еще и некоторую теологическую ценность. Трудно подобрать пример светского теолога, не отвечающего этому требованию.

Сама по себе глубина и тонкость мышления, которые зачастую побуждают обыденное сознание видеть в литературном наследии философию, здесь равным счетом ничего не решают. Единственным критерием может быть только данность, присутствие, предмета философии. Трудность, однако, состоит в том, что предметность философии для многих является проблематичной именно в силу того, что предмет этой науки не очевиден, т. е. не дан человеку непосредственного, как, например, предмет физики или биологии. Спор о словах сам по себе был бы бессмысленным. Говоря об оценке философского содержания в литературном наследии Достоевского, мы должны отталкиваться от того контекста, в рамках которого встает вопрос о том, насколько и в каких аспектах его творчество касается предмета философии.

Для образованного человека XIX столетия быть философски мыслящим означало выстраивать процесс своего мышления или строго в рамках парадигмы классической философии, или же каким-то образом пытаться преодолеть эту парадигму. Классическая философия воспринималась как некий всемирно-исторический процесс «мышления о мышлении», формируемый силовым полем, создаваемым двумя полюсами. Один из этих полюсов — античная философия, являющая классической по исходному значению этого термина (классическое значит принадлежащее к античному наследию). Второй — немецкая классическая философия рубежа XVIII–XIX вв., названная так и потому, что она целенаправленно возрождала античную диалектику на основе новоевропейской теории субъективности, и в более широком смысле — как образцовая гуманитарная наука.

Как известно, в среде петербургских интеллектуалов, в которой формировался стиль мышления Достоевского, царил настоящий культ немецких классиков, сначала Шеллинга, чуть позже — Гегеля. Пусть даже и трактовали их идеи пока еще поверхностно, как, например, В. Г. Белинский, друг молодости писателя. Сам Достоевский хорошо знал и античную философию, и Канта с Гегелем. О чем можно судить не только на основе анализа созвучия идей и тем [4, с. 103–119], но и по факту знакомства писателя с текстами, которые были у него в личной библиотеке [16, с. 32] или которые он просил во время ссылки, как, например, гегелевские «Лекции по истории философии». Философская мысль Достоевского развивалась в парадигме немецкой классической философии, о чем говорит и исключительное внимание к ней именно немецких ученых [12; 17]. Поэтому и оценивать «философское» в философии Достоевского мы должны, основываясь на понимании предмета этой науки немецкими классиками.

При всем различии нюансов можно сказать, что и для Канта, и для Фихте, и для Шеллинга, и для Гегеля таким предметом являлось всеобщее диалектическое единство мышления и бытия, которое понималось как форма конкретности абсолютного единства мироздания. Очень емко это видение предмета философии было выражено в лекциях о наукоучении 1804 года, которые Фихте читал для широкой публики:

«Если всякая трансцендентальная философия не полагает абсолютное ни в бытие, ни в сознание, а полагает его в их связи, истину и достоверность в себе и для себя == А, то из этого следует <...>, что для такого рода философии совершенно исчезает различие между бытием и мышлением как в себе значимое <...> согласно нашему пребывающему над всяким явлением усмотрению того, что абсолютное есть не половина, а неразделимое единство, абсолютное и в себе не есть ни бытие, ни мышление, но А / М Б» [15, с. 47–48].

Хотя Достоевский совершенно точно не мог знать подобных фихтевских формулировок, это совсем не важно, поскольку Фихте здесь выражает общий дух философского мышления немецких классиков.

Диалектика мышления и бытия, о которой говорил Фихте, в философских текстах немецких классиков была способом теоретической экспликации абсолютного единства мироздания. Здесь чистое мышление осознает себя как

чистое бытие, как собственная мысль бытия. Бытие и мышление переходят друг в друга, растворяются в своем тождестве и снова полагаются им. Конечно, чисто технически мы не найдем этой диалектики в работах Достоевского, разве что в отдельных фрагментах, вроде следующего из записной книжки писателя 1864 г.:

«Человек, по великому результату науки, идет от многообразия к Синтезу, от фактов к обобщению их и познанию. А натура Бога другая. Это полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многообразии, в Анализе» [6, с. 174].

Без основательного знания хотя бы Канта совершенно невозможно достичь понимания того, что синтез в познании первичен по отношению к анализу и, более того, связан с абсолютным. А именно этот уровень понимания демонстрирует нам Достоевский в приведенном фрагменте. Хотя вывести из этого фрагмента развернутую теорию невозможно, не следует забывать, что понимание природы абсолютного, достигнутое классиками в рефлексии единства мышления и бытия, предполагает возможность углубленного размышления о сущности и смысле абсолютного уже в иных контекстах, которые нам и предстоит наметить в самых общих моментах.

Прежде всего обратим внимание на то, что понятия сущности и смысла существенно различаются, в том числе и в отношении абсолютного [10, с. 141–143]. Сущность предмета составляет его основание и действительность. Смысл можно определить как ту же сущность предмета, если его ценностное содержание рефлексировано и дано субъекту в качестве цели познания или/и действия.

В античной философии абсолютное в большей степени трактовалось как сущность (единое Платона и неоплатоников, перво материя и форма форм у Аристотеля). Хотя ценностное значение высших идей, например, идеи справедливости, в философии Платона и рассматривалось, преимущественно в аспекте того смысла, который они имеют для созидания человеком своего бытия (например, бытия в качестве справедливого человека), все же этот вопрос не решался до конца на концептуальном уровне. На это указывает, в частности, открытость проблемы соотношения единого и блага [11]. Единое бытие в античной философии имело значение прежде всего природного единства. Мысль о том, что единство мироздания имеет преимущественно нравственную природу, к тому же отраженную в бытии человека, приходит лишь с христианским мышлением, с самой идеей Богочеловека.

И лишь с христианским мышлением в мир приходит идея абсолютной свободы как сущности бытия человека. Высшим определением свободы, до которого дошла античная культура, было чисто отрицательное определение свободы как только лишь «свободы от...». Такое понимание наиболее последовательно развивали стоики. И оно совершенно не исключало рабского состояния человека, более того, само служило примирению с рабством. Напротив, христианское понимание свободы основано на принятии ее как высшего дара Бога, как Истины, которая есть Сам Христос [Ин. 14:6]. Поэтому если с утверждением христианства рабство и не ушло в прошлое, все же оно постепенно было признано морально неприемлемым.

Актуализация понятия абсолютной свободы позволила аргументированно опровергнуть гностические ереси, ставившие под вопрос благую природу Бога. Наличие зла в мире связано не с якобы злой волей Бога и не с Его, якобы, невозможностью противостоять злу, а исключительно с волей разумного тварного существа, способного к различению добра и зла, но не обладающего достаточной волей к следованию цели блага. Свобода как сущность не реализуется человеком сама собой, но только под воздействием его воли. Если бы Бог решил эту задачу за человека, то это лишило человека его истинной сущности, превратило его в муравья. Христианская теодицея непосредственно связана с идеей свободы человека. И именно в этом ключе ее позднее развернет русский писатель в «Братьях Карамазовых», где ответом на вызов брошенный Иваном вызов Богу является любовь Дмитрия.

Поскольку свобода как сущность бытия человека получает свою действительность через его сознательную волю к благу, постольку она присутствует в этой сущности как ценность. Это значит, что в идее свободы абсолютным образом совпадает сущность и смысл бытия. Сущность бытия человека, определенная через его свободу, имеет ценностное измерение и в таком качестве она актуализируется стремлением человека к абсолютному благу.

Но здесь рефлекслирующая мысль делает и обратный ход: если свобода составляет высшее определение сущности человека, то значит и само абсолютное имеет природу блага и сущность абсолютного составляет свобода. Иначе мы бы снова как гностики отрицали гармоническое единство бытия и противопоставляли абсолютную гармонию (или абсолютную дисгармонию) бытию человека. Таким образом абсолютный минимум бытия человека — его свобода — и абсолютный максимум бытия мироздания — само абсолютное — должны мыслиться как единое.

Качественно новый по сравнению с античной философией уровень понимания абсолютного достигается благодаря синтезу его сущности и смысла. Это понимание абсолютного имплицитно содержала в себе богословская христианская мысль. Помыслить абсолютное в форме конкретного понятия — в этом состоял вызов для философии. Чтобы ответить на этот вызов, философия должна была сначала осмыслить природу субъективности, поскольку именно субъективность составляет исходное определение абсолютной свободы. Античная философия знала определение абсолютного тождества мышления и бытия в форме объективности, но этого было недостаточно для теоретического выражения абсолютного как свободы и свободы как абсолютного.

Однако в течение тысячелетия философия лишь приближалась к разработке теории субъективности. Начало ее действительному развитию было положено Р. Декартом в XVII столетии, который перенес конкретное тождество мышления и бытия в сферу субъективности мышления и сделал очевидной всю сложность возвращения обратно к объективному тождеству мыслительной и протяженной субстанции.

И. Кант развернул декартову концепцию субъективного тождества мышления и бытия в детально проработанную теорию. И. Г. Фихте установил и обосновал абсолютность этого высшего единства мышления, которое Кант конкретизировал в своей «Критике чистого разума». При этом Фихте

разработал тот метод мышления, который мог быть адекватен познанию абсолютного, показав, что обыденное сознание не может приступать к «работе» с абсолютным, не отрегулировав для этого «инструмент» познания, т. е. философский метод.

Ф. В. Й. Шеллинг и Г. В. Ф. Гегель раскрыли духовное содержание абсолютного, трактуя его как единство субъективного и объективного, всеобщего и единичного. Гегель утверждал, что высшее определение абсолютного есть дух [5, с. 29].

«Гегель рассматривает абсолютное бытие духа в контексте связи субстанциальной идеи свободы и абсолютной идеи блага. Субстанция духа есть свобода. Самообнаружение духа есть различение блага (добра) и зла в действии. Дух обнаруживает себя как истину, утверждаясь в благе и оставляя в саморазрушении лишнее истины зло... Смелость идеи “Абсолютного духа” заключается в том, что, утверждая ее, Гегель отстаивает мысль о том, что “добро торжествует в мире”» [1, с. 130–131].

Таким образом, абсолютное получило свое определение в качестве свободы, а свобода в качестве абсолютного. Причем это определение выступило не в форме отдельного абстрактного суждения, «фокуснической фразы», а в виде конкретной теории, в энциклопедической же развертке — даже в форме своего рода «теории теорий». Теперь речь шла уже не о конкретизации идеи абсолютного, но, скорее, о ее рассмотрении через призму отдельных модусов. Прежде всего речь могла идти о соотношении абсолютного и субъективного, взятого в его предельной единичности: в индивидуальности отдельного данного человека, в модусе эмпирического, а не трансцендентального Я. Ведь если мы имеем дело с действительно абсолютным, то оно должно опосредовать всё свое отношение с единичным, как бы охватывая его, иначе мы могли бы полагать некое «второе» абсолютно для опосредования связи первого абсолютного с эмпирическим Я, и т. д.

Хотя в текстах немецких классиков мы найдем анализ и этого вопроса, его решение следовало сделать очевидным, в некотором роде даже предъявить публично. Эмпирическое Я, взятое не как понятие, а как наличная данность, может быть введено в понятийный дискурс лишь в форме художественного образа. Поэтому для философии, ставившей пред собой эту задачу, неизбежным было тяготение к форме художественного романа, что очевидно, например, в экзистенциализме, начиная от С. Кьеркегора. Но экзистенциализм решал проблему отрицательно, в гностическом ключе. Позитивное же разрешение, единственно имеющее философский смысл по итогам двухтысячелетнего существования этой науки, дает прежде всего Ф. М. Достоевский.

Если абсолютное не удерживается в предельно резкой оптике диалектики мышления и бытия, то оно воспринимается в более расплывчатом образе гармонии мироздания, в мысли о ее смысле или бессмысленности для бытия человека. «Исходным пунктом философии негативного Достоевского является мысль о бессмысленности бытия», — пишет Р. Лаут [10, с. 189]. Но не таков результат этой философии, «снимающей» негативное.

Образом абсолютного в «философии негативного Достоевского» является хрустальный дворец. Т. А. Касаткина, детально анализируя этот образ, выде-

ляет несколько его сторон, сопряженных друг с другом и переходящих друг в друга. Во-первых, это — устрашающий образ наступающей механистической, рассудочной, дегуманизированной цивилизации, торжество инженерного расчета (Хрустальный дворец Лондонской выставки) [9, с. 204–205]. Во-вторых, это — образ социализма в его народнической интерпретации, тот же расчет, только уже социальной инженерии (хрустальный дворец Н. Г. Чернышевского в культовом романе «Что делать?») [9, с. 205–208], в конечном итоге — «муравейник» как плод работы Великого Инквизитора [9, с. 215–216]. Здесь в качестве третьей стороны возникает образ «тысячелетнего царства справедливости на земле без Бога» как альтернативы пророчеству из Откровения Иоанна Богослова [Откр. 20, 2–6], с отсылкой к образу Вавилонской башни [9, с. 208–214]. Очевидный богословский контекст позволяет использовать этот образ также и для характеристики философии Достоевского на более высоком уровне философской мысли, там, где речь идет об всеобщем бытии, об абсолютном в определении мировой гармонии. Это, возможно, четвертый и предельный пласт значения образа.

Если гармония мироздания — это только «хрустальный дворец», от которого человек может отказаться, а то ему и «язык показать», то в таком случае оказывается призрачной и гармония личного бытия. Если для человека гармония мира не раскрывается как его личное благо, то теряет смысл и собственное бытие человека. Поэтому негативная философия Достоевского — это его анализ рассуждений «логического самоубийцы». К этой теме он постоянно возвращается: ее мы встречаем и в «Записках из подполья», и в «Бесах», и в «Сне смешного человека», и в «Дневнике писателя». В отрицании этого отрицания Достоевский утверждает свою позитивную идею абсолютного бытия и абсолютной свободы человека как условия и элемента всеобщей гармонии.

Для Достоевского вопрос о смысле личного бытия человека и о смысле всеобщего бытия неразрывно связаны между собой. Ведь невозможно положительно решить вопрос о смысле личного бытия и отрицательно о смысле всеобщего. В таком случае мы снова должны были бы решать для себя вопрос о единстве и гармонии всеобщего бытия, за которым для нас встанет проблема невозможности примирения добра и зла. Ведь получается, что человек не может нащупать в себе точку осмысленности собственного бытия и положительно решить вопрос о значении и смысле своего существования, зная, что в мире есть зло.

Достоевский предельно радикально определяет эту проблему: речь не обязательно должна идти о вселенском зле. Даже единичное, вполне бытовое, зло, с которым вроде бы можно и смириться, само по себе уже должно свидетельствовать о бессмысленности бытия на всех его уровнях: от всеобщего до личностного. Заметим, что в этом случае верно и обратное, в чем заключено большое утешение для человека: преодоление зла не обязательно требует вселенского героизма. Как частное преступление является злом вселенского масштаба, так и идея блага, шаг за шагом привитая человеку, особенно ребенку, имеет вселенское значение: «К огромному дереву прививают крошечную ветку, и плоды дерева изменяются» [8, с. 17].

Однако для Достоевского важно единство человека и всеобщей гармонии не только на уровне эмпирического бытия, но и на уровне трансцендентного.

Первое обусловлено вторым. Поэтому трансцендентальное Я и есть точка единения эмпирического Я и абсолютного. Фихте также не случайно определял абсолютное Я как субъект свободы и одновременно как саму свободу. И согласно немецким классикам, и согласно Достоевскому, всеобщее открывается человеку лишь когда он устремлен к абсолютному благу, не сводимому ни к одной из прагматических целей, ни даже ко всей их полноте. В этом, собственно, и состоит противоположность идеи гармонии мира как высшей нравственной идее «хрустального дворца». В последнем случае человечеству уготована участь «муравейника», в котором нет свободы.

Эту тему Достоевский развивает и несколько с иной стороны. Понимая самоубийство не только физически, но и духовно, как «самообособление», как разрыв связей с обществом, с народом. Социальная гармония, которую не должен упускать человек, — это и есть ближайший для него образ гармонии мировой. Разрыв с народом («обособление», как говорит Достоевский [7, с. 57]), разрыв с землей, означает и обесмысливание бытия, и утрату связи с самой его сущностью, означает духовную смерть.

Но то, что действительно может объединить людей, — это истина, то, что связывает их в народ, — это ценностный консенсус, основанный на общем видении истины мира, общества, человека. Этот консенсус несет в себе позитивный ответ на фундаментальные вопросы: «Что есть бытие?» и «Быть ли бытию?». Позже это знание В. С. Соловьёв определит как идею нации, прежде всего как концепт «Русской идеи», столь значимый для русской философии [2]. А Достоевский говорил о том «слове живой жизни», которое Россия должна сказать миру [7, с. 58]. И указывал, что «слово» это, выстраданное Россией, есть слово о Христе-Богe.

По Достоевскому, эту истину уже несет в себе русский народ в сокровенном виде. Эта истина — Христос, а народ ее знает через реальную историческую связь со своими подвижниками, имевшими опыт реального Богообщения. Для человека важно приобщиться этой истине в опыте своей жизни с народом, и другого пути для ее познания ему не дано. Здесь мы найдем и позитивный ответ на те вопросы, которые стоят перед нами:

«Так, русское сознание может поставить перед собою и вопрос о самом вопросе: быть ли бытию? Сознать ли сознанию? Выбирать ли между свободой выбора и как бы навязанной сознанию связанностью его?... Быть ли бытию есть в России вопрос однозначный с вопросом — быть ли мне, тебе, России?» [16, с. 96–97].

Как видим, философия сущности и смысла абсолютного, философия смысла бытия в свободе, как она присутствует в наследии Ф. М. Достоевского, приближает нас к пониманию слов Спасителя: «Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаёте истину, и истина сделает вас свободными» [Ин. 8:31–32].

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Архимандрит Георгий (Шестун), монахиня Александра (Захарченко)*. Национальная идея. Цивилизационный код русского народа: единство в многообразии. Самара: Библиотечка кафедры православной педагогики Самарской духовной семинарии, РХГА им. Ф. М. Достоевского, 2025. 192 с.
2. *Бердяев Н. А.* Русская идея. СПб: Азбука, 2015. 316 с.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Издание Московской Патриархии, 1968.
4. *Богатырёва Л. В., Масленников Д. В., Луговой А. А.* Гегель и Достоевский. О проблеме субъективности в философии абсолютного идеализма // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2021. Т. 22. № 1. С. 103–119.
5. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. М.: Мысль, 1977. 471 с.
6. *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 20. Статьи и заметки, 1862–1865. Л.: Наука, 1980. 432 с.
7. *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 23: Дневник писателя за 1876 год. Май–октябрь. Л.: Наука, 1981. 423 с.
8. *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 30, кн. 1. Письма 1878–1881. Л.: Наука, 1988. 455 с.
9. *Касаткина Т. А.* Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания. М.: Водолей, 2019. 336 с.
10. *Лаут Р.* Философия Достоевского в систематическом изложении. М.: Республика, 1996. 447 с.
11. *Лебедев С. П.* Единое и благо в теологии Платона // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2020. Т. 21. № 1. С. 29–37.
12. *Маилов А. И.* Русская религиозная философия в «пути». Вып. 2: Тема Достоевского. СПб: Высшие гуманитарные курсы, 1992. 66 с.
13. *Патриарх Кирилл.* Как можно быть православным христианином, не зная Достоевского? [Электронный ресурс] URL: <https://smoleparh.ru/novosti/2018/08/patriarkh-kirill-kak-mozhno-byit-pravoslavnyim-hristianinom-ne-znaya-dostoevskogo/?ysclid=mfl7nhxzi41818525> (дата обращения: 12.09.2025).
14. *Преп. Иустин (Попович).* Достоевский о Европе и славянстве. СПб: Издательский дом «Адмиралтейство», 1998. 271 с.
15. *Фихте И. Г.* Второй курс лекций по наукоучению 1804 года. СПб: «Владимир Даль», 2021. 414 с.
16. *Штейнберг А. З.* Система свободы Достоевского. Париж: YMCA-PRESS, 1980. 145 с.
17. *Turrian M.* Dostojewskij und Franz Werfel. Vom ostlichen zum westlichen Denken. Bern, Verlag Paul Haupt, 2000.

## REFERENCES

1. Archimandrite Georgy (Shestun), Nun Alexandra (Zakharchenko). *Natsionalnaya ideya. Tsivilizatsionnii kod russkogo naroda: yedinstvo v mnogoobrazii* [National Idea. Civilizational Code of the Russian People: Unity in Diversity]. Samara, Library of the Department of Orthodox Pedagogy of the Samara Theological Seminary, RKhGA named after F. M. Dostoevsky, 2025. 192 p. (in Russian).

2. Berdyaev, N. A. *Russkaya ideya [Russian Idea]*. Saint Petersburg, Azbuka, 2015. 316 p. (in Russian).
3. Bibliya. Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta [*The Bible. The Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments*]. Moscow, Moscow Patriarchate Publishing House, 1968 (in Russian).
4. Bogatryyova, L. V., Maslennikov, D. V., Lugovoy, A. A. Gegel i Dostoevskii. O probleme subektivnosti v filosofii absolyutnogo idealizma [*Hegel and Dostoevsky. On the Problem of Subjectivity in the Philosophy of Absolute Idealism*]. In: *Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy*, 2021, vol. 22, no. 1, pp. 103–119 (in Russian).
5. Hegel, G. W. F. Entsiklopediya filosofskikh nauk [*Encyclopedia of Philosophical Sciences*], vol. 3. Moscow, Mysl, 1977. 471 p. (in Russian).
6. Dostoevsky, F. M. *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 tomakh [Complete Works in Thirty Volumes]*, vol. 20. Articles and Notes, 1862–1865. Leningrad, Nauka, 1980. 432 p. (in Russian).
7. Dostoevsky, F. M. *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 tomakh [Complete Works in Thirty Volumes]*, vol. 23. The Writer's Diary for 1876. May — October. Leningrad, Nauka, 1981. 423 p. (in Russian).
8. Dostoevsky, F. M. *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 tomakh [Complete Works in Thirty Volumes]*, vol. 30, Book 1. Letters 1878–1881. Leningrad, Nauka, 1988. 455 p. (in Russian).
9. Kasatkina, T. A. *Dostoevskii kak filosof i bogoslov: khudozhestvennii sposob viskazivaniya [Dostoevsky as a Philosopher and Theologian: An Artistic Way of Expressing]*. Moscow, Vodoley, 2019. 336 p. (in Russian).
10. Laut, R. *Filosofiya Dostoevskogo v sistematicheskoy izlozhenii [Dostoevsky's Philosophy in Systematic Presentation]*. Moscow, Respublika, 1996. 447 p. (in Russian).
11. Lebedev, S. P. Yedinoye i blago v teologii Platona [*The One and the Good in Plato's Theology*]. In: *Bulletin of the Russian Christian Academy of Humanities*. 2020, vol. 21, no. 1, pp. 29–37 (in Russian).
12. Mailov, A. I. *Russkaya religioznaya filosofiya v «puti» [Russian Religious Philosophy in the "Way"]*. Issue 2. The Theme of Dostoevsky. Saint Petersburg, Higher Humanitarian Courses, 1992. 66 p. (in Russian).
13. Patriarch Kirill. *Kak mozhno bit pravoslavnim khristianinom, ne znaya Dostoevskogo? [How can one be an Orthodox Christian without knowing Dostoevsky?]*. [Electronic resource] URL: <https://smoleparh.ru/novosti/2018/08/patriarh-kirill-kak-mozhno-byit-pravoslavnyim-hristianinom-ne-znaya-dostoevskogo/?ysclid=mfl7nhxzi41818525> (accessed: 12.09.2025) (in Russian).
14. Prep. Iustin (Popovich). *Dostoevskii o Yevrope i slavyanstve [Dostoevsky on Europe and Slavdom]*. Saint Petersburg, Publishing House "Admiralty", 1998. 271 p. (in Russian).
15. Fichte, I. G. *Vtoroi kurs lektzii po naukoucheniyu 1804 goda [The Second Course of Lectures on Science Teaching of 1804]*. Saint Petersburg, Vladimir Dal, 2021. 414 p. (in Russian).
16. Steinberg, A. Z. *Sistema svobody Dostoevskogo [Dostoevsky's System of Freedom.]* Paris, YMCA-PRESS, 1980. 145 p. (in Russian).
17. Turrian, M. *Dostojewskij und Franz Werfel. Vom ostlichen zum westlichen Denken*. Bern, Verlag Paul Haupt, 2000.

*Д. А. Шмелев\**

## **КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ ИСТОРИОСОФСКИХ ИДЕЙ КОНСТАНТИНА ЛЕОНТЬЕВА И АЛЕКСАНДРА КОЖЕВА\*\***

Статья посвящена компаративному анализу историософских взглядов К. Н. Леонтьева и А. В. Кожева, будучи сфокусированной на проблеме «конца истории». Выдвигается гипотеза о влиянии леонтьевской историософии на кожевовскую философию истории, в начале обосновываемая чисто фактологически: упоминаются гейдельбергская диссертация Кожева о Вл. С. Соловьёве, свидетельствующая об эрудированности философа в области истории русской мысли, общение и сотрудничество русско-французского мыслителя с евразийцами, считавшими Леонтьева своим идейным предшественником, и факт его личного знакомства с Н. А. Бердяевым, который в год кожевовского прибытия во Францию (1926) выпустил монографию, посвященную леонтьевской философии. После общего раскрытия и дальнейшего сравнения историософских воззрений обоих философов выявляется ряд концептуальных моментов, наличествующих в философии и Леонтьева, и Кожева. Обращается внимание на признание неравенства и антагонизма в качестве конститутивных атрибутов исторического процесса, упразднение которых обернется «концом истории», заслуживающим лишь пессимистичной, танатологической оценки (физическая и духовная гибель человечества/смерть человека как существа негативного и логосного). Отмечается, что наступление постисторического состояния связывается с глобальным революционным процессом, ликвидирующим прежние иерархические отношения и социальную дифференциацию, а также упраздняющим

---

\* Шмелев Денис Алексеевич — старший преподаватель, аспирант, Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, Российская Федерация, г. Калининград, ул. Александра Невского, д. 14, 236041; мл. науч. сотр, НОЦ «Центр исследования мировой философии», БФУ им. И. Канта, shmelevd98@mail.ru

Denis A. Shmelev — Senior Lecturer, Postgraduate student, Immanuel Kant Baltic Federal University, 14 A. Nevsky St., Kaliningrad, 236041; Junior Research Fellow, The Center for the Study of World Philosophy, IKBFU, shmelevd98@mail.ru

\*\* Статья подготовлена в рамках реализации проекта БФУ им. И. Канта «Над разломом: Россия и западный мир в русской философии».

The article was prepared as part of the implementation of the I. Kant Baltic Federal University project "Above the Rift: Russia and the Western World in Russian Philosophy".

национальные государства в пользу всемирного однородного государства. Обозначается, что Французская революция и военно-государственная деятельность Наполеона наделяются ключевым и архетипическим значением в рамках осуществления трансформаций подобного рода. Фиксируется, что постисторическое общество представляет собой радикально эгалитарный социум, члены которого — примитивные потребители, неспособные на самопреодоление и творчество, и одновременно атеисты, сделавшие объектом квазирелигиозного поклонения самого человека. В заключение, акцентируются три концептуальных момента, свойственных для философии Леонтьева, но отдаляющих от себя историософию Кожева (теизм, натурализация истории, эстетический пафос).

**Ключевые слова:** А. В. Кожев, К. Н. Леонтьев, философия истории, эстетизм, эгалитаризм, Французская революция, Наполеон Бонапарт, идея конца истории, «желание признания», всемирное однородное государство.

*D. A. Shmelev*

*COMPARATIVE ANALYSIS OF THE HISTORIOSOPHIC IDEAS  
OF KONSTANTIN LEONTIEV AND ALEXANDER KOJÈVE*

The article is devoted to a comparative analysis of the historiosophical views of K. Leontiev and A. Kojève; it focuses on the problem of the “end of history”. The paper hypothesizes that Leontiev’s historiosophy influenced Kojève’s philosophy of history. At the beginning it is substantiated purely factually: it mentions Kojève’s Heidelberg dissertation on Vladimir Soloviev, which testifies to the Russian-French philosopher’s erudition in the history of Russian thought, Kojève’s communication and cooperation with the Eurasians, who considered Leontiev his intellectual predecessor, and the fact of Kojève’s personal acquaintance with N. Berdyaev, who in the year of Kojève’s arrival in France (1926) published a monograph devoted to Leontiev’s philosophy. After a general disclosure and further comparison of the historiosophic views of both philosophers, a number of conceptual points are revealed that are present in the philosophy of both Leontiev and Kojève. Attention is drawn to the recognition of inequality and antagonism as constitutive attributes of the historical process, the abolition of which will result in the “end of history”, which deserves only a pessimistic, thanatological assessment (physical and spiritual death of mankind/death of man as a negative and logos being). It is noted that the onset of the posthistorical state is associated with a global revolutionary process that eliminates the former hierarchical relations and social differentiation, as well as abolishes nation-states in favor of a global homogeneous state. It is pointed out that the French Revolution and Napoleon’s military-state activity are attributed a key and archetypal significance in the framework of the realization of transformations of this kind. It is fixed that posthistorical society is a radically egalitarian society, whose members are primitive consumers, incapable of self-overcoming and creativity, and at the same time atheists, who have made man himself an object of quasi-religious worship. In conclusion, three conceptual points peculiar to Leontiev’s philosophy but alienating Kojève’s historiosophy (theism, naturalization of history, aesthetic pathos) are emphasized.

**Keywords:** A. Kojève, K. Leontiev, philosophy of history, aestheticism, egalitarianism, French Revolution, Napoleon Bonaparte, idea of the end of history, “desire for recognition”, world homogeneous state.

В дискуссиях, посвященных философской генеалогии Александра Кожева (Кожевникова), крайне редко заходит речь о Константине Леонтьеве\*. Чаще

---

\* Один из исключительных случаев такого упоминания можно встретить в статье Вадима Россмана «После философии: Кожев, “конец истории” и русская мысль». «Несомненная связь его концепций с идеями Леонтьева о “сытой мещанской Европе”, потерявшей огонь византийской негативности», — утверждает автор [12], к сожалению, ограничиваясь только

всего обсуждение русских истоков кожевовского творчества сводится к упоминанию фигуры Владимира Соловьёва, которому была посвящена диссертация будущего автора «Введения в чтение Гегеля». Однако есть основания (как исторические, так и концептуальные) считать, что Кожев был знаком с идеями Леонтьева, что могло оставить след и на его собственной философии истории.

Предварительно стоит упомянуть о чисто фактологической стороне данного историко-философского исследования. Во-первых, в написанной на немецком диссертации «Религиозная философия Владимира Соловьёва» (1926) Кожев предстаёт как автор весьма эрудированный в области истории русской мысли [18]. Так, например, по ходу работы упоминаются такие выдающиеся русские мыслители, как А. С. Хомяков, П. Я. Чаадаев, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, Н. Я. Грот, Л. М. Лопатин, С. Н. Трубецкой, Е. Н. Трубецкой, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, В. Ф. Эрн. Помимо этого, следует учитывать и то, что добросовестный исследователь творчества Соловьёва, пишущий о нём диссертацию, должен знать как о наличии в корпусе соловьёвских текстов двух статей, всецело посвящённых леонтьевской теории («Леонтьев», написанная для энциклопедического словаря Брокгауза и Эфрона, и «Памяти К. Н. Леонтьева», опубликованная в «Русском обозрении»), так и о самом Леонтьеве, воспринимаемом автором «Чтений о богочеловечестве» одновременно и в качестве друга, с которым он состоит в переписке, и в качестве идейного оппонента.

Во-вторых, после прибытия во Францию в 1926 г. в круг общения Кожева входили русские эмигранты. Здесь стоит коснуться двух сюжетов. Первый — взаимодействие с «левыми евразийцами» (Л. П. Карсавин, П. П. Сувчинский, Д. П. Святополк-Мирский), вылившееся в итоге в несколько публикаций Кожева (на тот момент ещё Кожевникова) в просоветской газете «Евразия» (1928–1931)\*. В данном случае важным является тот факт, что сами представители евразийства считали Леонтьева (вместе с Н. Я. Данилевским) своим идейным предшественником. Второй — личное знакомство с Николаем Бердяевым. С декабря 1930-го по январь 1931-го Кожев выступал с докладами на темы по философии науки в Русском философском обществе, возглавляемом автором «Смысла творчества» [13, с. 223]. В этом контексте первостепенной важностью обладает событие выхода из под пера Бердяева в 1926-м (тот же год, когда Кожев прибыл во Францию) книги «Константин Леонтьев (Очерк из истории русской религиозной мысли)» — работы, в тот момент активно обсуждаемой в среде русской эмиграции, в двадцатые годы динамично переоценивавшей свое прежнее отношение к леонтьевскому творчеству.

С учетом вышеперечисленных фактов предположение о знакомстве Кожева с идеями Леонтьева не кажется абсурдным. Молодой русский эмигрант писал на такие историко-философские темы и существовал в такой интеллектуальной среде, которые предполагали наличие определенных знаний в сфере русской философской мысли XIX в., где Леонтьев — важная и совершенно особая часть.

---

общей констатацией подобного влияния, которая носит декларативный характер и не подразумевает какой-либо аргументации в поддержку заявленного тезиса.

\* Более всего известна статья «Философия и В. К. П.», опубликованная на тот момент ещё Кожевниковым в 1929 г. [2].

После такого фактологического введения возможен дальнейший переход к тем концептуальным моментам, которые позволяют говорить о гипотетическом влиянии Леонтьева на Кожева, однако предварительно необходимо кратко воспроизвести главные положения леонтьевской историософии, дабы яснее видеть, как они отразились в дальнейшем на кожевовской доктрине<sup>\*</sup>.

Леонтьев к абсолютно любому явлению подходит, используя эстетическую перспективу, утверждаемую им в качестве базовой и универсальной оптики, с помощью которой можно смотреть как на саму жизнь, так и на искусство, историю и человеческие общества. Прекрасное понимается как начало многообразия, сочетание «наибольшей сложности с наибольшим единством» [6, с. 194]<sup>\*\*</sup>. Нечто красиво только тогда, когда внутри него сосуществует наибольшее число обособленных, но удерживающихся вместе элементов, когда сохраняется их разнообразие, сложность, неповторимость, такая степень согласованности друг с другом, что не нарушает целого и рождает «поэзию действительности».

Если красота связывается с многообразием, то прекрасным можно назвать лишь то общество, в основе которого лежит «сословный строй, неравноправность граждан, разделение их на неравноправные слои и общественные группы» [6, с. 249]<sup>\*\*\*</sup>. Эстетический идеал требует социальной дифференциации («дисциплинированная разнородность»), т. е. разнообразия положений, характеров, убеждений, верований, несходных типов воспитания и устройства быта, что возможно лишь в сильном государстве, в котором соблюден принцип иерархии, являющийся гарантом разности и личности его граждан.

Неизбежным следствием леонтьевского понимания эстетики жизни выступает признание необходимости неравенства и борьбы, порождающих разного рода антагонизмы. С одной стороны, в каждом нормальном обществе наличествует напряженность между классами и, соответственно, существуют социальные противоречия. И пока общественный организм здоров, он способен сдерживать в себе подвижность сословий, удерживать внутреннее напряженное единство собственных разнородных элементов, не позволяя ему распадаться. С другой стороны, всемирная история предстает как история войн, которые как ужасны за счет жестокости и разрушений, так и прекрасны по той причине, что вместе со смертью их сопровождают славные деяния, явления героизма, мужества и доблести, в которых человеческий дух закаляется и сам себя превосходит. Так, неравноправность и агональность — те начала, которые защиты в леонтьевском понимании прекрасного в истории.

Так понятая поэзия действительности в качестве своей цены имеет неустранимость страдания и насилия. Леонтьев постулирует, что «разнообразие в исторической жизни не обходится без страданий, — как ничто великое без

---

<sup>\*</sup> Для читательского удобства и экономии объема ссылки на первоисточники в квадратных скобках даются на тома в современном полном собрании сочинений и писем К. Н. Леонтьева, а в постраничных сносках указываются конкретные произведения философа, цитируемые в работе.

<sup>\*\*</sup> «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения».

<sup>\*\*\*</sup> «Сочувствие и содействие».

страданий не обходится» [4, с. 59]\*. «Как же оправдать насилие?» — спрашивают протагониста романа «В своем краю». На это герой (alter ego Леонтьева) дает следующий ответ:

«Оправдайте прекрасным, — говорил Милькеев, — одно оно — верная мерка на все... Потому что оно само себе цель. Всякая борьба являет опасности, трудности и боль, и тем-то человек и выше других зверей, что он находит удовольствие в борьбе и трудностях» [3, с. 45]\*\*.

Все эти противоречия, будучи неснимаемыми в истории, находят себе разрешение в леонтьевском понимании «гармонии», которая, выступая как «прекрасное и высокое в самой жизни», не представляет собой «плод вечномирной солидарности, а есть лишь образ или отражение сложного и поэтического процесса жизни, в которой есть место всему: и антагонизму, и солидарности» [4, с. 498]\*\*\*. Так, боль сменяется удовольствием, война миром, труд днями покоя, но все подобного рода полярные моменты жизни сосуществуют друг с другом в напряженном и динамичном единстве. Каждый из них имеет равное право на существование — как позитивный аспект действительности, так и негативный.

Помимо эстетики жизни, необходимо вкратце затронуть такое положение философии Леонтьева, как *триединый процесс развития*.

«Все вначале просто, потом сложно, потом вторично упрощается, *сперва уравниваясь и смешиваясь внутренне*, а потом еще более упрощаясь отпадением частей и общим разложением, до перехода в неорганическую “Нирвану”», —

пишет философ [4, с. 378]\*\*\*\*. Этому процессу подчинена не только природа, но и история, т. е. культуры и государства. Он подразумевает три этапа: 1) *первичная простота*; 2) *цветущая сложность*; 3) *вторичное смешительное упрощение*. При рассмотрении триединого процесса в его проявлении в человеческих обществах он подразумевает следующее: 1) Конгломерат отдельных племен, имеющих весьма незначительные отличия от своих соседей и не обладающих крепким государством со строгой социальной дисциплиной и самобытной культурой; 2) Народ, руководимый религиозными началами и сильным государством с прочными сословными перегородками. На этот временной промежуток приходится наивысший пик культурного развития — в обществе наличествует многообразие положений и характеров, форм быта и типов воспитания, что рождает ярких и сложных личностей и оригинальное национальное творчество; 3) Стремительно денационализирующийся общественный организм, движущийся на пути к распаду по причине либерализации и демократизации социума, ослабления религиозных начал и уменьшения роли государства. На этом этапе иерархия рушится, сословия начинают смешиваться друг с другом, отчего утрачивается разнородность человеческих типов, что

---

\* «С Дуная».

\*\* «В своем краю».

\*\*\* «Русские, греки и юго-славяне».

\*\*\*\* «Византизм и славянство».

рождает в качестве типичного члена общества буржуазного *среднего человека*, беспокоящегося только о земном благополучии.

Французская революция — то событие, которое окончательно маркирует переход европейских обществ из стадии «цветущей сложности» в фазу «вторичного смешительного упрощения». В судьбоносном 1789 г.

«...Франция, объявивши “права человека”, — придала как бы легальный характер тому процессу разрушения, которому мы все до сих пор и волей и неволей продолжаем служить, — *освобождая, ровняя, смешивая, объединяя; приемами весьма сложными стремясь к психическому обеднению человечества*, — к идеальному упрощению его в жалком образе “среднего европейца”» [6, с. 543]\*.

В революционной Франции впервые в полную силу заявляет о себе *эгалитарный прогресс*, который Леонтьев описывает сугубо как *разрушительно-эмансипационный процесс* — симптом упадка европейской цивилизации. Религиозность подменяется материализмом, атеизмом и сциентизмом, героизм и подвижничество сменяются земным эвдемонизмом, монархия рушится под грузом требований равенства и демократизма. Государство утрачивает свою прежнюю силу, теряется «деспотизм формы», отчего материя социальной жизни начинает разбегаться — общество лишается иерархичности и дифференцированности, т. к. вначале сословия смешиваются, а затем и сама сословность демонтируется. Это ведет к *всесмешению*, т. е. к опрощению общей социальной структуры, что нивелирует шансы на рождение в обществе ярких, непохожих друг на друга личностей.

Эгалитарный процесс — это «*сложный алгебраический прием, стремящийся привести всех и все к одному знаменателю*», свести разнородность, богатство человеческих типов к единственно доминирующей фигуре безличного *европейского буржуа* [4, с. 411]\*\*. Иными словами, прямым следствием воплощения эгалитарной идеи будет всеобщее усреднение посредством замены прежнего множества самобытных идентичностей, отсылавших к принадлежности к нации, религии, сословию, на один-единственный антропологический тип среднего человека. Последний представляет собой прагматичного индивидуалиста, обеспокоенного лишь вопросами материального благополучия и довольного своим срединным положением, в котором нет ни красоты, ни гениальности, ни страсти, ни героизма. Целокупный эффект всего вышеперечисленного — смерть оригинальной культуры и становление деперсонализованного, гомогенного общества, т. е. убийство как красоты, так и жизни.

Кроме того, нужно отдельно рассмотреть духовный климат пореволюционного эгалитарного общества. Он всецело определяется секулярным антропоцентризмом, который Леонтьев именует «*антрополатрией*», представляющей собой веру в земного человека и его автономическое достоинство [8, с. 171]\*\*\*. «Европейская мысль поклоняется человеку *потому только, что он человек*», она придает абсолютную ценность «индивидуальности *всякого человека*

---

\* «Национальная политика как орудие всемирной революции».

\*\* «Византизм».

\*\*\* «Страх Божий и любовь к человечеству».

и всякую личность желает сделать счастливою (здесь, на земле), равноправной, покойной, надменно-чистой и свободной» [5, с. 82]\*. Так, под предлогом эмансипации, человеческая личность отрывается от Бога как своего прежнего духовного основания и самоабсолютизируется. Объектом квазирелигиозного поклонения становится человек как таковой, лишенный каких-то конкретных свойств и достоинств.

Таким образом, Французская революция есть частный случай эгалитарной революции, на начальном этапе которой достигается гражданское равенство, а затем «объявляется недостаточность этого политического равенства (упрощения), и требуется равенство всякое, полное, экономическое, умственное, половое» [4, с. 409]\*\*. Эта революция начинается в историческом центре Западного мира, во Франции, являющейся «передовой страной Романо-Германской Европы, раньше доходившей и доходящей до всего того, до чего суждено дойти всей Романо-Германской Европе» [6, с. 96]\*\*\*. Ее «всеравняющий революционизм» не носит частную и локальную направленность, поскольку он становится заразительным примером для всех остальных: «Франция, выражая все более и более свой истинный характер, дает пример и толчок всему свету, и революция торжествует, воплощенная в среднем сословии»\*\*\*\* [6, с. 448]\*\*\*\*. Иными словами, «Франция смешивается и принижается, а за нею и вся Европа» [6, с. 196]\*\*\*\*\*.

В разговоре о Французской революции Леонтьев не обходит молчанием и Наполеона Бонапарта, поскольку последний, «представитель централизованной демократии, обусловил дальнейшую историю XIX века» [6, с. 228]\*\*\*\*\*. Он является провозвестником «эгалитарного кесаризма» [6, с. 228], действия которого имеют экспансивный характер, а потому представляют собой уже «общечеловеческий вред» [6, с. 94]\*\*\*\*\*. Так, если вначале «прогрессивные» теории Руссо, Монтескье, Дидро и Вольтера в качестве своего практического приложения имеют только «либерально-эгалитарный террор внутри сословно-монархической Франции», то затем «под знаменем Наполеона целым рядом неслыханных побед» остальная Европа убеждается «в необходимости и силе этих революционных идей», которые в дальнейшем также реализуются в европейских странах, но во многих случаях мирным и реформистским путем [6, с. 94].

Так, Наполеон понимается Леонтьевым как слепой и покорный слуга всемирной революции [6, с. 515]\*\*\*\*\*. Подобные ему яркие, но служащие эгалитарному прогрессу личности \*\*\*\*\* относятся к тем людям, которые

---

\* «Передовые статьи “Варшавского дневника”».

\*\* «Византизм».

\*\*\* «Письма о восточных делах» .

\*\*\*\* Слова П. Ж. Прудона, к которым Леонтьев обращается неоднократно.

\*\*\*\*\* «Над могилой Пазухина».

\*\*\*\*\* «Средний европеец».

\*\*\*\*\* «Средний европеец».

\*\*\*\*\* «Письма».

\*\*\*\*\* «Плоды национальных движений на Православном Востоке».

\*\*\*\*\* Другой леонтьевский пример — Отто фон Бисмарк, объединивший (т. е. смешавший в одно изначально разнородные и самобытные элементы) Германию.

«...нужны для того, чтобы дать толчок дальнейшему смешению, где сословий и классов, где провинций или независимых государств одного племени; но *результат* их деятельности все тот же *еще огромный шаг ко всеобщей ассимиляции*» [6, с. 591]\*.

Также следует сказать, что сами по себе военные победы первого консула имеют переходящий и второстепенный характер. Гораздо более важно, что во время своего правления в промежутках между войнами Наполеон устраивал повседневную жизнь Франции «на новых, данных революцией началах всеобщего гражданского равенства» [9, с. 539]. «Этого равенства в то время нигде, кроме Франции, не было, и на этом “песке” равенства (как Наполеон сам говаривал) приходилось все утверждать; он это сделал», — заявляет Леонтьев, утверждая также, что «дальнейшая будущность Запада и человечества вообще» напрямую зависит от данных наполеоновских преобразований, поскольку все дальнейшие эгалитарные реформы представляют собой лишь сознательные или невольные заимствования изначально французского материала [9, с. 539].

Итак, благодаря деятельности Наполеона уравнивательные идеи Французской революции распространяются по всем остальным европейским странам, потому в фазу «вторичного смесительного упрощения» входит не только Франция, но и вся Европа, которая уравнивается, смешивается и становится все более гомогенной. Но у данного упрощающего смешения есть то, что Леонтьев называет «крайним идеалом». Последний представляет собой «падение всех частных европейских Государств» и слияние их в «одну республиканскую федерацию» [4, с. 435–436], т. е. учреждение «Все-европейского Государства» [4, с. 434].

Но, помимо перспективы образования «Все-европейского государства», Леонтьев рассуждает и о возможности построения «всемирного Государства», которое, «окончательно смешавши *всех и вся*», самим своим появлением будет свидетельствовать о «*конце истории*» — финальной точке эгалитарной революции [6, с. 01]\*\*.

*«Окончить историю — погубив человечество; разлитием всемирного равенства и распространением всемирной свободы сделать жизнь человеческую на земном шаре — уже совсем невозможной. — Ибо ни новых диких племен, ни старых уснувших культурных Миров тогда уже на земле не будет»* [6, с. 201].

Общество после истории будет существовать «в виде смешанного и однообразного всемирного Государства» [6, с. 210]. «Некому будет завоевать ослабевшего и через меру демократизированного соседа; соседей отдельных не будет тогда» — заключает Леонтьев, отмечая отсутствие войн в качестве одного из признаков постисторического состояния [6, с. 210].

Необходимо отдельно отметить, что, как отмечает Д. В. Гуцин\*\*\*, представления Леонтьева о «конце истории» как примирении движущих ее противо-

---

\* Национальная политика».

\*\* «Средний европеец».

\*\*\* Автор нескольких примечаний в полном собрании сочинений и писем К. Н. Леонтьева в 12 т., подготовленных О. Л. Фетисенко и В. А. Котельниковым.

речий формировалось в основном в русле гегельянской традиции», с которой русский мыслитель познакомился на рубеже 1850–1860х гг. [7, с. 961]. Кроме того, в самой ранней исследовательской литературе, посвященной леонтьевской философии, о влиянии Гегеля уже говорили В. С. Соловьёв и В. В. Розанов [15, с. 241; 11, с. 1084–1085]. И сам Леонтьев пишет о правоте и нерушимости гегельянской диалектики, указывающей, «каким образом каждое явление носит в собственных недрах своих свою собственную *антитезу*, разрушающую ее для высшего Синтеза» [16, с. 170]\*.

При этом считая, что гегелевская система предполагает «конец истории», Леонтьев к ней и вполне критичен. «Абсолют! Германские мыслители говорили: *достижение абсолюта есть прекращение истории*», — пишет Леонтьев, очевидным образом отсылая к абсолютной идее Гегеля и ее всемирно-историческому развитию [5, с. 227]\*\*. Он также имеет и собственное специфическое видение гегельянского абсолюта: «Что значит *абсолют*? Уж не то ли это царство правды и *сплошной* любви, которую нам предлагают некоторые органы и русские и западной печати?..» [5, с. 227]. Давая такую интерпретацию гегельянской философии, Леонтьев, подразумевая, что «конец истории» будет связан с наступлением мнимой гармонии (прекращение противоречий, оборачивающееся утратой гармонии подлинной) формулирует собственную позицию: «Мы предпочитаем сложность и драму *истории* безмыслию земного абсолюта» [5, с. 227].

Завершая обращение к философии Леонтьева, следует сказать, что его поздний период творчества пронизан ощущением скорого прихода «конца истории». В нем все чаще эгалитарный процесс описывается не только как европейская революция, но и как *революция всемирная*. «Всеравняющий революционизм» разлагает не только Романо-Германскую цивилизацию, но «заражает и будет заражать все человечество» [6, с. 52]\*\*\*, результатом чего станет «*всеобщая ассимиляция до полного однообразия всех людей*» [7, с. 81]\*\*\*\* и, следовательно, «культурное однообразие средних людей» [7, с. 18]\*\*\*\*\*, существующее в рамках «всеобщей, всемирной, однородной цивилизации» [10, с. 438]. Эгалитарно-либеральный прогресс должен будет рано или поздно разрушить не только

«...особые культуры и отдельные государства; — но, вероятно, даже уничтожить и само все-человечество на земле, предварительно сливши, *смешавши* его в более или менее *однородную*, более или менее *однообразную* социальную единицу» [7, с. 82]\*\*\*\*\*.

В таком глобальном и гомогенном эгалитарном обществе Леонтьев видит только однообразие, которое служит как «*всеобщему разрушению жизни* на этой земле» [7, с. 82], так и представляет собой «гибель земного человечества» [7,

---

\* Такое же понимание диалектики Леонтьев приписывает Ж. П. Прудону.

\*\* «Сквозь нашу призму».

\*\*\* «Письма».

\*\*\*\* «Кто правее?».

\*\*\*\*\* «“Московские ведомости” о двоевластии».

\*\*\*\*\* «Кто правее?».

с. 259]\*. «Прежде смерть — духовная, нравственная, эстетическая; — а потом и физическая» [7, с. 259] — заключает философ.

После рассмотрения некоторых положений леонтьевской философии можно частично обратиться к кожевовской теории, впоследствии сравнив их друг с другом. Одним из центральных понятий Кожева является «*желание признания*», которое он также называет *антропогенным желанием*. Благодаря нему философ поясняет, что человека делает *Человеком* наличие воли утвердить собственную самость в глазах других таким образом, чтобы она воспринималась всеми как «всеобщая ценность, приписываемая чему-то абсолютно неповторимому» [1, с. 628]. И если животное желание направленно на конкретные материальные объекты, признание предстает как нечто ирреальное, поскольку в природном мире у него нет каких-либо аналогов.

Человек, понятый с помощью «желания признания», предстает как негативность, т. к. его природа состоит в непрестанном отрицании, изначально направленном на собственное животное желание. Последнее ассоциируется с инстинктом самосохранения, которым на пути к признанию решено пренебречь, — человек ввязывается в смертельную борьбу с себе подобными, намереваясь с помощью силы заставить других признать собственную значимость и неповторимость. В итоге проигравший в этой дуэли становится *Рабом*, принужденным к труду на своего победителя — *Господина*, которого не пугает смертельный риск, а плодом его победы является потребление. Так «*посредством борьбы <...> они учреждают свое неравенство*», сопровождающее всю человеческую историю [1, с. 17].

Данное противостояние не является для человека чем-то неестественным, напротив, само «*человеческое бытие учреждается не иначе как в борьбе и посредством борьбы*», итогом которой становится установление таких общественных отношений, для которых базовой является бинарная оппозиция *Господин/Раб* [1, с. 17]. Она имеет фундаментальный характер, поскольку человеческая история «*может быть только историей взаимоотношений Господства и Рабства: историческая “диалектика” — это “диалектика” Господина и Раба*» [1, с. 17]. Это основополагающее неравенство лежит в истоке любой социальной реальности, поскольку «*сообщество будет человеческим обществом*» только в том случае, если «в нем будут Господа и Рабы, существования “самостоятельные” и “зависимые”» [1, с. 17]. «Культура рождается из противостояния и противоборства», — заключает Кожев [1, с. 160]. Кроме того, важно отдельно акцентировать, что *борьба за признание*, с которой начинается человеческая история, не прекращается после образования отношений *Господина* и *Раба*. Она носит перманентный характер, каждый раз возобновляясь в войнах и революциях.

Уже на этом этапе исследования нужно подчеркнуть то, что объединяет Леонтьева и Кожева, а именно общее представление, что неравенство и антагонизм — это не некие исторические аномалии, а то, что внутренне присуще самой человеческой истории. Чуть позже станет более ясно, что для обоих философов изъятие иерархического и агонального начала из исторического процесса означает и окончание движения истории.

---

\* «Культурный идеал и племенная политика (Фрагменты ранней редакции)».

Возвращаясь к кожевовской философии, должно рассмотреть и представление философа о «конце истории». В определенный момент борьба за признание должна завершиться. Произойдет это тогда, когда осознавший собственное положение Раб решит рискнуть своей жизнью, вступив в «последнюю Битву за Признание» с Господином. В результате этого сражения рабство и господство, тезис и антитезис окажутся сняты в синтетической фигуре *Гражданина* (одновременно и труженик, и воин), а прежняя историческая диалектика завершится, ознаменуя примирение всех социальных и политических противоречий. Однако, дабы круговорот насилия и доминирования закончился, никто уже не будет объявлен Рабом или Господином. На смену этому придет *всеобщее взаимное признание*. «Признание со стороны кого-то другого имеет смысл только тогда, когда этот другой признан сам: только люди 1789 года это поняли», — пишет Кожев [1, с. 142]. Тогда человек, ставший Гражданином, достигнет «совершенного Удовлетворения», поскольку он осуществится как «Индивидуальность, синтез Единичного и Всеобщего», т. е. его «“неповторимая” и незаместимая единичность» получит всеобщее признание [1, с. 142]. Так, в *постреволюционном обществе* каждый индивид по праву будет восприниматься в качестве абсолютной ценности всеми своими согражданами, имеющими аналогичный статус.

Такое признание, согласно Кожеву, возможно только в рамках *всеобщей однородной Империи* или *всемирного гомогенного Государства*, которое «объединяет все человечество» и «“снимает” (aufhebt) в себе все “видовые отличия” /“differences spdcifiques”/ (Besonderheit /особенность/) — национальные, классовые, семейные» [1, с. 186]. В таком радикально эгалитарном (т. е. гомогенном) обществе, признающем за абсолютно любым своим членом ценность и индивидуальность лишь по факту гражданства, у каждого оказывается удовлетворено «желание признания», потому какие-либо революции оказываются невозможны. И этот аспект кожевовского учения, связанный со всеобщим равенством в постреволюционном обществе, крайне ярко подсвечивает Фредрик Джеймисон, описывая его посредством такого понятия, как «плебеизация» и связывая данное явление со «страстью к эгалитаризму»: «этот универсальный демократический импульс скорее негативен» и пронизан «сильной ненавистью к иерархии и особым привилегиям, страстным негодованием против кастовых различий и унаследованного культурного превосходства» [17, с. 101].

Но, помимо всеобщего равенства, важна также и всемирность этой Империи, поскольку она делает невозможной войну — если есть только одно государство, то у него отсутствуют соседи, с которыми случаются конфликты. Таким образом, борьба за признание, ранее характеризующая историю вместе с тяжелым и подневольным трудом, оканчивается по причине фундаментальной удовлетворенности и признанности человека в постреволюционном обществе, лишенном войн и революций.

В исторической реальности «последней Битвой за Признание» оказывается Французская революция (1789–1799), а постреволюционным обществом выступает Наполеоновская империя. «Революция, и только она, осуществила Свободу, Равенство и Братство, иными словами, обеспечила признание каждого

всеми» [1, с. 142] и, расправившись с прежними теологическими представлениями, утвердила в мире «имманентную идею Индивидуальности» [1, с. 245]. Наполеон же выступает как тот, «кто доводит до совершенства-завершения идеал Французской революции» [1, с. 208]. Он упраздняет принесенную революционным террором анархию, восстанавливая универсальную значимость государства — единственного гаранта взаимного признания. «Наполеоновское Государство — новое по сути, в нем реализуется некое синтетическое единство, подлинный Burger, истинный Гражданин: синтез Господина и Раба», — утверждает Кожев [1, с. 142]. В самом же Наполеоне следует видеть «Человека, полностью “удовлетворенного”», образец тщеславной личности, достигшей всеобщего признания, т. к. своими экстраординарными действиями весь мир он заставил признать собственную единичность и неповторимость [1, с. 246]. Так, «именно в наполеоновских войнах и через их посредство — в частности благодаря сражению под Йеной — История заканчивается диалектическим снятием (Aufhebung) Господина и Раба» [1, с. 218].

Конечно, Наполеон потерпел поражение, контуры всемирной и гомогенной Империи не проглядываются и сегодня, однако Кожев считает, что именно в Йенской битве «авангард человечества виртуально достиг предела и цели, т. е. конца исторического развития Человека» [1, с. 539]. Все, что было после нее, являлось лишь «распространением универсальной революционной власти, учрежденной во Франции Робеспьером-Наполеоном». Следствиями двух мировых войн, сопровождавшихся чередой революций, являлось «лишь то, что отстающие окраинные цивилизации стали равняться на наиболее передовые (реальные или виртуальные) европейские исторические позиции» [1, с. 539–540]. В такой перспективе, например, «Китайская революция — это просто введение в Китае Кодекса Наполеона» [19]. Так, все события, следующие после Наполеоновских войн и Наполеоновской империи, есть «только выравнивание провинций» [19] все более гомогенизирующегося и глобализирующегося мира, который рано или поздно может собраться в одном едином эгалитарном государстве.

Вновь обращаясь к сравнению с историософскими воззрениями Леонтьева, необходимо акцентировать, что оба философа связывают «конец истории» со становлением эгалитарного общества, трепетно относящегося к каждому своему члену как к абсолютной ценности, но не по причине личных качеств или заслуг какого-либо индивида, а по простой и фактической принадлежности его к человечеству. Появиться такой социум может лишь после упразднения свойственных истории неравенства и антагонизма по итогам глобального революционного процесса, рушащего все прежние иерархические отношения и сметающего отдельные национальные государства в пользу государства всемирного, делающего невозможным войны. В качестве первообраза такого события и Леонтьев, и Кожев видят Французскую революцию, в которой отдельно акцентируют роль Наполеона. Последний, во-первых, созидает империю, воплощающую в себе ранее провозглашенные революционные идеалы, и, во-вторых, благодаря своим победам и государственным преобразованиям распространяет по Европе и миру эгалитарные принципы. И, несмотря на то что первый император французов в итоге проигрывает, оба философа считают,

что его деятельность имеет необратимый всемирно-исторический характер и обладает ключевым значением в последующей судьбе как Западной цивилизации, так и всего человечества.

Но следует и упомянуть, что Кожев в определенный момент начал мыслить завершение исторического процесса предельно пессимистично: «Конец Истории есть смерть собственно Человека. После этой смерти остаются: 1) живые тела, человеческие по форме, но лишённые Духа, т. е. Времени, или творческой силы...» [1, с. 483]. Если все историческое бытие человека было пронизано негативностью, выразившейся в кровопролитной борьбе и принудительном тяжёлом труде, то завершение диалектики Раба и Господина и достижение всеобщего признания в качестве своего следствия имеют антропологическую катастрофу, ведь пропадает все то, что ранее придавало человеку человечность. Исчезают те стимулы, которые ранее побуждали людей к развитию, преобразованию налично-данного, потому из Времени, подразумевающего творческую активность, человечество переходит в Вечность, где отсутствует сам образ какой-либо новизны, а качественные изменения невозможны. Человек «уже больше ничего не творит и тем более не меняется сам», он существует сугубо циклично без наличия перспективы Будущего, а потому представляет собой «разумное животное, которое меняется и воспроизводится, вечно оставаясь **тождественным самому себе**» [1, с. 491]. Так, антропогенное желание вытесняется животным желанием, которое в постисторическом состоянии направлено сугубо на социально гарантированное материальное потребление.

И следует вновь констатировать сходство между кожевовской доктриной и леонтьевской теорией: обоими философами постисторическое состояние мыслится как состояние упадка, связываемое с антропологическим кризисом — человек, никак не изменяясь в качестве существа биологического, деградирует морально, существуя в комфорте сугубо как потребитель, неспособный на самопревосхождение и самосовершенствование. Приходит же он к этому положению после наступления вечного мира, упразднения в обществе неравенства, изъятия из него антагонизма и реализации в нем эгалитарного идеала, нивелирующего какие-либо стимулы к развитию, изменению, творчеству. По этой причине оба философа видят в данном состоянии лишь смерть прежнего человечества.

Невозможно не упомянуть и о духовном облике описываемого Кожевом постисторического общества. Но предварительно стоит сказать, что, подобно Л. Фейербаху, автор «Введения в чтение Гегеля» считает историческую религию явлением бессознательной антропологии, в рамках которой центральное положение занимает христианство. Последнее, вводя в исторический мир представления о свободной человеческой индивидуальности, также впервые дает прообраз всеобщего признания, поскольку констатирует онтологическое равенство всех людей пред Богом, что служит некоторому смягчению диалектики Господина и Раба, поскольку оба они оказываются уравнены в статусе рабов Божиих. Кроме того, радикальным христианским новшеством является представление о Богочеловеке, которое «открывает тождество Бога и человека, тождество, которое мы должны интерпретировать буквально» [1, с. 323].

Смыслом жизни становится «обожение», т. е. становление Богом, потенциально доступное каждому человеку.

Однако, согласно Кожеву, всеобщее признание в рамках христианства неполноценно, поскольку оно может быть достигнуто лишь в посмертном существовании. Минимизация же отношений Господина и Раба не равна упразднению рабства, т. к. христианин — Раб Божий, что, по мысли Майкла С. Рота, в кожевовской логике лишь «способствует интернализации Господина и, таким образом, универсализации рабства» [20, с. 114]. Бог, будучи обладателем всех совершенств, уже самым своим существованием делает человека существом предельно несовершенным — всеобщее равенство оказывается невысказанным при наличии Его фигуры, что делает невозможным удовлетворение «желания признания». Тогда остается сделать лишь такой вывод: «только “снимая” христианскую теологию, Человек окончательно перестанет быть Рабом и осуществит ту самую идею Свободы, которая была рождена Христианством [1, с. 233]. Потому последняя революция неминуемо должна иметь безбожный характер (что и имеет место во Французской революции), а человеку после истории необходимо стать атеистом, спокойно принимающим свою непреодолимую конечность и находящим собственное счастье в самом посюстороннем мире. Но следует оговориться, что кожевовский атеизм — это атеизм с определенными оговорками, поскольку сам философ именуется его «антропотезмом»: «в конце своей исторической эволюции Человек становится Богом или, точнее, он есть Бог, которым он становится в ходе эволюции, взятой в целом» [1, с. 54], т. е. в постисторическом состоянии господствует «человекобожие», в рамках которого «христианская идея Бога переносится теперь на Человека» [1, с. 376].

И здесь бросается в глаза несомненное сходство между леонтьевской *антрополатрией* и кожевовским *антропотезмом*, поскольку в обоих случаях речь идет о секулярном антропоцентризме, находящемся в весьма крепкой связи с атеизмом — в рамках человеческой эмансипации существование Бога отрицается, на его место встает человек как таковой, становящийся объектом квазирелигиозного поклонения, а смысл человеческого существования подвергается имманентизации и сводится к земному эвдемонизму. Разница тут лишь в том, что для Леонтьева антрополатрия — объект критики, а для Кожева антропотезм — элемент собственной интерпретации Гегеля.

Также важно сказать о том, что оба философа за горизонтом постисторического пространства видят образ надвигающейся катастрофы. Леонтьев считает, что после «конца истории» поначалу можно констатировать лишь духовную смерть человечества, за которой неминуемо последует и физическая гибель. Последняя может случиться «или посредством излишнего размножения и безумия изобретений, или посредством тоски и скуки, равномерно распределенными в борьбе с мирными и мелкими, уже ни в каком случае не отвратимыми препятствиями» [6, с. 210]. Кожев же развивает мотив, связанный с человеческой деградацией. Людей после истории он называет «пост-историческими животными вида *Homo Sapiens*», которые довольны своей тихой жизнью в мире и комфорте [1, с. 539]. Но смерть Человека в конце истории также означает

«...окончательное исчезновение человеческой Речи (*Логоса*) в собственном смысле. Животные вида *Homo sapiens* реагировали бы посредством условных рефлексов на звуковые или зрительные сигналы, и их, так сказать, “речь” ничем бы не отличалась от “языка” пчел. Тогда исчезли бы не только Философия или поиски дискурсивной Мудрости, но и сама Мудрость, ибо пост-исторические животные не могли бы “*познавать* [дискурсивно] Мир и самих себя» [1, с. 539].

Приближаясь к завершению работы, нужно попытаться тезисно свести в единый список обозначенные ранее сходные положения историософских теорий Леонтьева и Кожева.

1. Антагонизм и неравенство — константы человеческой истории, сопровождаемые опытом страдания и экзистенциального дискомфорта, но побуждающие человека к самопревосхождению, развитию и творению нового.

2. Упразднение агонального и иерархического начала из жизни, примирение всех противоречий обернется «концом истории», который оба мыслителя, во-первых, представляют крайне пессимистично, во-вторых, связывают с интерпретацией философии Гегеля.

3. Переход к постисторическому состоянию сопровождается глобальным революционным процессом, за которым следует ликвидация частных национальных государств и становление всемирного однородного государства.

4. В рамках прерывания исторического процесса и движения человечества к постисторическому состоянию ключевым значением обладают события Французской революции и военно-государственная деятельность Наполеона Бонапарта, имеющие необратимый всемирно-исторический характер.

5. Всемирное однородное государство, не имеющее соседей, оканчивает и делает невозможными войны, даря своим гражданам размеренную и тихую жизнь без глубоких потрясений и сильных переживаний.

6. Общество после «конца истории» — это радикально эгалитарный социум, в котором начисто отсутствует социальная дифференциация по классовому, национальному, религиозному и какому-либо другому признаку; каждый гражданин в нем понят в качестве безусловной ценности вне зависимости от его индивидуальной природы и личных заслуг.

7. Победа эгалитаризма над историей ведет к тому, что на смену человеку историческому, способному на самопреодоление и риск, приходит совершенно иной, а именно более примитивный антропологический тип (средний человек/пост-историческое животное вида *Homo Sapiens*), ориентированный на умеренное существование и материальный комфорт, но нерасположенный к творчеству и совершенствованию.

8. В духовной атмосфере постисторического общества царит атеизм, существующий в плотной связке с антропоцентризмом, — в рамках всесторонней эмансипации человек избавляется от Бога, становясь сам для себя объектом квазирелигиозного поклонения.

9. Существование после истории — мнимая гармония, за беззаботностью которой скрывается надвигающаяся катастрофа (физическая гибель человечества/утрата им дискурсивных возможностей).

10. Обοим образам постисторического существования дается танатологическая оценка: если Леонтьев пишет о духовной, нравственной и эстетиче-

ской гибели человечества, а также убийстве жизни как гармонии, то Кожев рассуждает о смерти Человека как существа негативного, движимого сугубо «желанием признания».

Опираясь на перечисленные выше концептуальные совпадения и озвученную еще в самом начале работы фактологическую сторону исследования, кажется возможным выдвинуть гипотезу о влиянии историософии Леонтьева на философию истории Кожева. При этом необходимо и акцентировать те моменты, которые отличают друг от друга доктрины философов.

Рассмотрим лишь три аспекта, касающиеся отличий. Первый относится к религиозной составляющей: если Леонтьев был верующим христианином, ревностно отстаивающим византийское православие, то Кожев, несмотря на его частичное согласие с позитивным значением христианства в истории, являлся последовательным атеистом, связывавшим осознание человеком самого себя и достижение им мудрости в конце исторического процесса с отрицанием теизма как такового. Второй момент связан с тем, что леонтьевский эстетизм, характерный для русского философа и при анализе истории, совпадает с натурализмом, поскольку триединый процесс развития — принцип космический, подчиняющий себе все существующее в природе, в том числе и человека и производный от его активности исторический процесс. Однако Кожев противник какой-либо натурализации истории и производящего ее человеческого бытия, поскольку «желание признания» и связанная с ним негативность есть нечто, не имеющее себе каких-либо аналогов в природном мире и даже представляющее собой отрицание природы как таковой. Третий момент касается того, что философия истории Кожева лишена эстетического пафоса, обладающего первостепенным значением для историософии Леонтьева. Автор «Введения в чтение Гегеля» не распространяет категорию прекрасного на исторический процесс, потому, в отличие от тайного монаха Климента, никаким образом не связывает «конец истории» с триумфом безобразного, хотя при применении леонтьевской эстетической перспективы к анализу кожевовского всемирного и гомогенного общества последнее производит именно такое впечатление.

Подводя под исследованием финальную черту, нужно сказать, что взгляд Кожева на постисторическое состояние касается преимущественно антропологических следствий «конца истории», потому на фоне выводов Леонтьева, относящихся как к эстетическим, так и к моральным, религиозным, витальным оценкам, он даже может показаться более узким. Однако при всем этом невозможно отрицать, что при сравнении с тем местом, которое в философии автора «Византизма и славянства» занимают рассуждения, посвященные эстетическому пониманию истории, триединому процессу развития и критике либерализма<sup>1</sup>, его воззрения на конец исторического процесса носят второстепенный, ситуативный и скорее эскизный характер. Кожев же имеет детально разработанное и законченное учение о постисторическом состоянии, которое занимает в его системе центральное положение. Именно эта концепция в ито-

---

<sup>1</sup> На фоне либерализма леонтьевское восприятие социалистической доктрины отличалось большей неоднозначностью. Об этом подробнее см.: [14, с. 104–105].

ге и принесла русско-французскому мыслителю философскую славу, плотно связав идею «конца истории» с его именем.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Кожев А. Введение в чтение Гегеля / пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2013. 792 с.
2. Кожевников А. В. Философия и В. К. П. / подгот. к публ. и коммент. С. С. Хоружего // Вопросы философии. 1992. № 2. С. 72–74.
3. Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. Т. 2. СПб.: Владимир Даль, 2000. 457 с.
4. Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. Т. 7. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2005. 559 с.
5. Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. Т. 7. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2006. 1019 с.
6. Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007. 638 с.
7. Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. Т. 8. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2009. 1402 с.
8. Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. Т. 9. СПб.: Владимир Даль, 2014. 978 с.
9. Письма К. Н. Леонтьева к И. И. Фуделю // Леонтьев К. Н. Избранные письма 1854–1891. СПб.: Пушкинский фонд, 1993. С. 528–555.
10. Письмо К. Н. Леонтьева к К. А. Губастову от 15 марта 1889 г. // Леонтьев К. Н. Избранные письма 1854–1891. СПб.: Пушкинский фонд, 1993. С. 436–439.
11. Розанов В. В. К. Леонтьев об Аполлоне Григорьеве // В. В. Розанов и К. Н. Леонтьев. Материалы неизданной книги «Литературные изгнанники». Переписка. Неопубликованные тексты. Статьи о К. Н. Леонтьеве. Комментарии. СПб.: Росток, 2014. С. 1080–1085.
12. Россман В. После философии: Кожев, «конец истории» и русская мысль (1999). [Электронный ресурс] URL: <https://magazines.gorky.media/nz/1999/5/posle-filosofii-kozhev-konecz-istorii-i-russkaya-mysl.html> (дата обращения: 07.03.2023).
13. Руткевич А. М. Александр Кожев (А. В. Кожевников) // Перекрестки культур: Александр Койре, Александр Кожев, Исая Берлин / отв. ред. О. Л. Грановская, Д. Н. Дроздова, А. М. Руткевич. М.: Политическая энциклопедия, 2021. С. 203–360.
14. Светлов Р. В. Империя и Россия: версии К. Леонтьева и О. Шпенглера // Русская философия. 2021. № 2. С. 94–107.
15. Соловьёв В. С. Леонтьев // Философский словарь Владимира Соловьёва. Ростов на Дону: Изд-во «Феникс», 1997. С. 240–245.
16. Фетисенко О. Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики // Тетради по консерватизму. 2015. № 2. С. 117–174.
17. Jameson F. The Hegel Variations: On the Phenomenology of Spirit. London: Verso, 2010.
18. Koschewnikoff A. Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjews. Heidelberg: Heidelberg Univ., 1926. 481 s.
19. Lapouge G. «Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages», une conversation avec Alexandre Kojève (2020). [Электронный ресурс] URL: <https://>

legrandcontinent.eu/fr/2020/12/25/conversation-alexandre-kojeve/ (дата обращения: 07.02.2023).

20. Roth M. S. *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-century France*. Ithaca NY: Cornell University Press, 1988. 270 s.

## REFERENCES

1. Kojève, A. *Vvedenie v chtenie Gegelya* [Introduction to the Reading of Hegel], trans. from French by A. G. Pogonyaylo. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2013. 792 p. (In Russian).

2. Kozhevnikov, A. V. *Filosofiya i V. K. P.* [Philosophy and All-Union Communist Party]. In: *Voprosy filosofii*. 1992, no. 2, pp. 72–74. (In Russian).

3. Leontiev, K. N. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v 12-ti tomakh. T. 2* [The Complete Works and Letters in 12 Volumes, vol. 2]. Saint Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2000. 457 p. (in Russian).

4. Leontiev, K. N. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v 12-ti tomakh. T. 7. Kn. 1* [The Complete Works and Letters in 12 Volumes, vol. 7, book 1]. Saint Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2005. 559 p. (in Russian).

5. Leontiev, K. N. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v 12-ti tomakh. T. 7. Kn. 2* [The Complete Works and Letters in 12 Volumes, vol. 7, book 2]. Saint Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2006. 1019 p. (in Russian).

6. Leontiev, K. N. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v 12-ti tomakh. T. 8. Kn. 1* [The Complete Works and Letters in 12 Volumes, vol. 8, book 1]. Saint Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2007. 638 p. (in Russian).

7. Leontiev, K. N. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v 12-ti tomakh. T. 8. Kn. 2* [The Complete Works and Letters in 12 Volumes, vol. 8, book 2]. Saint Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2009. 1402 p. (in Russian).

8. Leontiev, K. N. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v 12-ti tomakh. T. 9* [The Complete Works and Letters in 12 Volumes, vol. 9]. Saint Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2014. 978 p. (in Russian).

9. *Pis'ma K. N. Leont'eva k I. I. Fudeliu* [Letters of K. N. Leontiev to I. I. Fudel]. Leont'ev K. N. *Izbrannye pis'ma 1854–1891*. Saint Petersburg, Pushkinskii fond Publ., 1993, pp. 528–555 (in Russian).

10. *Pis'mo K. N. Leont'eva k K. A. Gubastovu ot 15 marta 1889 g.* [Letter from K. N. Leontiev to K. A. Gubastov dated March 15, 1889]. Leont'ev K. N. *Izbrannye pis'ma 1854–1891*. Saint Petersburg, Pushkinskii fond Publ., 1993, pp. 436–439 (in Russian).

11. Rozanov, V. V. K. *Leont'ev ob Apollone Grigor'evе* [Rozanov, V. V. K. Leontiev on Apollon Grigoryev]. V. V. Rozanov i K. N. Leont'ev. *Materialy neizdannoi knigi "Literaturnye izgnanniki"*. *Perpiska. Neopublikovannye teksty. Stat'i o K. N. Leont'evе. Kommentarii*. Saint Petersburg, Rostok Publ., 2014, pp. 1080–1093 (in Russian).

12. Rossman, V. *Posle filosofii: Kozhev, "konets istorii" i russkaia mysl'* [After Philosophy: Kojève, "The End of History" and Russian Thought] (1999). [Electronic resource] URL: <https://magazines.gorky.media/nz/1999/5/posle-filosofii-kozhev-konecz-istorii-i-russkaya-mysl.html> (accessed 07.03.2023) (in Russian).

13. Rutkevich, A. M. *Aleksandr Kozhev (A. V. Kozhevnikov)* [Alexander Kojève (A. V. Kozhevnikov)]. *Perekrestki kul'tur: Aleksandr Kojre, Aleksandr Kozhev, Isajya Berlin*. Ed. by O. L. Granovskaya, D. N. Drozdova, A. M. Rutkevich. Moscow, Politicheskaya enciklopediya Publ., 2021, pp. 203–360 (in Russian).

14. Svetlov, R. V. *Imperiia i Rossiia: versii K. Leont'eva i O. Shpenglera* [Empire and Russia: versions of K. Leontiev and O. Spengler]. In: *Russkaia filosofiia*, 2021, no. 2, pp. 94–107 (in Russian).

15. Solovyov, V. S. Leont'ev [Leontiev]. In: *Filosofskii slovar' Vladimira Solov'eva*. Rostov-on-Don, Feniks Publ., 1997, pp. 240–245 (in Russian).

16. Fetisenko, O. L. “Geptastilisty”: Konstantin Leont'ev, ego sobesedniki i ucheniki [“Heptastylists”: Konstantin Leontiev, his interlocutors and disciples]. In: *Tetradi po konservatizmu*, 2015, no. 2, pp. 117–174 (in Russian).

17. Jameson, F. *The Hegel Variations: On the Phenomenology of Spirit*. London, Verso, 2010. 146 p. (In English).

18. Koschewnikoff A. *Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjews*. Heidelberg, Heidelberg Univ., 1926. 481 p. (in German).

19. Lapouge, G. “Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages”, une conversation avec Alexandre Kojève (2020). [Electronic resource] URL: <https://legrandcontinent.eu/fr/2020/12/25/conversation-alexandre-kojeve/> (accessed 07.02.2023) (in French).

20. Roth, M. S. *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-century France*. Ithaca NY, Cornell University Press, 1988. 270 p. (in English).

*А. В. Черняев\**

**АКАДЕМИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ИСТОРИИ РУССКОЙ  
ФИЛОСОФИИ В СССР ПОСЛЕВОЕННОГО ПЕРИОДА:  
МЕЖДУ НАУКОЙ И ПОЛИТИКОЙ  
(СТАТЬЯ ПЕРВАЯ)**

На основании изучения архивных источников рассматриваются вопросы организации, планирования и теоретического содержания исследований по истории русской философии в Институте философии АН СССР послевоенного периода (1945–1951). Реконструируется социально-исторический контекст и политико-идеологические факторы, оказавшие влияние на развитие исследований и расстановку кадров в науке (патриотическая мобилизация общества, кампания борьбы с космополитизмом, «ленинградское дело» 1949–1952). Показаны характер взаимодействия работников науки и представителей органов власти, уровень внимания к историко-философским исследованиям со стороны высшего политического руководства страны. Раскрывается компонент русской философии в проектах коллективных исследований, планах авторских монографий, публикаций в научной периодике и издании памятников мысли. Освещаются общественные дебаты о месте и значении русской философии в культуре народов СССР, Восточной Европы и в мировом масштабе. Анализируются научно-методологические дискуссии об изучении русской философии (предмет, источниковедение, хронология, периодизация, идеологический спектр). Прослеживается трансформация научного подразделения по истории русской философии в штатной структуре Института философии.

**Ключевые слова:** русская философия, советская философия, архивные источники, «ленинградское дело», Г. Ф. Александров, А. А. Жданов, Д. И. Чесноков.

---

\* Черняев Анатолий Владимирович — канд. филос. наук, ведущ. науч. сотр., Институт проблем передачи информации РАН, Chernyaevphd@gmail.com

Anatoly V. Chernyaev — PhD in Philosophy, Leading researcher, The Institute for Information Transmission Problems RAS, Chernyaevphd@gmail.com

*A. V. Chernyaev*  
*ACADEMIC RESEARCH ON THE HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY IN THE USSR*  
*IN THE POST-WAR PERIOD: BETWEEN SCIENCE AND POLITICS*  
*(ARTICLE ONE)*

Using archival sources, this article examines the organization, planning, and theoretical content of research on the history of Russian philosophy at the Institute of Philosophy of the USSR Academy of Sciences in the post-war period (1945–1951). It reconstructs the socio-historical context and political and ideological factors that influenced the development of research and the placement of personnel in the field (patriotic mobilization of society, the campaign against cosmopolitanism, the Leningrad affair of 1949–1952). It shows the nature of interaction between scientists and government officials, as well as the level of attention to historical and philosophical research on the part of the country's highest political leadership. The component of Russian philosophy in collective research projects, plans for author monographs, publications in scientific periodicals, and the publication of intellectual monuments is revealed. Public debates about the place and significance of Russian philosophy in the culture of the peoples of the USSR, Eastern Europe, and globally are covered. Scientific and methodological discussions on the study of Russian philosophy (subject matter, source studies, chronology, periodization, ideological spectrum) are analyzed. The transformation of the scientific division on the history of Russian philosophy within the staff structure of the Institute of Philosophy is traced.

**Keywords:** Russian philosophy, Soviet philosophy, archival sources, Leningrad case, Georgy Alexandrov, Andrei Zhdanov, Dmitry Chesnokov.

Предмет истории русской философии обладает несомненным общественно-мобилизационным потенциалом, поэтому ее ренессанс в СССР связан главным образом с периодом Великой Отечественной войны и подготовки к ней, а также с последующим периодом «холодной войны». В это время проблематика истории русской философии используется в качестве элемента государственной идеологии, причем вокруг нее разворачиваются поистине византийские интриги и драматические конфликты, поскольку «в коридорах власти сталкивались непримиримые противоречия историко-административного характера и велась непрерывная борьба» [22, с. 217]. Реальная политика тесно соседствовала с политикой научной. В этом отношении летопись изучения истории русской философии можно рассматривать как некий барометр, точно отражавший идеологическую погоду и закулисную борьбу в кругах советской политической элиты. Эта борьба зачастую прорывалась непосредственно в научную жизнь, причем не всегда в достаточно академичных формах. Острая конкуренция за лидерство в формировании научной повестки по истории русской философии отчасти была благотворной, стимулировала научный поиск, расширяла горизонты исследования, но в то же время она создавала определенные препятствия для нормального развития науки. Под воздействием политических факторов регулярно подвергались пересмотру программы исследований, переиначивались планы работы, менялись руководители и тасовалась команда исполнителей, в итоге не все научные проекты удавалось довести до завершения. Тем не менее, в этих мучительных условиях упорно прокладывались новые пути развития науки, делались открытия, создавались исследовательские труды, воскрешались преданные забвению имена русских мыслителей и страницы их философского наследия.

История русской философии в СССР 1940х гг. оказалась привилегированным разделом науки, поскольку организацией исследований в этой области занимался человек, на уровне ЦК руководивший всей советской пропагандой, а значит, также культурой и гуманитарной наукой, — Г. Ф. Александров. Пост начальника Управления пропаганды и агитации ЦК ВКП (б) (Агитпропа) Александров занял 6 сентября 1940 г., заменив на нем А. А. Жданова, который тогда придерживался умеренной идеологической линии и снискал репутацию «мягкотелого либерала». В условиях приближения войны, когда другие страны решительно повышали градус патриотизма и «великодержавности» массовой пропаганды, И. В. Сталин усомнился, что Жданов способен выполнить задачу духовной мобилизации общества, и поручил ее Александрову (см.: [29, с. 359]). При этом в номенклатурном раскладе Александров ориентировался на секретарей ЦК Г. М. Маленкова и А. С. Щербакова, составлявших политическую силу, конкурировавшую с группой Жданова. Как глава Агитпропа Александров отнюдь не ограничивался мероприятиями в сфере массовой коммуникации, литературы, искусства и кинематографа, но придавал также большое значение их научному обеспечению. В результате уже в первые годы войны увидела свет серия трудов видных ученых-историков, посвященных героическим страницам борьбы нашего народа против иноземных агрессоров, национальному самосознанию, разоблачению антироссийской политики западных держав (Б. Д. Греков, Д. С. Лихачев, В. В. Мавродин, Е. В. Тарле, М. Н. Тихомиров и др.).

При этом научной «вотчиной» Александрова была философия, и корпорация философов активно использовалась им как кадровый ресурс для рекрутирования сотрудников Агитпропа, многие из которых являлись историками русской философии. Одним из главных научных проектов Александрова стала первая в СССР многотомная «История философии», где русской философии должен был быть посвящен отдельный VI том, работа над которым пришлось на годы войны. 28 декабря 1943 г. на заседании Ученого совета Института философии АН СССР (ИФ АН) ответственный редактор тома Б. Э. Быховский отчитался о проделанной работе и сообщил о почти полной готовности книги, подробно рассказав о ее содержании (см.: [28]). Завершение работы и редактирование текста продолжалось вплоть до мая 1944 г., когда появилось Постановление Политбюро ЦК ВКП (б) «О недостатках в научной работе в области философии», текст которого не публиковался, а был лишь разослан по списку ответственным лицам.

Острые критики в этом документе было направлено на политически ошибочную трактовку немецкой классической философии в III томе «Истории философии», за который уже была присуждена Сталинская премия; в то же время VI тому данного издания Политбюро также уделило свое внимание:

«В Институте философии АН СССР стало укореняться недобросовестное отношение к научной работе. Директор этого института т. Юдин и зав. секцией истории философии т. Быховский представили VI том “Истории философии”, посвященный истории русской философии, на соискание Сталинской премии в совершенно сыром, незавершенном и недобросовестно подготовленном виде. VI том “Истории философии” содержит старые опубликованные ранее статьи различных авторов, не подвергавшиеся какой-либо переработке и редактированию. Некоторые авторы лишь случайно узнали, что их старые работы, написанные

несколько лет тому назад, без всяких изменений и без их ведома включены в шестой том как отдельные главы этого тома. Работа эта не обсуждалась в Институте философии и не рассматривалась редакцией “Истории философии”. В журнал “Под знаменем марксизма” была представлена хвалебная статья о VI еще не изданном томе “Истории философии” редактора этого тома — т. Быховского, хвастливо и без всяких к тому оснований утверждавшего в статье, что этим томом кладется “начало истории русской философии как науки» [1, л. 229].

Масштаб проблемы в Постановлении Политбюро преувеличен: изучение рабочих материалов VI тома (краткий проспект, план подготовки и распределение тематики по авторам) показало, что он представлял собой достаточно оригинальный продукт на основе новой авторской концепции (см.: [27, с. 93–95]). В результате Постановления произошли перестановки в философском руководстве, в частности, Александров и Быховский выведены из редколлегии «Истории философии», куда вместо них введены другие люди, в т. ч. профессор МГУ З. Я. Белецкий, ставший одним из бенефициаров этого Постановления, принятого по результатам его обращения к Сталину [1, л. 231].

В течение 1940х и до начала 1950х гг. значение научных разработок по истории русской философии неуклонно возрастало, а регулярные ротации в философском руководстве, как правило, были связаны не в последнюю очередь с конкурентной борьбой за право контролировать это направление исследований, политическая важность которого дополнительно возросла после провозглашенного Сталиным 24 мая 1945 г. на кремлевском приеме тоста «за великий русский народ». В том же 1945 г. для работы над соответствующим томом «Истории философии» (теперь под номером V) в составе одноименного сектора в ИФ АН образована специализированная группа истории русской философии, которая была утверждена в качестве штатной единицы постановлением Президиума АН СССР от 30 мая 1946 г. [3, л. 160]. Согласно решению Президиума Академии, «кроме общей для сектора задачи <...> группа истории русской философии имеет задачей подготовку V тома “Истории философии” (история русской философии)» [3, л. 161]. О высоком внимании к данному направлению свидетельствует тот факт, что заседания коллектива в середине 1940х гг. нередко проводились лично руководителями Института — В. И. Светловым и Г. С. Васецким.

22 марта 1945 г. был заслушан доклад З. В. Смирновой о принципах построения тома по истории русской философии (текст доклада не сохранился); на заседании присутствовали в т. ч. В. Ф. Асмус и Д. Лукач, а также представитель ЦК т. Соболев (см.: [6, л. 7]). Судя по стенограмме, обсуждение развернулось вокруг вопросов о предмете, периодизации и полноте представления направлений русской мысли. Асмус предложил уделить больше внимания идеализму, а также теоретическому содержанию русской философии «в разрезе вопросов теории познания, логики и т. д.» [6, л. 8–9]. Против того, чтобы ограничиваться изложением материализма, выступил и заведующий сектором О. В. Трахтенберг:

«Получается несколько странное положение, что мы считаем себя в силах дать историю философии Англии, Франции и др., но когда доходим до истории философии России, то мы должны сокращать самих себя и брать не историю

философии, а одно из течений... Брать один материализм — это не получится истории философии» [6, л. 10].

Также Трахтенберг аргументировал необходимости включить в рассмотрение древнерусский период:

«Для нас сохранить эту часть совершенно необходимо... потому, что этим пресекаются клеветнические теории относительно импортного происхождения русской культуры и русской философии. Они базировались на том — когда является русская философская мысль <...> она появляется в конце XVIII века как продукт импорта. Это надо пресечь. Исследование этих эпох и значительно более ранних показывает, что в России развивалась живая мысль... Показать древность русской культуры по этому направлению, одной из самых высоких степеней культуры — философии, показать ее характер, показать, что философия выросла не на голом месте, а на тучной почве многовекового развития — это совершенно необходимо» [6, л. 11–12].

Разработка истории русской философии выдвигалась как приоритетная установка в масштабе всего сектора истории философии; его заведующий 19 сентября 1946 г. доходчиво разъяснил сотрудникам стоящие перед ними задачи в свете последних решений директивных органов:

«План работы сектора должен быть построен в соответствии с директивами ЦК ВКП (б). Во всей работе должна преследоваться политическая направленность. Задача конкретного плана — направление работы: 1) Русская философия и философия народов Советского Союза. 2) Зарубежная новейшая философия. Характер критики буржуазной философии и направления разрешения проблем русской философии ясны — определение корней и отпор натиску реакционных направлений. Русская философия войдет в V том (в двух книгах) «Истории философии». В течение 1947 г. том должен быть собран и отредактирован... Вторую книгу V тома «Истории философии» предполагается посвятить философии народов СССР. Сделано мало» [7, л. 44–45].

Появление новой книги Александрова «История западноевропейской философии» [20] спровоцировало очередное письмо Белецкого Сталину от 18 ноября 1946 г., в котором ставилось на вид, что в освещении немецкой философии автор не усвоил уроков Постановления 1944 г. [2, л. 2–19]. Вероятно, эта акция была направлена на воспрепятствование избранию Александрова в академики АН СССР в ноябре 1946 г. Несмотря на все же достигнутый успех при выборах в члены Академии наук, Александров находился в уязвимом положении, поскольку лишился высокого покровителя в лице Маленкова, который в мае 1946 г. потерял пост секретаря ЦК в результате «авиационного дела» и оказался в подчинении у своего конкурента Жданова. Последний не упустил возможности воспользоваться этой ситуацией, чтобы поставить на место Александрова, который «подсидел» его в 1940 г. на должности начальника Агитпропа. 26 декабря 1946 г. от имени Секретариата ЦК Жданов выпустил Постановление об организации обсуждения книги Александрова, в котором предписывалось придать мероприятию массовый характер, посвятить ему несколько заседаний и обеспечить «полную свободу критики» [2, л. 1]. Обсуждение состоялось

в ИФ АН уже в самом начале 1947 г. под председательством П. Н. Федосеева — заместителя Александрова по Агитпропу, однако его результаты не могли удовлетворить Жданова, и в день рождения В. И. Ленина — 22 апреля — он добился Постановления ЦК о необходимости проведения новой Всесоюзной дискуссии, теперь уже под собственным руководством [2, л. 21].

Эта показательная акция растянулась на 8 заседаний с 16 по 25 июня 1947 г. Можно предположить, что при этом Жданов преследовал как минимум две цели: во-первых, нанести удар по Александрову и его патрону Маленкову, а во-вторых — произвести некий съезд научных кадров, которые прибыли на дискуссию со всего СССР, чтобы посоревноваться в критике сановного академика; тем самым должны были выдвинуться новые люди, противопоставленные группе Александрова, на которых мог бы в дальнейшем опираться Жданов. Несмотря на то, что в самом письме Белецкого о русской философии речи не шло, в ходе умело срежиссированной Ждановым дискуссии эта тема оказалась одной из центральных; проблематика изучения истории русской философии и пропаганды русской культуры была затронута в целом ряде выступлений (В. Н. Жуковой, З. В. Смирновой, М. Б. Митина, М. Т. Иовчука, В. С. Кружкова, З. А. Каменского, И. Я. Щипанова), к которым присоединился и вынужденный признать свои ошибки Александров (см.: [23, с. 294]).

Такой поворот в дискуссии вряд ли был случаен, ибо, помимо научно-идеологического, она имела также прямое политическое значение, поскольку проводилась практически одновременно с коллективной работой над новой Программой партии, в ходе которой имела место конкуренция между проектами, выдвинутыми теми же группами интеллектуалов со стоявшими за ними партийными кланами, которые оказались по разные стороны баррикад на философской дискуссии. Очевидно, не случайно, что тезисы к проекту новой Программы партии были составлены для Жданова оппонентами Александрова Митиным и П. Ф. Юдиным на следующий день после завершения дискуссии, 26 июня 1947 г., и затем переданы Сталину. В подготовке других вариантов программы принимали участие философы Александров, Иовчук, Федосеев и др. (см.: [22, с. 390]). Тезисы Жданова предлагали новое истолкование роли русского народа в СССР и, наряду с традиционно высокой оценкой его заслуг в победе над Германией, постулировали также ведущее значение русского народа и его культуры как в общесоюзном, так и в мировом масштабе:

«Особо выдающуюся роль в семье советских народов играл и играет великий русский народ <...> Русский народ по праву занимает руководящее положение в советском содружестве наций <...> Великая передовая культура, созданная русским народом, и ее высшее достижение — ленинизм — являются важнейшим источником развития культуры всех других народов» (цит. по: [22, с. 265]).

Несмотря на то что не все предложенные Ждановым тезисы получили одобрение Сталина и были включены в финальную редакцию Программы, для второго секретаря ЦК партии и его группы они имели принципиальное политическое значение и продолжали продвигаться всеми путями, в том числе через научные проекты и дискуссии, основной площадкой для которых стала история русской философии.

Пытаясь перехватить у Жданова инициативу и спасти ситуацию, вскоре после июньской дискуссии Александров оперативно направляет Сталину развернутую записку с планом мероприятий по улучшению ситуации в своей «епархии» — философии и Агитпропе. Наряду с комплексным «укреплением» и переподготовкой кадров, Александров предлагал «создать Всесоюзное философское общество, которое могло бы издавать философский журнал, устраивать дискуссии, научные съезды и объединить работу всех профессиональных философов страны» [2, л. 24], — очевидно, рассчитывая получить контроль над таким обществом и тем самым подкрепить свое тающее влияние. В содержательной части план Александрова предусматривал подготовку серии монографий, из которых больше половины (15 из 27) должны были быть посвящены русской философии [2, л. 27–33]. Однако реализовать эту масштабную программу Александрову было не суждено, ибо после Всесоюзной дискуссии он был обречен на роль уже не стратега, а только лишь исполнителя чужих директив. Чтобы переиграть Александрова, Жданову пришлось объединить усилия с новоиспеченным секретарем ЦК М. А. Суловым, который присутствовал на июньской философской дискуссии, а в сентябре после отставки Александрова занял его место во главе Агитпропа. 29 июля 1947 г. Жданов и Сулов направили Сталину проект Постановления по вопросу о составлении новой книги по истории философии [2, л. 35]. Такое Постановление Политбюро ЦК вышло уже неделю спустя (5 августа 1947) и предписывало при работе над новой историей философии учесть критику книги Александрова, которому самому же и поручалось заняться этим делом в качестве главы редколлегии, причем в состав последней снова вводился его заклятый оппонент Белецкий [2, л. 34].

Хотя Всесоюзная философская дискуссия 1947 г. была организована как научное мероприятие и посвящалась критике теоретических ошибок Александрова, ее результатом стала утрата им позиций во власти и перевод с высокого поста начальника Управления ЦК на более скромную по номенклатурным меркам должность директора ИФ АН. Стремясь вернуть доверие вождя, на новом месте Александров развернул кипучую деятельность по реорганизации Института и развертыванию новых историко-философских исследований, уделяя приоритетное внимание русской философии. При этом все инициативы он согласовывает со Сталиным, буквально бомбардируя его своими записками. Спустя две недели после утверждения Президиумом АН СССР в должности директора, 17 ноября, Александров направляет вождю новую записку с приложением плана научной работы ИФ АН, в котором выделяются два направления:

«История философии. В книге будет изложена история русской философии <...>, философия народов СССР, народов Востока и славянских народов Восточной и Юго-Восточной Европы. История русской философии <...> В книге будет дано систематическое изложение истории русской философии».

В ходе подготовки этих коллективных трудов планировалось выпустить также серию индивидуальных монографий по истории общественной и философской мысли народов СССР [2, л. 58–60].

1 декабря Александров направляет академику-секретарю Отделения истории и философии Б. Д. Грекову план структурной реорганизации ИФ АН, обосновывая его новыми задачами, поставленными перед этим учреждением науки со стороны ЦК. План предусматривал увеличение количества научных подразделений за счет создания самостоятельного сектора истории русской философии в составе нового Отдела истории философии и современной зарубежной философии и социологии, руководителю которого полагалось иметь ранг заместителя директора Института (на эту позицию будет переведен бывший директор Васецкий [8, л. 36]). 10 декабря Александров доложил свои предложения на заседании Бюро Отделения, а 23 декабря распорядительное заседание Президиума АН СССР выпустило Постановление за подписью президента Академии С. И. Вавилова «Об утверждении новой структуры Института философии», где под номером 5 фигурировал новый «сектор истории русской философии и истории философии народов СССР» [4, л. 200]. Наряду с подготовкой фундаментальных плановых трудов разрабатывать это научное направление предполагалось путем издания «библиотеки избранных философских произведений выдающихся мыслителей России и народов СССР» [10, л. 157–158], проведения дискуссий по вопросам истории русской философии [10, л. 171], а также организации регулярных публикаций в новом журнале «Вопросы философии», причем, согласно перспективному плану на 1947–1949 гг., из 9 запланированных публикаций историко-философских источников 6 относились к русской философии (Д. К. Кантемир, «любомудры», А. П. Барятинский, Я. П. Козельский, Т. Н. Грановский, М. И. Каринский) (см.: [9, л. 32]).

Демонстрируя поистине «большевистские» темпы, уже 15 января 1948 г. Александров направляет Сталину записку с приложением проспекта книги по истории философии, включающую разделы по русской философии, хронология которой начинается с Киевской Руси [2, л. 85]. Постулируется актуальность задачи раскрытия многовековой истории и мирового значения философской культуры народов СССР: «В главах будет дана критика “теорий”, принижающих значение древнерусской культуры и фальсифицирующих ее характер» [2, л. 85 об.].

«Буржуазными историками затушевывается большая роль в формировании культуры западноевропейского Ренессанса т. н. восточных (Византия, арабы и т. д.) влияний и игнорируются особые формы Возрождения в Грузии, Армении, Азербайджане, Средней Азии. Особо должна быть подчеркнута сознательно замалчиваемая западноевропейскими буржуазными исследователями выдающаяся роль славянских народов в процессе образования культуры Возрождения» [2, л. 87].

Таким же образом планируется продемонстрировать, что,

«...несмотря на относительное отставание в экономическом и политическом отношении от ряда европейских стран, XVIII столетие явилось эпохой создания в России оригинальных и систематических философских теорий» [2, л. 91].

В рамках русской философии XIX в. планировалось посвятить особые разделы теории «официальной народности» и славянофильству, идеалистической натурфилософии и эстетике, учениям западников [2, л. 94 об.]. Отдельная глава

отводилась для демонстрации влияния прогрессивных русских мыслителей на развитие передовой общественной и философской мысли других народов России (см.: [2, л. 99 об. — 100]. Параллельно проспект «Истории философии» был опубликован в «Вопросах философии» [26], а следом — обзор его обсуждения [24].

Одновременно запускается работа над книгой по истории русской философии, которая определяется в качестве главной задачи нового сектора, и уже 14 февраля проводится первое обсуждение плана этой книги [12, л. 3–5]. Несмотря на уход Александра из ЦК, ИФ АН сохранял настолько тесную связь с этой инстанцией, что граница между ними порой растворялась: представители ЦК регулярно участвуют в институтских заседаниях, а сотрудники Института, в свою очередь, готовят материалы по линии ЦК. Вот показательный фрагмент стенограммы заседания сектора 1 апреля:

«...в сектор из ЦК ВКП (б) поступила программа по истории русской философии. Поскольку авторами этой программы являются Васецкий, Смирнова, Щипанов, т. е. те, которые входят в наш сектор, поэтому нет смысла обсуждать ее на секторе» [12, л. 6].

Начало 1949 г. ознаменовалось кульминацией кампании против космополитизма, которая не могла не отразиться на исследованиях истории русской философии. 17 февраля прошло обсуждение статьи зав. сектором Смирновой, которая была подвергнута критике за то, что «не борется против космополитизма», нашедшего выражение в публикациях ее сотрудника Каменского [14, л. 17–18]. 21 марта руководство ИФ АН отчиталось перед Сталиным о мерах ликвидации космополитизма в философии, который выражался

«...в умалении и очернении русской философии и науки, в попытках доказать, будто бы в русской истории не было самостоятельной оригинальной мысли, собственного внутреннего развития, будто бы ход развития русской культуры и философии лишь отражал этапы развития западноевропейской культуры, будто бы русские ученые, философы, писатели, музыканты лишь перенимали западные образцы и преклонялись перед ними» [2, л. 126].

В связи с этим был анонсирован «ряд публикаций, посвященных разоблачению космополитизма и полному восстановлению исторической правды по вопросам истории русской науки и философии» [2, л. 131].

Работа над томом по русской философии продвигалась с трудом и сроки ее завершения переносились. Уже осенью 1947 г. Трахтенберг обратился в Президиум АН СССР с ходатайством о переносе сдачи рукописи на год («в связи с дискуссией по книге Г. Ф. Александра... возникла необходимость пересмотра и уточнения плана») и принял обязательство подготовить для начала сборник статей по истории русской философии в первом квартале 1948 г. (см.: [11, л. 38]). Однако сборник «Из истории русской философии» [25] удалось выпустить лишь в начале 1949 г., причем подготовлен он был не ИФ АН, а кафедрой истории русской философии МГУ, хотя авторский коллектив был смешанный. Книга повторила судьбу «Истории западноевропейской философии» Александра — ее выход в свет явился катализатором для очередных

политико-идеологических разборок. 30 сентября и 3 октября 1949 г. были проведены представительные заседания, посвященные критическому обсуждению нового сборника, организованные редакцией журнала «Вопросы философии» под руководством Д. И. Чеснокова.

Данная акция находилась в ряду событий, отражающих противоборство политических группировок в высших эшелонах власти. После яркого выступления на философской дискуссии 1947 г. партийный идеолог из Свердловска Чесноков был приглашен в Москву на должность заместителя заведующего отделом науки в составе управления ЦК, которым в этот период руководили соратники Жданова (Суслов, Д. Т. Шепилов, Ю. А. Жданов). По мнению Г. В. Костырченко, в советском философском истеблишменте Чесноков выступал в роли своеобразной «третьей силы» между «академическим объективизмом» Александрова и «ортодоксальным догматизмом» Митина, «претендуя на особую роль проводника официальной линии ЦК и лично Сталина в философской науке» [30, с. 417]. Судя по всему, ждановская группа решила выдвинуть Чеснокова на роль нового философского лидера и летом 1948 г. направила его заместителем директора в ИФ АН, где он оказался в положении соперника Александрова и вскоре сменил ставленника последнего Б. М. Кедрова на посту главного редактора «Вопросов философии».

При этом особое внимание Чесноков уделял научной повестке, связанной с историей русской философии. Как заместитель директора он стал курировать это направление и использовал кампанию борьбы с космополитизмом для того, чтобы заменить ставленицу Александрова Смирнову, находившуюся под влиянием обвиненного в космополитизме Каменского, на свою креатуру. Новым заведующим сектором истории русской философии стала В. А. Фомина, обладавшая солидным стажем научной и организационной работы в качестве руководителя подразделения Агитпропа ЦК и зав. отделом философии «Большой советской энциклопедии», а впоследствии получившая известность как общественный деятель, руководитель делегаций СССР в ООН (см.: [21, с. 840]). Фомина попыталась поднять работу сектора на новый уровень, стала привлекать к сотрудничеству известных ученых, в частности, вела переговоры с С. И. Вавиловым, которому предлагала написать главу о М. В. Ломоносове, и с Д. С. Лихачевым — по древнерусскому периоду (см.: [14, л. 34–35]). Однако она не успела реализовать свои начинания, поскольку в том же 1949 г. была переведена в МГУ, а руководство сектором напрямую взял в свои руки Чесноков.

Пик противостояния Чеснокова с Александровым пришелся на начало осени 1949 г.: 13 сентября вышла статья в «Правде» с критикой «профессорского либерализма» Александрова, а 30 сентября зав. отделом науки ЦК Ю. А. Жданов выступил с предложением о смещении Александрова с поста директора ИФ АН с намерением провести на его место Чеснокова (см.: [30, с. 418]). И хотя данную инициативу Сталин не поддержал, на излете его эпохи Чесноков достиг вершин партийного олимпа в качестве главного редактора журнала «Коммунист» и члена Президиума ЦК (новое название Политбюро). Дискуссия по сборнику «Из истории русской философии» была организована Чесноковым в кульминационный момент идеологической атаки; проведением этого мероприятия он рассчитывал одновременно нанести решающий удар

по группе Александрова и всецело перехватить идеологический контроль над актуальным разделом научно-философской повестки.

Обсуждение сборника проводилось под лозунгом борьбы с космополитизмом и претворения в жизнь решений философской дискуссии 1947 г. Большинство выступающих обрушились с критикой на М. Т. Иовчука — автора введения и ряда статей в сборнике, ближайшего сподвижника Александрова. Среди прочего ему ставился в вину национальный нигилизм и «повторение мысли, что Россия была жандармом Европы» [13, л. 55], которая расходилась с новым тезисом Сталина о необходимости корректировки отдельных положений классиков марксизма, в частности, непригодности определения дореволюционной России как «жандарма Европы» и «тюрьмы народов» (см.: [22, с. 206]). Отсутствие в сборнике статей, посвященных русским философам-идеалистам, также было расценено как серьезный недостаток; по словам Х. Г. Аджемяна,

«...русская философия не является отблеском западноевропейской философии, а имеет всемирно-историческое значение, она является философией, на которой могут и должны учиться другие нации... Русская идеалистическая философия в лице того же Каткова или Вл. Соловьёва тоже является в какой-то мере самостоятельным явлением» [13, л. 77].

С. А. Покровский подчеркнул актуальность задачи историко-философского изучения культуры Древней Руси, требующей более профессионального и фундаментального подхода [13, л. 90]. Звучали призывы философски изучать национальную психологию и «черты характера русского народа» [13, л. 128]. Фомина педалировала важный для организаторов мероприятия тезис, что история русской философии оставалась у нас недооцененной до Всесоюзной дискуссии 1947 г., на которой «тов. Жданов со всей силой поставил перед нами задачу широкой популяризации истории русской философии и разработки богатейшего философского и культурного наследия передовой русской мысли», задачу «показать понимание патриотизма, судеб России, ее отношения к Западу» [13, л. 134].

Представитель Чехословакии Д. Слейшка констатировал значение разработок истории русской философии как фактора внешнеполитического влияния в отношениях со странами народной демократии и призвал советских философов заняться также изучением истории философии славянских и других народов, недавно вставших на путь социализма: «это, бесспорно, будет способствовать сближению культуры этих стран с великой культурой советских народов» [13, л. 120 об]. В свою очередь, представитель Якутии А. Е. Мординов сосредоточился на внутривнутриполитическом аспекте вопроса и отметил, что русская философия отражает «единство интересов русского народа и нерусских народов в России. Понимание единства исторических судеб русского народа и всех народов России, понимание ведущей роли русского народа среди них» [13, л. 132]. По убеждению первого якутского профессора философии, «значение русских мыслителей не ограничивается рамками русского народа, имеет общероссийский и мировой масштаб» [13, л. 132 об]. Выступлениям Слейшки и Мординова отводилось центральное место, поскольку они служили обоснованием ждановских программных тезисов об особой роли культуры

русского народа в общесоюзном и мировом масштабе. Организовывая дискуссию 1949 г., Чесноков повторял сценарий философской дискуссии 1947 г. и выступал в роли преемника Жданова-старшего. Последний уже год как ушел из жизни, однако его группа не складывала оружия, несмотря на набравшее обороты «ленинградское дело».

Впрочем, конкурирующая группа Александрова также находилась в непростом положении. В начале 1950 г. Президиум АН СССР проводил проверку ИФ АН, по результатам которой президентом Академии Вавиловым 23 февраля была направлена докладная записка в ЦК «О научной деятельности и состоянии Института философии». В ней особо отмечалось, что

«...директор Александров, выполняя поручение ЦК партии написать “Историю философии”, неоднократно заявлял и устно и в печати, что это ответственное поручение выполнит в срок, т. е. к концу 1948 г. Однако работа не закончена и перенесена» [2, л. 147].

Уроки философской дискуссии 1947 г. не усвоены, после нее по-прежнему «Институт проводил линию буржуазного идеализма и катедер-социализма» [2, л. 156]. В такой ситуации Александров пытается форсировать издание обещанной им Сталину истории русской философии. В июне-июле 1950 г. директор ИФ АН лично проводит серию заседаний редколлегий коллективного труда под новым названием «История философии в СССР», на которых обсуждается и утверждается план-проспект, распределяются ответственные по разделам и исполнители по главам (см.: [15, л. 1–22]). Примечательно, что планом предусматривалась и отдельная глава под рабочим названием «Православие, самодержавие, народность», славянофилы, идеалисты» [15, л. 12].

Начиная с сентября редколлегией руководит Чесноков, который продолжает называть книгу по-старому: «История русской философии» [16, л. 20]. В нее Чесноков предлагает включить разделы о русских поэтах и берется написать об А. С. Грибоедове и А. С. Пушкине [15, л. 23 об.], — очевидно, планируя использовать свою работу к 150-летию поэта «Пушкин и его место в русской общественной мысли XIX в.». В ней предпринималась попытка реконструировать философское мировоззрение поэта и давалась его оценка в соответствии со ждановской руссоцентристской парадигмой:

«Пушкин не раз подчеркивал всемирно-историческое значение русского народа, его роль в истории мировой культуры... Смело защищал честь и достоинство русского народа, давал беспощадный отпор клеветникам России... “либеральным крикунам”», которые «боялись усиления России»; «презирал безродных космополитов, проникнутых рабым чувством угодничества перед иностранщиной и не веривших в творческие силы русского народа» [32, с. 230–231].

Появление разночтений в названиях книги у Александрова и Чеснокова вряд ли случайно и, по всей видимости, связано с ревизией концепции руссоцентризма на фоне финальной стадии «ленинградского дела» 1949–1952 гг. Как известно, главная провинность обвиняемых по «ленинградскому делу» заключалась в намерении создать Компартию РСФСР, опираясь на разработанную А. А. Ждановым и его соратниками идеологию (см.: [31]).

«Планы ленинградцев представляли угрозу для советской системы как с административной, так и идеологической точек зрения, — утверждает Д. Бранденбергер. — Сталинский руссоцентризм, насквозь популистский, способствовал утверждению легитимности, интегрируя “великодушный” русский народ с его тысячелетней историей. Предложение сторонников Жданова создавало угрозу всей идеологической конструкции. Если бы российская компартия объявила себя “защитницей русского народа” и законной наследницей русского прошлого, ВКП (б) лишилась бы этого статуса, который она культивировала с конца 1930х... пришлось бы вернуться к сомнительной тактике, опирающейся на марксизм-ленинизм» [22, с. 272].

Летом 1950 г. следствие по «ленинградскому делу» шло к завершению и исход его был вполне очевиден, особенно для таких искушенных в политике людей, как Александров, который именно в этот момент меняет название книги с «русской философии» на «философию в СССР». Политическая программа ждановцев была отвергнута и признана опасной; соответственно, служившая целям обоснования этой программы идеология, связанная с возвеличиванием истории и культуры русского народа, в том числе — его философской мысли, теряла прежнюю актуальность. Сектор истории русской философии, превращенный ждановцами в свой идеологический плацдарм и источник проблем для Александрова, терял ресурс стратегической поддержки. Педальирование руссоцентризма становилось несвоевременным. Пока сталинский фаворит Чесноков оставался в ИФ АН, Александров не мог ничего сделать с его сектором, но, как только весной 1951 г. Чесноков вернулся на работу в ЦК, Александров упразднил это подразделение.

17 августа 1951 г. Президиум АН СССР с подачи Александрова принимает Постановление № 527 «Об изменении структуры Института философии», согласно которому «в целях объединения специалистов, работающих в различных отраслях философской науки, в более крупные коллективы, и улучшения руководства научной работой в области философии со стороны дирекции», предписывается сократить число подразделений [5, л. 115]. Со ссылкой на данное решение Президиума, 21 сентября издается приказ директора о реорганизации структуры Института «в целях решительного повышения идейно-теоретического уровня научных работ в области философии»; при этом на базе сектора истории русской философии и сектора истории зарубежной философии вновь создается единый сектор истории философии [17, л. 38]. Таким образом, сектор истории русской философии просуществовал в ИФ АН СССР неполных четыре года: с декабря 1947 по сентябрь 1951.

В это же самое время (3 сентября 1951 г.) Александров направляет Сталину макет двух томов «Истории философии» с сопроводительной запиской:

«...теперь, когда собран и изучается материал по разделам истории философии, которые ранее недостаточно разрабатывались (история русской философии в связи с историей естествознания в России, история философской и общественной мысли народов СССР, славянских стран и стран Азии), имеется возможность написать учебник» [2, л. 158–159].

Вероятно, этой запиской Александров хотел показать вождю, что ликвидация сектора не означает прекращения разработки истории русской философии, которая теперь ведется прежде всего «в связи с историей естествознания»,

а не социально-политических учений, т. е. отделена от идейного источника, несущего потенциальную угрозу русского национализма. В скором времени подуют другие ветры, и приоритетной задачей будет объявлено изучение уже не русской, а зарубежной философии:

«Если подготовлены и изданы книги по философской мысли в СССР, — указывалось в научном отчете сектора истории философии ИФ АН за 1954 г., — то <...> надо прямо сказать, что имела место недооценка важности разработки вопросов истории философской мысли в зарубежных странах» [18, л. 7].

А на заседании сектора 28 апреля того же года и. о. заведующего М. В. Яковлев довел до сведения сотрудников: «есть указания ЦК о разработке западноевропейской философии» [19, л. 51]. О советских исследованиях истории русской философии в период наступления западной интеллектуальной моды будет рассказано в статье второй.

## ЛИТЕРАТУРА

1. РГАНИ. Ф. 3. Оп. 33. Д. № 152.
2. РГАНИ. Ф. 3. Оп. 33. Д. № 153.
3. АРАН. Ф. 2. Оп. 6. Д. № 57.
4. АРАН. Ф. 2. Оп. 6. Д. № 62.
5. АРАН. Ф. 2. Оп. 6. Д. № 119.
6. АРАН Ф. 1922. Оп. 1 Д. Д. № 148.
7. АРАН Ф. 1922. Оп. 1 Д. Д. № 217.
8. АРАН Ф. 1922. Оп. 1 Д. Д. № 223.
9. АРАН Ф. 1922. Оп. 1 Д. Д. № 226.
10. АРАН Ф. 1922. Оп. 1 Д. Д. № 230.
11. АРАН Ф. 1922. Оп. 1 Д. Д. № 255.
12. АРАН Ф. 1922. Оп. 1 Д. Д. № 306.
13. АРАН Ф. 1922. Оп. 1 Д. Д. № 335.
14. АРАН Ф. 1922. Оп. 1 Д. Д. № 356.
15. АРАН Ф. 1922. Оп. 1 Д. Д. № 382.
16. АРАН Ф. 1922. Оп. 1 Д. Д. № 403.
17. АРАН Ф. 1922. Оп. 1 Д. Д. № 417.
18. АРАН Ф. 1922. Оп. 1 Д. Д. № 697.
19. АРАН Ф. 1922. Оп. 1 Д. Д. № 698.
20. Александров Г. Ф. История западноевропейской философии. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1946. 513 с.
21. Алексеев П. В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды. 3-е изд. М.: Академический проект, 1999. 944 с.
22. Бранденбергер Д. Сталинский руссоцентризм: советская массовая культура и формирование русского национального самосознания (1931–1956 гг.). 2-е изд. М.: Политическая энциклопедия, 2017. 407 с.
23. Дискуссия по книге Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии» 16–25 июня 1947 г. Стенографический отчет // Вопросы философии. 1947. № 1. С. 5–501.

24. З. К. Обзор обсуждения проспекта книги «История философии» // Вопросы философии. 1948. № 1. С. 327–338.
25. Из истории русской философии. Сборник статей. М.: Госполитиздат, 1949. 832 с.
26. «История философии». Проспект книги // Вопросы философии. 1947. № 2. С. 343–368.
27. Корсаков С. Н., Черняев А. В. Проект русского тома в составе академической «Истории философии» 1943 г. и формирование национального историко-философского самосознания в СССР (Статья первая) // Вестник РХГА. 2023. № 2. С. 85–97.
28. Корсаков С. Н., Черняев А. В. Проект русского тома в составе академической «Истории философии» 1943 г. и формирование национального историко-философского самосознания в СССР (Статья вторая) // Вестник РХГА. 2023. № 3 (1). С. 104–117.
29. Костырченко Г. В. Тайная политика Сталина. Власть и антисемитизм (Новая версия): в 2 ч. Ч. 1. От царизма до победы во Второй мировой. М.: Международные отношения, 2015. 504 с.
30. Костырченко Г. В. Тайная политика Сталина. Власть и антисемитизм (Новая версия): в 2 ч. Ч. 2. На фоне холодной войны. М.: Международные отношения, 2015. 672 с.
31. Сушков А. В. «Ленинградское дело»: генеральная чистка «колыбели революции». Екатеринбург: Альфа Принт, 2018. 182 с.
32. Чесноков Д. И. Пушкин и его место в русской общественной мысли XIX в. // Вопросы философии. 1949. № 1. С. 223–243.

## REFERENCES

1. RGANI. F. 3. Op. 33. D. № 152.
2. RGANI. F. 3. Op. 33. D. Д. № 153.
3. Aran. F. 2. Op. 6. D № 57.
4. Aran. F. 2. Op. 6. D № 62.
5. Aran. F. 2. Op. 6. D № 119.
6. Aran. F. 1922. Op. 1. D № 148.
7. Aran. F. 1922. Op. 1. D № 217.
8. Aran. F. 1922. Op. 1. D № 223.
9. Aran. F. 1922. Op. 1. D № 226.
10. Aran. F. 1922. Op. 1. D № 230.
11. Aran. F. 1922. Op. 1. D № 255.
12. Aran. F. 1922. Op. 1. D № 306.
13. Aran. F. 1922. Op. 1. D № 335.
14. Aran. F. 1922. Op. 1. D № 356.
15. Aran. F. 1922. Op. 1. D № 382.
16. Aran. F. 1922. Op. 1. D № 403.
17. Aran. F. 1922. Op. 1. D № 417.
18. Aran. F. 1922. Op. 1. D № 697.
19. Aran. F. 1922. Op. 1. D № 698.
20. Alexandrov, G. F. *Istoriya zapadnoevropeiskoi filosofii* [History of Western European Philosophy]. Moscow, Leningrad, Publishing House of the USSR Academy of Sciences, 1946. 513 p.

21. Alekseev, P. V. *Filosofi Rossii XIX–XX stoletii. Biografii, idei, trudi* [Philosophers of Russia in the 19th and 20th Centuries. Biographies, Ideas, and Works]. 3rd ed. Moscow, Academic Project, 1999. 944 p.

22. Brandenberger, D. *Stalinskii russotsentrizm: sovetskaya massovaya kultura i formirovanie russkogo natsionalnogo samosoznaniya (1931–1956 gg.)* [Stalin's Russocentrism: Soviet Mass Culture and the Formation of Russian National Identity (1931–1956)]. 2nd ed. Moscow, Political Encyclopedia, 2017. 407 p.

23. Diskussiya po knige G. F. Aleksandrova “Istoriya zapadnoevropeiskoi filosofii” 16–25 iyunya 1947 g. Stenograficheskii otchet [Discussion on G. F. [Alexandrov's book “History of Western European Philosophy”] on June 16–25, 1947. Transcript of the discussion]. In: *Voprosy Filosofii*, 1947, no. 1, pp. 5–501.

24. 3. K. Obzor obsuzhdeniya prospekta knigi “Istoriya filosofii” [Review of the discussion of the prospectus of the book “History of Philosophy”]. In: *Voprosy Filosofii*, 1948, no. 1, pp. 327–338.

25. *Iz istorii russkoi filosofii. Sbornik statei* [From the History of Russian Philosophy. Collection of Articles]. Moscow: Gospolitizdat, 1949. 832 p.

26. “Istoriya filosofii”. Prospekt knigi [“History of Philosophy”. Book Prospectus]. In: *Voprosy Filosofii*, 1947, no. 2, pp. 343–368.

27. Korsakov, S. N., Chernyaev A. V. Proekt russkogo toma v sostave akademicheskoi “Istorii filosofii” 1943 g. i formirovanie natsionalnogo istoriko-filosofskogo samosoznaniya v SSSR (Statya pervaya) [The Project of the Russian Volume in the Academic “History of Philosophy” of 1943 and the Formation of National Historical and Philosophical Self-Awareness in the USSR (Article One)]. In: *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, 2023, no. 2, pp. 85–97.

28. Korsakov, S. N., Chernyaev A. V. Proekt russkogo toma v sostave akademicheskoi “Istorii filosofii” 1943 g. i formirovanie natsionalnogo istoriko-filosofskogo samosoznaniya v SSSR (Statya vtoraya) [The Project of the Russian Volume as Part of the Academic History of Philosophy of 1943 and the Formation of National Historical and Philosophical Self-Consciousness in the USSR (Article Two)]. In: *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, 2023, no. 3 (1), pp. 104–117.

29. Kostyrchenko, G. V. *Tainaya politika Stalina. Vlast i antisemitizm (Novaya versiya): v 2 ch. Ch. 1. Ot tsarizma do pobedi vo Vtoroi mirovoi* [Stalin's Secret Policy. Power and anti-Semitism (New version): at 2 p. m. 1. From Tsarism to victory in World War II]. Moscow, International Relations, 2015. 504 p.

30. Kostyrchenko, G. V. *Tainaya politika Stalina. Vlast i antisemitizm (Novaya versiya): v 2 ch. Ch. 2. Na fone kholodnoi voini* [Stalin's secret policy. Power and anti-Semitism (New version): in 2 parts. Part 2. Against the backdrop of the Cold War]. Moscow, International Relations, 2015. 672 p.

31. Sushkov, A. V. “Leningradskoe delo”: generalnaya chistka “kolibeli revolyutsii” [The Leningrad Affair: The General Purge of the Cradle of the Revolution]. Yekaterinburg, Alfa Print, 2018. 182 p.

32. Chesnokov, D. I. Pushkin i yego mesto v russkoi obshchestvennoi misli XIX v. [Pushkin and His Place in Russian Social Thought in the 19th Century]. In: *Voprosy Filosofii*, 1949, no. 1, pp. 223–243.

DOI 10.25991/VRHGA.2025.4.4.052

УДК 111.81:130.2

О. К. Кошмило\*

## ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ПОЭТИКА ФРИДРИХА ГЁЛЬДЕРЛИНА В ИЗМЕРЕНИИ ХРИСТИАНСКОЙ ТРОИЧНОСТИ

На протяжении двух столетий творчество Фридриха Гёльдерлина является неистощимым поводом философской мысли от Гегеля и Шеллинга до Хайдеггера и Агамбена. Будучи, по словам Хайдеггера, «*поэтом поэтов*», Гёльдерлин чередой своих философских и поэтических высказываний задал меру поэтического трансцендирования к бытию. С компетентностью, искушенной во всем круге философских идей и концепций от Платона до Канта, Гёльдерлин сформулировал методологический принцип размежевания *бытия и суждения*. Исследование акцентируется на том, что высказанный в одноименном наброске, тезис поэта фиксирует контрапункт между имманентным синтаксисом суждения и трансцендентным строем поэтизации, существо которой в исследовании представлено на примере стихотворения «Когда я был дитя...». Вступив в полемику с логическим субстанциализмом Канта и Гегеля, Гёльдерлин предвосхитил масштабное обращение гуманитаристики к языку, вошедшего в теоретический обиход под названием «лингвистического поворота». В исследовании делаются выводы, что трансцендентная транспозиция в поэтике Ф. Гёльдерлина исходит из троичного строя христианского Бога. Поэтический метод Гёльдерлина онтологически претворяет трансцендентный строй Троицы, когда полюса образа, искупительно метафоризирующего реальный предикат (вторая ипостась Троицы), и духа, евхаристически метонимизирующего идеальный субъект (третья ипостась Троицы) достигают гармонии «эфирной» охваченности кругом имени Бога (первая ипостась Троицы).

**Ключевые слова:** бытие, суждение, Гёльдерлин, Гегель, поэтика, синтаксис, троичность, образ, дух, имя Бога.

---

\* Кошмило Олег Константинович — канд. филос. наук, ORCID: 0009-0002-0885-8039; Тольяттинская академия управления; 445114, Самарская область, Ставропольский район, Ягодинское лесничество, ОК «Алые паруса», корп. 5, koshmilo-ok@yandex.ru

Oleg K. Koshmilo — Cand. Sci. in Philosophy, ORCID: 0009-0002-0885-8039; Tolyatti Academy of Management; 445114, Samara Region, Stavropol District, Yagodinskoye Forestry, HC “Scarlet Sails”, b. 5, koshmilo-ok@yandex.ru

O. K. Koshmilo  
THE ONTOLOGICAL POETICS OF FRIEDRICH GÖLDERLIN  
IN THE DIMENSION OF THE CHRISTIAN TRINITY

For two centuries, Friedrich Hölderlin's work has been an inexhaustible source of philosophical thought, from Hegel and Schelling to Heidegger and Agamben. As Heidegger described him as "the poet of poets", Hölderlin's philosophical and poetic statements have set the standard for poetic transcendence of existence. With a competence that is sophisticated in the full range of philosophical ideas and concepts from Plato to Kant, Hölderlin formulated the methodological principle of the separation of being and judgment. The study focuses on the fact that the poet's thesis, expressed in the essay of the same name, captures the counterpoint between the immanent syntax of judgment and the transcendent structure of poeticization, which is exemplified in the poem "When I Was a Child...". By engaging in a polemic with Kant's and Hegel's logical substantialism, Hölderlin anticipated the large-scale turn towards language in the humanities, which became known as the "linguistic turn". The study concludes that Hölderlin's transcendental transposition in poetics originates from the trinity of the Christian God. Hölderlin's poetic method ontologically transforms the transcendent structure of the Trinity, where the poles of the image that redemptively metaphorizes the real predicate (the second aspect of the Trinity) and the spiritual experience that eucharistically metonymizes the ideal subject (the third aspect of the Trinity) achieve harmony in the "ethereal" embrace of the name of God (the first aspect of the Trinity).

**Keywords:** being, judgment, Hölderlin, Hegel, poetics, syntax, trinity, image, spirit, name of God.

Судьбе духа Запада было угодно, что три ключевых германских гения европейского логоса оказались в одно время в одном месте — на теологическом факультете Тюбингенского университета. С порывистостью прекраснотушней юности сойдясь в единоверии в то, что особенности Германии как «стране поэтов и философов» мессиански дано завершить долгую поступь европейского духа, да так, чтобы, объединив непрерывно воющую Европу, заодно замкнуть на нее периферию неевропейского мира [13, с. 128], позже мыслительные пути Гёльдерлина, Гегеля, Шеллинга разошлись настолько, что, по сути, оказались на противоположных концептуальных полюсах. Питая пиетет к системе Канта, в то же время три одноклассника вдохновлялись интуициями и идеями немецкого романтизма, не принимая кантовскую редукцию поэтической способности воодушевляться чудесным к мечтательности [13, с. 157]. Одну из них выразил его ведущий идеолог, поэт и философ Новалис, выдвинувший в качестве основной теоретической задачи интеграцию поэзии и философии, поскольку «поэзия — героиня философии», а «философия является теорией поэзии» [19, с. 40].

На фоне растворения содержания человеческой экзистенции в формах рациональности от весьма обветшавшей схоластики до моднейшего кантианства поэзия высилась изящной и непоколебимой твердыней суверенного духа. Причем по критерию онтологической самостоятельности поэзия ни в чем не уступала теоретическому дискурсу в его абсолютизированной Кантом методологической автономности [6, с. 145–146], но, в отличие от последней, не отягощенной добровольным заточением в жесткие рамки логических ограничений. В прочитанных в 1802–1805 гг. лекциях по философии искусства Шеллинг отмечал:

«Поэтический язык скорее стремится и в своих частях быть возможно более абсолютным (отсутствие логической закономерности, исключение связующих частиц)... Воодушевление всего непосредственное проявляется здесь как вдохновение, которое не позволяет одержимому им помышлять о внешних целях. Внимая лишь голосу бога, такой человек движется смело и все же умеренно и легко... Поэзия никогда не имеет цели, помимо самой себя, хотя и то чувство, которое в ней заключено, она вызывает и вне себя» [22, с. 411–412].

Акцентируемая Шеллингом духовная экстаичность поэтического слова [13, с. 21–22, 29–33, 37–41], его мистическая «одержимость» (попавшая в поле философской рефлексии еще в платоновском «Ионе» (533с–534е) [20, с. 142–143]) максимально обособила в поле текущей гуманитарной теории сферу искусства и науку эстетики с центральным для романтизма контрапунктом между трансцендентной семантикой художественного образа, бытующем на одном уровне с платоновской идеей, и логической формой дискурсивного понятия, фундированного в принципе тождественности, центральном для имманентного синтаксиса аристотелевского субстанциализма [17, с. 36–38].

\* \* \*

Дав старт целому ряду «генеalogий» в смысле ретроспективного проследования начал, романтизм, сформировавшись в расхождении с эстетикой классицизма, пронизанного просветительской верой в безусловную непогрешимость и безграничный прогресс разума [16, с. 112–115], увидел в различии изощренности высокого искусства и наивности народного творчества фундаментальное выражение разницы рациональной опосредованности эстетической формы и духовной непосредственности мистического содержания произведения искусства [23, с. 269]. Позже поклонник романтика Р. Вагнера и сам в юности адепт этого еще не утратившего актуальности движения Ф. Ницше представил эту разницу в контрасте «аполлонического» и «дионисийского» начал [18, с. 120–126]. В противопоставление мифопоэтической стихийности фольклора, изустно передаваемого поколениями на протяжении столетий, и рациональной рафинированности официозно-элитарного искусства, обязательно сопряженного с индивидуалистическим культом авторского гения, романтизм наполнил онтологическим содержанием гердеровский концепт «дух народа» (Volksgеist) [11, с. 117–132]. Сосредотачиваясь в образе «народного бога», этот концепт предстал в синдроме национально-духовной суверенности того или иного народа в его историко-культурной субъектности.

Народничество романтизма, прежде всего, выразилось во взрывном интересе ко всему многообразию форм фольклора. Поговорки, пословицы, загадки, песни, сказки в репрезентации таких словесников, как Л. Тик, К. Brentано, В. фон Гумбольдт, братья Гримм и др., составляя культурно-семантической слой исторического тела народного языка, явили его как главное поэтическое произведение коллективного духа, оспаривающего превратности быстротекущей современности своей сверхисторической незыблемостью [9, с. 13–14]. Вслушивание в художественно-речевой слой языка, выражающего божественность народного духа, открывало доступ к универсальному существу человечности,

которое в горизонте общеевропейской, а с ней и общемировой сути восходило, конечно, к эллинскому началу.

Именно на путь исследования греческого истока европейского мира вступил самый глубокий поэт-романтик Фридрих Гёльдерлин, который, оказавшись «агентом» эллинизма в тылу современности, «чужаком в собственном дому» [10, с. 251], пилигримом в «священной Ночи» [21, с. 175] вдохновил этим генеалогическим прецедентом мышление Ницше и Хайдеггера. Поэтический метод Гёльдерлина торится в резонансе между ретроспекцией в «полное богов» греческое начинание европейского мира и вглядыванием в современный Запад, обезбоженный рациональностью антропоцентризма [23, с. 257–258], индуцируя, по Хайдеггеру, особое настроение отбывания эпохи между «уже-нетостью спешно скрывшихся богов и еще-нетостью грядущего Бога» [24, с. 47; 10, с. 641–642]. Полнота резонирования ностальгически очарованного воспоминания-реконструкции эллинского детства европейского человечества и трагического осознания нигилизма его текущей зрелости звучит в стихотворении «Когда я был дитя...» (1797–1798) [10, с. 289–290].

Ни в чем не ущемляя христианское единобожие, поэтика Гёльдерлина подвижима вчувствованием в языческое мироощущение древних эллинов, помещая его многобожие во всеохватный горизонт единого Бога, упоминаемого сразу во второй строчке стихотворения. Следом в этом горизонте возникают на правах отдельных существ небесные и земные божества, олицетворяя собой наличные явления солнечного и лунного света, дуновения ветра, благоуханье цветов, колыханье трав, шум рощ. Образуемый поэтом пантеон возглавляется «отцом Гелиосом», верховный чин которого христиански равняется его небесному отцовству. Верховенство небес, на которых солнце в его мужском качестве равноправно делит местообитание с луной в ее женском качестве, в целом составлено родительской парой, чадом которых ощущает себя живущий на земле лирический герой. Ностальгически подражая языческому способу сакрализации мира в его многобожности, Гёльдерлин сводит его к двоебожию Отца-неба и Матери-земли как родителей человека. Квазиязыческое двоебожие небесного родительства производит включение в синтаксис поэтической сакрализации мира гармоничность равновесия небесного и земного начал. На всем протяжении стихотворения их взаимодействие представляет «безмятежную игру», которой было наполнено, по воспоминанию лирического героя, и его эллинское детство [21, с. 9].

Можно заметить, что всякая игра обусловлена стартовым равноправием играющих сторон, что, задаваясь ограниченностью игрового кона, запрещает игру за его пределами, что, собственно, называется положением «вне игры», *offside*. Осуществляясь в равновесно попеременном переходе инициативы от одной стороны к другой, содержательно игра представляет динамику раскачивания чаш весов в коне описываемой их коромыслом амплитуды. И несмотря на то, что финальной целью игры выступает достижение победного перевеса одной стороны другой, на весах игры до ее окончания, обусловленного заведомой договоренностью, царит напряженно динамичное равновесие, которое, собственно, и заряжает кон игры и его окрестности энергией игрового азарта.

Гармонизация присуща той «безмятежной игре», которую ведут земное и небесное начала, представленные Гёльдерлином в сторонах внешнего нали-

чия и внутреннего переживания, круга прекрасных земных образов, которым ширится взор лирического героя, и небесного духа, которым полнится его любящее сердце. А далее проясняется, каково содержание гармонизации вовне созерцаемого земного образа и изнутри переживаемого небесного духа. Мету гармонизации реального образа и идеального духа Гёльдерлин именует «эфиром», ключевым свойством которого является «тишина», глухая к «людским словам». Но, вопреки глухоте невнимания к человеческим речам, тишина эфира не есть немота эгоцентричной индифферентности. Эфир, гармонирующий глубинный Дух и прекрасный Образ, наполнен «благозвучием шепчущей рощи» (*der Wohllaut des säuselnden Hains*). Присутствие слова «благо» (*Wohl*) указывает на благодатность происхождения такого звучания, которым был «взращен» лирический герой, поскольку следом речь идет о том, что оно «научило» его любить. Благость благозвучия гармонирующего небо и землю эфира есть милость любви, которое внушает то, что христианская вера призывает как *имя Бога* [7, с. 151–158]. Не будучи ни одним из «людских слов», но являясь их источником, имя Бога объемлет собой все сущее, подобно тому как бережно и крепко удерживают родительские руки любимое чадо.

Тем самым вопреки политеистическому декору стихотворение Гёльдерлина синтаксически уточняет трансцендентную троичность христианско-единобожного исповедания имени Бога, различая внутри его трансцендентного горизонта пару полюсов, что с языческо-многобожной самостоятельностью заняты идущей в нем как в коне игрой. Одна сторона игры — это внешняя наличность прекрасной образности, что, расширяя взор земной символичностью небесного смысла, в конечном итоге определяется мерой второй ипостаси Троицы — Иисуса Христа, в сыновности земного образа являющего своего небесного Отца. Другая сторона — внутренняя содержательность глубинного настроения, которая, заряжая духовным переживанием единичную душу, сущностно задается мерой третьей ипостаси Троицы — Бога Святого духа, что, «дыша, где хочет» (Ин. 3:8), вездесуще наполняет всякое отдельное местоимение гармонией небесного и земного начал.

Поэтический метод Гёльдерлина онтологически претворяет троичную меру синтаксиса трансцендентности, когда, как, например, в конкретном стихотворении, полюса налично рождаемого, глагольно-смещаемого образа (вторая ипостась Троицы) и духовно исходящего, местоименно-сгущаемого переживания (третья ипостась Троицы), до поры раскачиваясь на противоположных чашах весов «безмятежной игры», достигают гармонии «эфирной» охваченности кругом Божьего Имени (первая ипостась Троицы).

В целом, поэтика Гёльдерлина обобщает христианско-духовное настроение Шлегеля, Новалиса, Шлейермахера в том, что, как заключает Жирмунский, у них

«...вся природа одушевлена; все части ее — члены одного громадного тела; все гармонично в ней и связано, потому что одна душа оживляет это тело, одна жизнь проявляется во всех его движениях, и во всей природе мы видим единого вечного Бога... Троица Бог повторяется в своей тройственности в мире ангелов, в природе и в человеке; черты природного и человеческого, просветленные, становятся признаками Божества» [13, с. 46–47].

Для Новалиса, по убеждению теоретика, «в последнем просветлении торжествуют все силы свою радость и жизнь; ничто не умирает, но оживает мертвое, и каждая жизнь в последней силе отдается Богу и вечной жизни...» [13, с. 119], а религиозное переживание Шлейермахера слагается «из созерцания бесконечного и сопровождающего его эмоционального элемента» [13, с. 157]. Из этих оценок Жирмунского следует, что немецкий романтизм чаял обновления христианского начала в перспективе преодоления кульминаровавшего в кантовском трансцендентализме антропоцентрического культа автономной субъективности, своей «свободой» достигшего полного отчуждения от «природы».

\* \* \*

Гёльдерлин, верящий в единство «свободного» субъекта и «природного» объекта, в «возможность соединиться с природой в *одном* бесконечном целом» [10, с. 38, 44], в деле онтологизации поэзиса в наброске «Бытие и суждение» (1795) выводит антитезу трансцендентной собранности бытия в поэтической речи и его имманентной дихотомизации на субъект и объект в логическом суждении:

«Суждение есть, в самом высоком и точном смысле, первоначальное разделение внутренне объединенных в интеллектуальном созерцании объекта и субъекта, то разделение, через которое объект и субъект только и становятся возможны, перво-деление (Ur-Teilung)... *Бытие* выражает связь субъекта и объекта. Там, где субъект и объект соединены совершенно, а не частично, то есть соединены так, что никакое их разделение невозможно... Однако это бытие не надо смешивать с тождеством... тождество не есть соединение объекта и субъекта, которое просто имеет место, следовательно тождество  $\neq$  абсолютному бытию» [10, с. 260–261].

Данным посылом поэт полагает миссию поэзии в том, чтобы сущностно преодолевать метафизический контраст человеческого субъекта и мирового объекта. Исходно такой контраст задан субстанциализмом Аристотеля, в котором исключительным способом высказывания о бытии положена логическая форма суждения с его *субстанциальным* перевесом умозрительно *континуального* субъекта над налично *дискретным* предикатом, в чем по авторскому закону *тождества* первый всегда превосходит второй (1015 b 15–1017 b 25) [1, с. 152–159]. Этот контраст кульминирует в трансцендентализме Канта, где в форме *синтетического суждения априори* уже антропоцентрические полномочия человеческого субъекта подтверждают превосходство *логической* всеобщности субъекта над *эстетической* наличностью предиката в опоре на *этическую* априорность автономии «самоценной» воли.

Но с другой, трансцендентной стороны, в своей ангажированности мистическим началом германская мысль сосредоточивается на философии искусства, видя в эстетической образности особую ипостась одноименного с ней идеализма. Трансцендентный характер в этом видении признается за поэзией, которая, по Шеллингу, должна завершить поступь научного знания:

«Возникновение абсолютной дидактической поэмы или умозрительного эпоса совпадает с завершительной стадией науки, а так как наука вышла из по-

эзии, то и ее прекраснейшее и последнее назначение — влиться обратно в этой океан» [22, с. 449–450].

Юный Шеллинг в полной мере пребывает на стороне романтического идеала поэтического единения черпаемой из природы «объективной» красоты и «субъективного» духа, исполняющего человека изнутри. В отношении равноценности этих сторон в немецкой эстетике происходит фундаментальный раскол в признании или независимого бытия красоты, или рассмотрение ее как специфического феномена духа, полностью зависимого от последнего («красота в глазах смотрящего»). И если Гёльдерлин и Шеллинг — адепты *объективности* прекрасного, то Гегель вслед за Кантом с его тезисом, что «прекрасное лишь символ нравственно доброго» [15, с. 278], продельвает схожую редукцию в прологе «Лекций по эстетике». Предпосылая, что нерукотворная «естественная красота» ниже рукотворной «красоты искусства», *«рожденной и возрожденной на почве духа»* [9, с. 8–9], и заключая тем самым, что «объективная» красота детерминированной природы никакого отношения к свободе «субъективного» духа не имеет, Гегель исключает «прекрасное в природе» из предмета науки эстетики, по сути, отрицая экзистенцию этой данности для мысли и философской рефлексии.

Но, по Гёльдерлину, поэтичность в своей обращенности к трансцендентности, как раз переживает то, что Гегель называет «естественной красотой», имеющей для поэтического восприятия «нездешний» исток. В поэзии любящийся с трансцендентных небес свет красоты сопричастствует со смыслом истины. Рифмуясь с поэтическими посылами платоновского «Пира», красота света и истина смысла в поэтичном высказывании, равно поддерживая друг друга, уравновешиваются в благое единство.

Важно, что долгие годы Гёльдерлина и Гегеля объединяла духовная связь, которую выразил и многолетний эпистолярый, и признание роли поэзии в «Лекциях по эстетике», где говорится, что в поэзии происходит «чудесное» обращение «неорганического», мертвого в «органическое», живое. *То есть*, поэтичность осуществляет художественное «воскрешение» природного объекта, метафорически перенося на «мертвое» свойства «живого» [9, с. 15–16]. Рассматривая фундаментальный контраст между субъектной «живостью» человеческого духа и предикатной «мертвостью» природного наличия, Гегель наделяет поэтичность силой так подключать внешнюю данность к трансцендентному, что его энергия «одухотворяет» наличные вещи, «возрождая» бывшее в заново «рождаемое».

И все же пути друзей юности разошлись предельно. Об этом свидетельствует стихотворение Гегеля «Элевсин», предваренное обращением «К Гёльдерлину». Подражая поэтике друга-поэта, Гегель одновременно полемизирует с ней в том, что вслед неприятию ситуации потери «смысла в безмолвном созерцании» упрекает Гёльдерлина в остережении «сухому знаку вверить полноту высокого ученья, глубь невыразимых чувств...» [14, с. 44]. В глубинной полемике поэта и философа гегелевская апология «сухого знака» суждения, диаметрально различающегося от поэтического высказывания, целиком пребывает в фарватере кантовской редукции содержания бытия к форме суждения, онтологическое полномочие которого в упомянутом фрагменте оспаривает Гёльдерлин.

Так, в «Предисловии» к «Феноменологии духа» Гегель замечает, что конфликт высказываемого в поэтической речи трансцендентной целостности бытия в смысле Гёльдерлина и имманентной формы понятия, «разрушающий» это единство, вполне надуман и на деле аналогичен

«...тому конфликту, который имеет место в ритме между метром и акцентом. Ритм получается в результате колеблющегося среднего соединения обоих. Точно так же в философском предложении тождество субъекта и предиката не должно уничтожать их различие, которое выражается формой предложения, а единство их должно получиться в виде некоей гармонии. Форма предложения есть явление определенного смысла или акцент, которым различается его наполнение. В том, однако, что предикат выражает субстанцию и что субъект сам относится ко всеобщему, и состоит единство, в котором замирает названный акцент» [8, с. 34].

Употребляя термины поэтики, словно лично обращаясь к Гёльдерлину в реакции на высказывании о разности бытия и суждения, Гегель объясняет, что всякое предложение, «предложение вообще», образуясь разницей подлежащего и сказуемого, уравнивается в целостность относительно спекулятивной тождественности, в которой форма субъектной всеобщности и содержание предикатного бытия совпадают в объединяющем их «акценте». В историко-философском измерении Гегель реконструирует здесь явленную в «Тимее» прецедентную сцену взвешивания бытия. Объятая метром (*др.-гр. μέτρον* — «мера») начальная гармония весов мира, вдруг нарушаясь, приходит в ритм раскачки диаметрально поляризованного чашами коромысла. Попеременное склонение коромысла то в одну, то в другую сторону рано или поздно обнаруживает на линейной совокупности его точек отмеченный субстанциальной привилегией неподвижности центр тяжести в качестве *акцента*. То есть учреждающий закон центр тяжести ритмично выделяется из предшествующей ему неопределенной меры круга благодатной гармонии лишь напоследок, что называется, *задним числом*.

Выступив в своей определенности, закономерный акцент в рамках авторского *Aufhebung* затмевает свет благодатной гармонии. И, по Гегелю, он «должен» это сделать ввиду того, что единственно «различает» собой ее «наполнение». А напоследок раскрывается онтологическое существо акцента, тождественного закономерно-логической расщепленности суждения на субъект и предикат, где субъект — «всеобщность», а предикат — «субстанция». С учетом того, что в перспективе новоевропейского антропоцентризма всеобщность отныне совпадает с местоимением Я, делающего, по С. Н. Булгакову, эгоцентризм «неотъемлемой предпосылкой» [4, с. 53], а субстанция еще с Аристотеля, синтезируя отрицательность умозрительной всеобщности и положительность наличного бытия, грамматически соответствует глагольной форме «есть», содержание акцента — позиция *Я/есть*.

Эта однополярная позиция Я/есть и причиняет ядерную в социальной философии Гегеля диалектику господства и рабства. Благодатная мера межчеловеческой взаимности, однажды претерпевая сбой, приводит их весы в ритм напряженной полемики между сторонами вдруг вспыхнувшего конфликта как «спора противоположных самосознаний» [8, с. 101]. Поскольку единым фоном

конфликта является возгоняемый из прежней благодатной свободы страх смерти, то обоих субъектов пронимает желание, воплотив собой угрозу смерти, наполнить другого страхом перед ней и этим, подвесив его на рычаге угрозы смерти, представить другого как рабский предикат, зеркалящий господское желание субъекта, достигая этим замещения трансцендентного содержание душ и того и другого [8, с. 100–105].

\* \* \*

Именно в отношении различия сцен межчеловеческой связи, оказывающихся «внешним» выражением «внутреннего» содержания личности, проясняется контраст онтологий Гёльдерлина и Гегеля. Если Гегель замыкает социальный кон вокруг предваряющей его сцены исходного конфликта, что однажды разрешается в ось господско-рабской дихотомии, то для Гёльдерлина мера социальности — в равновесии любовной взаимности, исполняемой отношением между «образом» (Gestalt), в котором влюбленному является другой, и «духом» (Geist), переживаемого им самим\*. В видении Гёльдерлина горизонт межчеловеческих связей образуется вокруг исходного события любви — «нулевой точки рода человеческого» [10, с. 632], разом пресуществляющей и своего носителя, и ее адресат. И как в библейской версии истории мира любовь наполняет живущих в Эдеме первозданных Адама и Евы, так в истории жизни Гёльдерлина любовный идеал связанности двух личностей явлен в отношении поэта к Сюзетте Гонтар [10, с. 599]. Судьбоносное знакомство с ней, начавшись с того, что в 1792 г. Гёльдерлин оказался домашним учителем детей женщины, и продлившись до ее смерти в 1802-м, стало главным событием жизни и творчества поэта с вершиной в образе Диотимы, чей прообраз — Сюзетта Гонтар.

Ключевая роль в претворении другого в излюбленный образ принадлежит тропу метафоры (*нем.* Verdichtung) как сути поэзии (*нем.* Dichtung), что, собирая мир, выводит его из статуса предиката, *депредикативизирует* мир, благодаря чему он перестает быть зависимым и подотчетным человеку как субъекту и помещается в сердцевину круга человеческого благоговения. Как выводит исследователь преемственности между поэтической философией Гёльдерлина и фундаментальной онтологией Хайдеггера А. Л. Вольский, поэзия

«...преодолевают логические антиномии субъекта и объекта, причины и следствия, пространства и времени благодаря своей метафорической сущности. Лингво-поэтической формой преодоления этих антиномий является метафора, включающая антиномию внутрь себя: метафора (как самостоятельная номинативная единица) есть минимально бинарная лексико-синтаксическая структура, элементы которой находятся в отношении атрибуции или предикации и которая заключает в себе семантическое противоречие (своеобразное *contradictio in adjecto*) между метафоризирующим и метафоризируемым членом, выступая, таким образом, лингвистической формой синтеза противоположностей» [5, с. 96].

---

\* Исследовательница творчества Гёльдерлина Н. Т. Беляева сообщает, что в архиве поэта имеется набросок стихотворения «Gestalt und Geist» [10, с. 559].

По М. М. Бахтину, метафоризация характеризует суть всей эстетики словесного творчества, в котором автор-творец созидает *эстетический объект*, что в виде многозначного Образа мира замыкает на себя символически претворенную в произведении действительность:

«Эстетическая деятельность собирает рассеянный в смысле мир и стужает его в законченный и самодовлеющий образ, находит для проходящего в мире (для его настоящего, прошлого, наличности его) эмоциональный эквивалент...» [3, с. 248].

В созидании эстетического объекта с автором-творцом происходит ключевая метаморфоза. Стужая эстетическую форму, Gestalt, конденсируя образ, сам автор параллельно *смещается* на периферию созерцания того, что возникает как образ, который центрирует мир. Это происходящее в эстетической деятельности смещение наполняет автора-художника переживанием жалости, симпатии, любования образом (героем). Гармонизация образа героя и духа автора и обозначает существо бахтинской диалогичности, что, восходя «в вечность» [3, с. 156],

«...растопляет в своей стихии все без исключения внутренние и внешние определения как самих героев, так и их мира. Личность утрачивает свою грубую внешнюю субстанциальность, свою вещную однозначность, из бытия становится событием» [3, с. 175].

В описании Бахтиным художественной деятельности его процесс предстает как динамика выравнивания весов отношения человека и мира, на одной чаше которых — эстетический образ, которым является и образ героя, а на другой — дух вдохновленного автора. Итогом гармонизации этих равноправных краев оказывается возникновение *просвета* трансцендентного, который объединяет собой и эстетический образ, и событие творческого вдохновения в «единстве обымания, охватывания предмета и события» [2, с. 114–115]. В онтологическом измерении просвет трансцендентности соотносится с именем Бога, включение которого является сущностной целью эстетической деятельности. В контексте отношения Я, переживающего себя как дух, и другого, являющегося в модусе целостного образа, просвет трансцендентности предстает как явление *третьего*. Как пишет А. А. Грякалов,

«...в отношении к субъектам общения *третий* выступает не столько как исток, сколько как производитель смыслов <...> Эта как бы некая исходная смысловая заданность, включающая в себя все потенциальные смыслы, но не имеющая своего топоса <...> обладая способностью сохранять внешнюю наличную непроявленность и незадействованность в обмене позициями, *третий* создает целостность высказывания <...> Позиция *третьего* соотнесена с неким исходным и как бы впервые осуществленным разделением, которое одновременно является и соединением <...> Область третьего — это именно сфера события <...> *Событие* представляет единство конкретно-всеобщего религиозного переживания мира, культурного космоса и неповторимого поступка» [10, с. 389–390].

Речь идет о триединстве трех моментов — духовного переживания субъекта, внешнего образа другого и того третьего, что обнимет их своим кругом

и что может быть опознано как имя Бога. Имеющая трансцендентный мотив гармонизация находящегося *внутри* субъекта и другого, являющегося *извне* движимым тем, что в другом сгущается в созерцаемый образ Божий, а субъект смещается к периферийной позиции любящегося духа, есть встречное движение, которое имеет целью растворение оппозиции внутреннее/внешнее в круге трансцендентной гармонии Духа как метонимизированного субъекта и Образа как метафоризированного другого. Такое разворачивание синтаксиса имманентности в синтаксис трансцендентности прямо примыкает к христианской онтологии троичного Бога, поскольку преобразование другого в Образ воспроизводит отношение второго Лица Троицы к первому Лицу, а пресуществование субъекта в Дух дублирует отношение к первому Лицу третьего Лица Троицы. И в том, что второе и третье Лицо по способу *рождения* одного и *исхождения* другого от первого Лица предполагают Его как свой источник, синтаксис трансцендентности имеет приоритетом Имя как горизонт троичной гармонии «внешнего» Образа (другой) и «внутреннего» Духа (субъект).

### **Выводы**

Сопоставление инициативных сцен социальной включенности личности — с координацией в любовном равноправии у Гёльдерлина и господско-рабской иерархичности у Гегеля — в поле той поэтологической схемы, которая предложена последним, проясняет их структурный контраст. В синтаксисе имманентности Гегеля центрированное субстанциалистским «акцентом» как центром тяжести подвижное коромысло дихотомизирующего «ритма» вертикально доминирует над гармонизирующим «метром». Это и находит выражение в то, что в социальном поле, пронизанном ритмом дихотомизации, рано или поздно с *долженствованием* выделяется господский «акцент». И, занимая привилегированное место всеобщего-формального центра, имманентно «акцентное» Я/есть в функции закона воцаряется над экзистенциально-содержательной периферией трансцендентной благодати бытия.

Напротив, Гёльдерлин видит гармоничную взвесь «ритма» как созерцаемого *извне* Образа (Gestalt) и «акцента» как переживаемого *изнутри* Духа (Geist) в равном пребывании в горизонте «метра», которое в стихотворении «Когда я был дитя...» поэт называет «эфиром», что в своем «благозвучии» абсолютно рифмуется с благодатным именем Бога. Синтаксис, где благодатный «метричный» горизонт имени Бога заранее, «предвечно» содержит и глагольный «ритм» внешнего Образа, и местоименный «акцент» внутреннего Духа, являясь трансцендентным, в полной мере соответствует ортодоксальному строю Святой Троицы в том, что Отец — это «метр», Сын — «ритм», Святой Дух — «акцент». В прочтении Троицы через предложенную Гегелем поэтологическую пропорцию выясняется онтологическая разница между ее трансцендентным строем, где «метр» имени Отца содержит и «ритм» образа Сына, и «акцент» Духа, и ее имманентным строем, когда в логическом казусе *Filioque*, якобы объединяя небесное Имя Отца как «метр» и земной Образ Сына как «ритм», Дух восходит в субстанциальное доминирование над двумя другими ипостасями, разделяемых ради власти спекулятивно обобщающего их признака как «акцента».

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Аристотель*. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. 550 с.
2. *Бахтин М. М.* К вопросам методологии эстетики словесного творчества // *Бахтин М. М.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М.: Языки славянских культур, 2012. С. 265–325.
3. *Бахтин М. М.* Проблемы творчества Достоевского // *Бахтин М. М.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 2. М.: Языки славянских культур, 2000. С. 5–175.
4. *Булгаков С. Н.* *Философия имени*. Париж: YMCA-Press, 1953. 279 с.
5. *Вольский А. Л. М.* Хайдеггер: герменевтика как поэзия // *Известия РГПУ им. А. И. Герцена*. СПб., 2007. № 46. С. 94–107.
6. *Вольский А. Л.* Фридрих Гёльдерлин: поэзия как герменевтика // *Известия РГПУ им. А. И. Герцена*. СПб., 2008. № 72. С. 144–156.
7. *Гвардини Р.* Гёльдерлин. Картина мира и боговдохновенность. СПб.: Наука, 2015. 496 с.
8. *Гегель Г. В. Ф.* *Феноменология духа*. СПб: Наука, 1999. 444 с.
9. *Гегель Г. В. Ф.* *Эстетика*. В 4 т. Т. 1. М.: Искусство, 1968. 312 с.
10. *Гёльдерлин Ф.* *Гиперион. Стихи. Письма. Сюжетта Гонтар. Письма Диотимы*. М.: Наука, 1988. 720 с.
11. *Гердер И. Г.* *Избранные сочинения*. Л.: Гос. изд-во худ. лит., 1959. 393 с.
12. *Грякалов А. А.* Письмо и событие. Эстетическая топография современности. СПб.: Наука, 2004. 488 с.
13. *Жирмунский В. М.* *Немецкий романтизм и современная мистика*. СПб.: Аксиома. Новатор, 1996. XL + 232 с.
14. *Иваненко А. А.* Стихотворение Г. В. Ф. Гегеля «Элевсин» // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. СПб., 2025. Т. 26. № 1. С. 40–45. DOI 10.25991/VRHGA.2025.26.1.003
15. *Кант И.* *Критика способности суждения*. СПб.: Наука, 2001. 512 с.
16. *Карельский А. В.* *Метаморфозы Орфея. Беседы по истории западных литератур*. Вып. 3. *Немецкий Орфей*. М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 2007. 608 с.
17. *Кассирер Э.* *Сила метафоры* // *Теория метафоры: Сборник*. М.: Прогресс, 1990. С. 33–44.
18. *Ницше Ф.* *Рождение трагедии из духа музыки. Эллинизм и пессимизм* // *Ницше Ф.* Собр. соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 47–157.
19. *Новалис*. *Фрагменты*. СПб.: Владимир Даль, 2014. 320 с.
20. *Платон*. Соч.: в четырех томах. Т. 1. СПб.: СПбГУ, 2007. 631 с.
21. *Хайдеггер М.* *О поэтах и поэзии: Гёльдерлин. Рильке. Траэль*. М.: Водолей, 2017. 240 с.
22. *Шеллинг Ф. В. Й.* *Философия искусства*. М.: Мысль, 1999.
23. *Эстетика немецких романтиков*. М.: Искусство, 1986. 736 с.
24. *Heidegger M.* *Gesamtausgabe*. Bd. 4. Frankfurt am Mein: Vittorio Klosterman, 1981. 209 s.

## REFERENCES

1. Aristotle. *Sochineniya v 4 tomach. Tom 1* [Works in 4 vol. Vol. 1]. Moskow, Mysl' Publ., 1976. 800 p. (in Russian).

2. Bahtin, M. M. K voprosam metodologii ehstetiki slovesnogo tvorchestva [On the methodology of the aesthetics of verbal creativity]. In: *Sobranie sochinenij. Tom 1* [Collected works in 7 vols. Vol. 1]. Moskow, Yazyki slavyanskoj kul'tury Publ., 2002, pp. 265–325 (in Russian).
3. Bahtin, M. M. Problemy tvorchestva Dostoevskogo [Problems of Dostoevsky's creativity]. In: *Sobranie sochinenij v 7 tomach. Tom 2* [Collected works in 7 vols. Vol. 2]. Moskow, Yazyki slavyanskoj kul'tury Publ., 2000, pp. 5–175 (in Russian).
4. Bulgakov, S. N. *Filosofiya imeni* [The philosophy of the name]. Paris, YMCA-Press, 1953. 279 p. (in Russian).
5. Vol'skij, A. L. M. Xajdegger: germenevtika kak poe`ziya [M. Heidegger: Hermeneutics as Poetry]. In: *Izvestiya Rossijskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta imeni A. I. Gercena*. Saint Peterburg, 2007, no. 46, pp. 94–107 (in Russian).
6. Vol'skij, A. L. Fridrix Gjol`derlin: poe`ziya kak germenevtika [M. Heidegger: Hermeneutics as Poetry]. In: *Izvestiya Rossijskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta imeni A. I. Gercena*. Saint Peterburg, 2008, no. 72, pp. 144–156 (in Russian).
7. Gvardini, R. *Gjol`derlin. Kartina mira i bogovdoxnovenost'* [Hölderlin. The Picture of the World and Inspiration]. Saint Peterburg, Nauka Publ., 2015, 496 p. (in Russian).
8. Hegel, G. V. F. *Fenomenologiya duha* [Phenomenology of the Spirit]. Saint Peterburg, Nauka Publ., 1999, 449 p. (in Russian).
9. Hegel, G. V. F. *E`stetika. V 4 tomach. Tom 1* [Aesthetics. In 4 volumes. Vol. 1] Moskow, Iskusstvo Publ., 1968, 312 p. (in Russian).
10. Hoelderlin, F. *Giperion. Stixi. Pis'ma. Syuzetta Gontar. Pis'ma Diotimy* [Hyperion. Poems. Letters. Suzette Gontar. Letters of Diotima]. Moskow, Nauka Publ., 1988, 720 p. (in Russian).
11. Gerder, I. G. *Izbranny`e sochineniya* [Selected Works]. Leningrad: State Publishing House of Fiction, 1959, 393 p.
12. Grykalov, A. A. (2004). Pis'mo o sobytie. Ehsteticheskaya topografiya sovremennosti [A letter about an event. The aesthetic topography of modernity]. Saint Peterburg, Nauka Publ., 488 p. (in Russian).
13. Zhirmunskij, V. M. *Nemeczkiy romantizm i sovremennaya mistika* [German Romanticism and Modern Mysticism]. Saint Peterburg, Aksioma Publ., Novator Publ., 1996, XL + 232 p. (in Russian).
14. Ivanenko, A. A. Stixotvorenije G. V. F. Gegelya "E`levsin" [Hegel's Poem "Eleusis"]. In: *Vestnik Russkoj xristianskoj gumanitarnoj akademii*, 2025, vol. 26, no. 1, pp. 40–45. DOI 10.25991/VRHGA.2025.26.1.003 (in Russian).
15. Kant, I. *Kritika sposobnosti suzhdeniya* [Criticism of the faculty of judgment]. Saint Peterburg, Nauka Publ., 2005, 512 p. (in Russian).
16. Karel'skij, A. V. *Metamorfozy` Orfeya. Besedy` po istorii zapadny`x literatur. Vy`p. 3. Nemeczkiy Orfej* [The Metamorphoses of Orpheus. Conversations on the history of Western literature. Issue. 3. German Orpheus]. Moskow, Russian State Humanities. Univ., 2007, 608 p. (in Russian).
17. Cassirer, E. Sila metafory [The Power of Metaphor]. In: *Teoria metafory: sbornik* [The theory of metaphor: a collection]. Moskow, Progress Publ., 1990, pp. 33–43 (in Russian).
18. Nitzsche, F. Rozhdenie tragedii iz dukha muzyki. Ehllinstvo i pessimizm [The birth of tragedy from the spirit of music. Hellenism and pessimism]. In: Nitzsche, F. *Sochineniya v 2 tomach. Tom 2* [Works in 2 volumes. Vol. 2]. Moskow, Mysl' Publ., 1990, 829 p. (in Russian).
19. Novalis. *Fragmenty`* [Fragments]. Saint Peterburg, Vladimir Dal Publ., 2014, 320 p. (in Russian).

20. Plato. *Sotshinenia v 4 tomach. Tom 2* [Works in four volumes. Vol. 2]. Saint Peterburg, SPbGU Publ., 2007, 626 p. (in Russian).
21. Heidegger, M. *O poetach i poezii: Hoelderlin. Rilke. Trakl* [About poets and poetry: Hoelderlin. Rilke. Trakl]. Moskow, Vodolej Publ., 2017, 212 p. (in Russian).
22. Shelling, F. V. J. *Filosofiya iskusstva* [Philosophy of Art]. Moskow, My`sl` Publ., 1999, 608 p. (in Russian).
23. *E`stetika nemeckix romantikov* [The Aesthetics of the German Romantics]. Moskow, Iskusstvo Publ., 1986, 736 p. (in Russian).
24. Heidegger, M. *Gesamtausgabe. Bd. 4*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klosterman, 1981. 209 p.

DOI 10.25991/VRHGA.2025.4.4.053

УДК: 321.01

*А. Г. Дугин\**

## ГОСУДАРСТВО-ЦИВИЛИЗАЦИЯ: КОНЦЕПТ И ЯВЛЕНИЕ\*\*

В статье проводится комплексный анализ концепта «Государство-цивилизация», возникшего как реакция на кризис либерального однополярного миропорядка и Вестфальской системы национальных государств. Данное явление, подтверждающее прогноз С. Хантингтона, знаменует переход от национальной идентичности к цивилизационной, где легитимность политической власти базируется на глубоких культурных, этических и религиозных традициях.

Автор исследует теоретические основы концепции, включая ее философское осмысление через различные подходы к определению цивилизации, а также через концепт «большого пространства». В работе представлен компаративный анализ практических проявлений «Государства-цивилизации» в незападном мире: в конфуцианской традиции Китая, в идеологии хиндутвы Индии, в исламских странах, а также в Латинской Америке и Африке. Особое место занимает обоснование России в качестве суверенного государства-цивилизации, которое закреплено на уровне стратегических документов.

Сделан вывод о том, что «Государство-цивилизация» является ключевым геополитическим проектом, направленным на формирование многополярного мира и утверждение интегрального суверенитета в условиях глобального противостояния.

---

\* Дугин Александр Гельевич — д-р политических наук, д-р социологических наук, директор Высшей политической школы им. Ивана Ильина, главный научный сотрудник Центра фундаментальных и прикладных научных проектов, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Миусская площадь, д. 6, [vpshiii@yandex.ru](mailto:vpshiii@yandex.ru)

Alexander Gelevich Dugin — Doctor of Political Sciences, Doctor of Sciences, Doctor of Sociology, Director of the I. A. Ilyin's Higher Political School, Chief research scientist at the Center for Fundamental and Applied Research Projects, Russian State University for the Humanities (RGGU), Moscow, Miusskaya Square, 6, [vpshiii@yandex.ru](mailto:vpshiii@yandex.ru)

\*\* Статья подготовлена в рамках реализации государственного задания по НИР «Идентичность России как государства-цивилизации: политический, духовный, социальный аспекты», шифр FSZG-2025-0004. Регистрационный номер: 1025021700071-2-6.3.1.

The article was prepared as part of the implementation of the state assignment for research and development "Russia's Identity as a Civilization State: Political, Spiritual, and Social Aspects", code FSZG-2025-0004. Registration number: 1025021700071-2-6.3.1.

**Ключевые слова:** государство-цивилизация, многополярный мир, цивилизационный суверенитет, цивилизационный подход, национальное государство, большое пространство, Россия — Евразия, идентичность.

A. G. Dugin

STATE-CIVILIZATION: CONCEPT AND PHENOMENON

The article provides a comprehensive analysis of the concept of “State-Civilization”, which emerged as a response to the crisis of the liberal unipolar world order and the Westphalian system of nation-states. This phenomenon, which confirms Huntington’s predictions, marks a shift from a focus on national identity to one based on civilizational identity, where the legitimacy of political authority is rooted in deep cultural, moral, and religious traditions.

The author explores the theoretical foundations of this concept, including philosophical interpretations through various perspectives on definitions of civilization and “large space”. The paper presents a comparative analysis of practical manifestations of state-civilization in non-Western countries such as China, India, Islamic states, Latin America, and Africa. Special attention is paid to justification of Russia as sovereign state-civilizations reflected in strategic documents.

The conclusion is that the “state-civilization” initiative is a key geopolitical one aimed at creating a multipolar world order and ensuring the integral sovereignty of nations in the context of global competition.

**Keywords:** state-civilization, multipolarity, civilizational independence, nation-state, large space, Russian — Eurasian space, identity.

Историческая ретроспектива понятия «цивилизация» показывает, что его семантика претерпела значительные изменения. Изначально термин «цивилизация» восходил к латинскому «*civitas*», означавшему город, гражданскую общину в Древнем Риме (*лат. Civitas Romana*). В политическом лексиконе термин закрепился в Европе эпохи Модерна и использовался исключительно в единственном числе для противопоставления «просвещенных» западных обществ «варварским» или «неразвитым». Этот подход лег в основу колониальной доктрины и теории прогресса, в которых современная западная цивилизация рассматривалась как универсальный, общеобязательный эталон для всего человечества. Политические и социальные институты Запада, включая модель национального государства, утвердились как единственно нормативная форма организации.

Однако эта универсалистская догма была подвергнута многосторонней критике. Русские славянофилы Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев, А. С. Хомяков, И. С. Аксаков, европейские мыслители — такие как Освальд Шпенглер, Арнольд Тойнби, Рене Гёнон и многие другие — отвергли претензии Запада на исключительность, предложив идею множественности цивилизаций.

В конечном счете дискуссия о множественности цивилизаций предвосхитила теорию «столкновения цивилизаций» Сэмюэла Хантингтона. В разгар однополярной эйфории он предсказал, что после конца идеологизированного биполярного мира главными субъектами международных отношений станут не национальные государства, а именно цивилизации, исключенные из парадигмы Модерна. Сегодня можно с уверенностью утверждать, что прогноз Хантингтона оказался верным: на повестку дня многих стран выходит т. н. «деколонизация сознания», т. е. очищение его от чужеродных структур,

привнесенных в процессе западной колонизации. Оспаривание эпистемологической и идеологической гегемонии Запада становится глобальным трендом.

Появление концепта «государство-цивилизация» в рамках традиции цивилизационного плюрализма является прямым ответом на кризис однополярного мира и Вестфальской модели государственного мироустройства [3]. Его можно рассматривать как политическое выражение новой волны деколонизации, направленной на освобождение от навязанных Западом моделей. Тем не менее содержательное наполнение понятия, несмотря на его повсеместное использование, разработано недостаточно.

Концепт «государство-цивилизация» знаменует сдвиг от «национализма» (идентичности на основе гражданства) к «цивилизационизму» (идентичности на основе культуры и религии), что подрывает базовые аксиомы либерального миропорядка, поскольку государство, связанное с цивилизацией, ставит во главу угла защиту особой культурной традиции.

Ключевым фактором легитимности в этой новой парадигме становятся глубокие культурные, этические и религиозные традиции, а не только национальная принадлежность. Британский политолог Кристофер Кокер прогнозирует, что именно государства-цивилизации, в особенности Китай, станут двигателями революционных идей, способных положить конец господству Вестфальской модели. В этой оптике цивилизационный сдвиг означает переход от государств, определяемых границами, к государствам, определяемым общей культурной и исторической общностью, влияние которых выходит далеко за пределы географических, юридически оформленных границ [5, с. 154].

Сам факт введения в политологический дискурс концепта «государство-цивилизация» (причем в самых разных, подчас противоположных друг другу смыслах) говорит о необходимости поиска нового языка для обозначения специфических политических субъектов формирующегося поствестфальского мира. В понятии государства-цивилизации как будто объединяются противоречивые тенденции современности: возрождение цивилизационной идентичности, десекуляризация и создание глобальных транснациональных сетей (в том числе основанных на религиозной идентичности), глобализация и региональная интеграция, девестернизация и подъем новых региональных центров, взаимопроникновение культур, рост трансграничных миграционных потоков и стремление отстоять и защитить собственную идентичность.

Тем не менее содержание данного понятия кажется достаточно неопределенным. Современной политической науке недостает конкретики относительно организации такого государства или его философских оснований. Зачастую ограничиваются негативным и/или неинформативным определением государства-цивилизации, указывая на его противоположность государству-нации и приоритет культурной идентичности. Мы исходим из гипотезы, что данная проблема вызвана тем, что описываемое концептом явление само находится в процессе становления. В таком случае — государство-цивилизация не данность, а горизонт, проект, который является востребованным, но параметры которого окончательно не определены. Однако ничто не мешает нам попробовать сделать это понятие более содержательным. С этой целью мы, во-первых, провели компаративный анализ многообразных способов упо-

ребления данного концепта в политическом и правовом дискурсе в России и за рубежом; во-вторых, провели философское обобщение результатов этого анализа: охарактеризовали различные стратегии понимания государства-цивилизации в целом в соответствии с возможными представлениями о природе, структуре и назначении государства.

### КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ: ГОСУДАРСТВО-ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК ПОНЯТИЕ И ЯВЛЕНИЕ В РАЗЛИЧНЫХ РЕГИОНАХ МИРА

Таким образом, концептуализация понятия «государство-цивилизация» идет рука об руку с формированием самого феномена государства-цивилизации как принципиально иного типа политической организации по отношению к Вестфальской системе, в основании которого лежит историко-культурная идентичность и определенный набор ценностей. Этот процесс принципиально не завершен, поэтому концепт и феномен взаимно обуславливают и конструируют друг друга. Так политическая практика и специфика одних государств (в частности, Китая) служит основанием для концептуализации понятия государства-цивилизации в целом. В других государствах — например, в России — понятие государства-цивилизации становится частью важнейших нормативных документов, обуславливая изменение политической практики.

Для краткости сведем в таблицу наиболее известные попытки концептуализации понятия государства-цивилизации и близких к нему концептов в различных регионах мира, обозначив параллельно сопутствующие явления и процессы общественно-политической жизни.

Страна/Регион	Концепт	Явление
Китай	«Вэньмин гоцзя» (文明国家) — «государство-цивилизация»: государство как воплощение онтологического порядка и единая семья (Чжан Вэйвэй, Цзян Цин). Уникальность Китая как единственной цивилизации (сочетание универсализма и локальности).	Геополитический и геоэкономический подъем Китая, превращение КНР в самостоятельный полюс многополярного мира, индигенизация китайского марксизма, возрождение неоконфуцианства. Сильный лидер (Си Цзиньпин).
Индия	Рамараджья (М. Ганди) — соединение принципов традиционной общинной организации и современного госуправления. Сварадж — как политическая и культурная независимость от колонизаторов. Хиндутва (В. Д. Саваркар, М. С. Голвалкар, Д. Упадхья, С. Радхакришнан) — индуизм как цивилизационная метасистема, единство территории, этнического и социального происхождения	Деколонизация, демографический и экономический рост Индии, превращение в глобального игрока. Стратегия «новой Индии» Н. Модди: технологическая модернизация и цивилизационное возрождение. Использование цивилизационной «мягкой силы» (продвижение йоги и Аюрведы) во внешней политике, укрепление идентичности через реконструкцию храмов, образовательную реформу

	<p>и культуры как основа индуистской цивилизации.</p> <p>Акханд Бхарат — великая Индия (Р. Мухерджи) — объединение субконтинента на основании культурно-исторического единства.</p> <p>Дж. Сай Дипак — дхарма (нравственный порядок), культура и историческое единство как основа для территориального единства (Акханд Бхарат) всей территории от Гималаев до Индийского океана. Дхармическое управление («Ману-смрити» и «Артхашастра»).</p>	<p>и конституционное закрепление названия «Бхарат».</p>
<p>Запад</p>	<p>Тяготение цивилизаций к формированию универсальных империй (А. Тойнби), миров-экономик (Ф. Бродель) и миров-империй (И. Валлерстайн).</p> <p>Цивилизационная динамика глобальных конфликтов, цивилизации как политические акторы (С. Хантингтон).</p> <p>«Государство-цивилизация» как «имперское государство» с особой политической традицией и структурой управления (Л. Пай, М. Жак).</p> <p>Основа легитимности — долговременная историко-культурная традиция (К. Кокер).</p> <p>Отвержение либерализма и глобального рыночного общества (А. Пабст).</p> <p>Влияние на регионы той же культурной и религиозной традиции, размывание секуляризма (Б. Масаэнш), политика цивилизационной памяти (положительное переосмысление имперского прошлого), цивилизационная «мягкая сила», цивилизационный «национализм», режимы единоличной власти, поддержка многополярного миропорядка и особое внимание к фронтирным — приграничным территориям (The Civilizationism Project Стэнфордского университета).</p>	<p>Кризис глобализма, Трамп, «цивилизационный популизм», MAGA, приоретизация «иудео-христианских ценностей» трампизмом и правыми движениями Европы. Апелляции к цивилизационному дискурсу и европейским ценностям как ценностям Просвещения Макроном. Противопоставление европейского Просвещения и американского «Темного Просвещения», легитимизация термина «Империя» в актуальном политическом дискурсе (М. Баррозу, Б. Ле Мэр, Г. Верхофстадт).</p>

	<p>Распад Запада на либеральное государство-цивилизацию ЕС и «постмодернистское» государство-цивилизацию США (Б. Масаэнш).</p> <p>Плюриверсальность мира и «большие пространства» (А. де Бенуа).</p> <p>Превращение Евросоюза в авторитарное государство («цивилизация» в шпенглеровском смысле, Ф. Энгельс).</p> <p>Десекуляризация государственности (Д. Миллбэнк).</p> <p>Христианская империя Запада как его будущее (Ф. Блонд).</p>	
Россия	<p>Россия как самобытная цивилизация (славянофилы, К. Леонтьев, Данилевский), политико-социальное оформление цивилизационной самобытности (самодержавие, земская автономия, община), приоритет православия.</p> <p>Концепты евразийцев («Россия-Евразия», «культурно-географический мир», «место-развитие», «государство-мир», «особый мир»).</p> <p>«Государство-мир» (Н. Н. Алексеев) — преодоление национального государства, высокая внутренняя диверсификация, политико-экономическое объединение «частей света», «государства-материки» К. Чхеидзе. Автаркичность, экономическая самодостаточность.</p> <p>Великодержавность (П. П. Сувчинский) как действие холистской силы всего народа — не как дискретного, а волнового, неразрывно связанного между собой историко-культурного целого.</p> <p>А. С. Панарин — «евразийский федерализм», государство-цивилизация, православные ценности, интеграция евразийского пространства.</p>	<p>Легитимизация концепта «государства-цивилизации» в Послании Президента РФ Федеральному Собранию (2012 г.), Концепции внешней политики РФ (2023 г.), Основах государственной политики РФ в области исторического просвещения (2024 г.).</p> <p>Контекст: обеспечение внутреннего единства и культурного многообразия, позиционирование в качестве самостоятельного субъекта многополярного мира.</p> <p>Эпоха Путина, СВО, противостояние Западу, курс на суверенитет.</p>

	<p>М. В. Ремизов — государство-цивилизация как исторический проект союза народов во главе с русскими, альтернатива «гражданской нации».</p> <p>Патриарх Кирилл «страна-цивилизация», православие как цивилизационная основа, союз народов, государствообразующий русский народ, социальная солидарность, нравственные ценности, институт семьи.</p> <p>Доминирование коллективной идентичности;</p> <p>Патерналистский характер власти, правитель как фигура, удерживающая большое пространство;</p> <p>Влияние большого пространства на специфику власти и исторического развития (Спиридонова В. И., Соколова Р. И., Шевченко В. Н.);</p> <p>Макрогосударство (А. В. Корнев), духовно-нравственные ценности как основа суверенитета, адаптация государственных институтов к традициям конкретной цивилизации, двухуровневая идентичность (этническая и общецивилизационная), (В. Э. Багдасарян), центр цивилизационного ареала, чьи границы шире государственных.</p>	
Исламский мир	<p>ИГИЛ (К. Кокер) как цивилизационный проект, «халифат» как ваххабитский проект «государства-цивилизации», неоосманизм, идеология шиитской исламской республики в Иране</p> <p>Иран как «государство-цивилизация» (С. Р. Мусавиния и А. А. Дарейни) — древняя история, религиозное своеобразие, широкое влияние на соседние регионы; государство, воплощающее собой выдающиеся культурные и исторические качества и вносящее весомый вклад в то, что понимается под «цивилизацией» в более широком контексте (Азиз С.)</p>	<p>Ваххабитские и салафитские движения, Аль-Каида и другие террористические структуры. Попытки Ирана и Турции расширить свое влияние на соседние регионы.</p> <p>Внутренняя борьба в Пакистане между светскими элитами и исламистами. Укрепление Индонезии как регионального лидера Юго-Восточной Азии.</p>

	<p>Пакистан как государство на цивилизационной основе (ислам, суфизм, постколониальные практики) — М. Икбал, М. А. Джинна, синтез исламских принципов с современными политическими институтами (Ф. Девджи).</p> <p>Индонезия — панчасила — надрелигиозная и надэтническая метаидеология, «страна-континент», концепция «Единство в многообразии» (Bhinneka Tunggal Ika), отсылка к древнеяванской философии.</p>	
Латинская Америка	<p>Идея политического единства бывших колоний как основы ибероамериканской цивилизации (С. Боливар, Х. де Сан-Мартин). Доктрина «хустисиализма» или «Третьей Позиции», призывающая к коллективному суверенитету (Х. Перон). Теория «Четвертого Человечества» — интеграции различных «человечеств» в единую цивилизацию (П. Сальгаду). Метapolитические эйкумены (А. Буэла) — обширные социальные массивы, объединенные идентичностью. Индихенизм — интеграция автохтонных культур.</p>	<p>Распад «Великой Колумбии» из-за региональных интересов и доктрины Монро. Поиски особой латиноамериканской идентичности как альтернативы США. Проект Южно-Американской Конфедерации (АВС). Левые интеграционные проекты (Боливарианская революция, ALBA) и борьба с американским империализмом. Избрание Э. Моралеса в Боливии как пример индихенизма.</p>
Африка	<p>Панафриканизм (М. Гарвей) — идея африканской цивилизации и возвращения на континент. «Назад в Африку!» — идея избранности африканского народа. Черная «Нация Ислама» — учение о духовном и расовом лидерстве чернокожих. «Соединенные Штаты Африки» (Т. Санкара, М. Каддафи) как прообраз государства-цивилизации. Теория «нубианизма» (Ш. А. Диоп) о древней матриархальной африканской протоцивилизации. Проект «Объединенные Киломбу КМТ» (К. Себа) — объединение 48 государств в единую Империю с «Метафизическим Правительством».</p>	<p>Движения за права чернокожих (Black Power, «Черные пантеры») в США. Борьба с западным неоколониализмом и за экономическую и культурную независимость. Переименование Верхней Вольты в Буркина-Фасо. Проект единой африканской валюты «афро» и общеафриканских паспортов. Создание Альянса Государств Сахеля (Буркина-Фасо, Мали, Нигер).</p>

Буддистские общества	Идея буддийской цивилизации (С. Хантингтон). Киотская школа (К. Нисида) — государство как воплощение единства исторического духа и современности. Нихондзинрон — модель развития, синтезирующая имперскую традицию, конфуцианскую этику и модернизацию. Буддизм Тхеравады в Юго-Восточной Азии — сращивание религиозных и политических институтов. «Трансцивилизационная перспектива» (Я. Онума) — учет культурно-цивилизационного плюрализма в международном праве.	«Японское экономическое чудо» как подтверждение альтернативной модели развития. Использование буддийского дискурса для обоснования экспансионистской политики Японии в первой половине XX в. Отсутствие последовательных исследований и проектов интеграции буддийских стран в единое государство-цивилизацию. Идентификация Таиланда, Мьянмы, Камбоджи с цивилизациями на основе буддизма.
----------------------	--	---

Табл. 1. Концептуализация понятия государства-цивилизации в разных странах

Если резюмировать результаты компаративного анализа, то можно прийти к следующим выводам:

1. Обращение к концепту государства-цивилизации происходит на фоне процессов деколонизации сознания и утверждения культурного суверенитета.

2. Понятие государства-цивилизации подразумевает необходимость альтернативы западноевропейскому универсализму Модерна.

3. Такие проекты требуют наличия сильного лидера, персоны, олицетворяющей цивилизационный проект (В. Путин, Си Цзиньпин, Р. Эрдоган, Д. Трамп). Персонализация власти идет рука об руку с концептуализацией идеи государства-цивилизации или близких к этому проектов.

4. Аксиологическая (ценностная) составляющая выходит на первый план. Каждое государство-цивилизация опирается на свои «традиционные ценности».

5. Государство-цивилизация, особенно в российском контексте, мыслится как многоэтническое и поликонфессиональное, но объединенное вокруг определенной культурной традиции, имеющей религиозные и этнические основания.

6. Государство-цивилизация подразумевает территориальную обширность, политическую и экономическую мощь, интеграцию, политический контроль различного типа. Наиболее близкими понятиями в классическом политологическом лексиконе для обозначения этого аспекта государства-цивилизации являются понятия «империя» или «большое пространство» К. Шмитта [4].

В понимании природы государства можно выделить три подхода. Примордиализм видит в государстве сакральный организм (Платон, Аристотель, Гегель), высшую ценность и носителя высшей идеи (например, «катехон» в христианском осмыслении империи). Этот подход характерен для традиционных обществ. Конструктивизм же считает государство искусственным образованием (созданным людьми и для людей), но в то же время и необхо-

димым инструментом для управления населением и утверждения порядка (Макиавелли, Гоббс). В рамках этого подхода существует либеральное крыло, которое допускает будущее отмирание государства. Деструктивизм (марксизм, анархизм) тоже рассматривает государство как конструктор, который при этом является орудием угнетения, которое необходимо преодолеть для построения нового, справедливого общества. Обобщение всего опыта концептуализации понятия «государства-цивилизации» однозначно говорит о сдвиге из деструктивистской и конструктивистской парадигмы в примордиалистскую. Государство-цивилизация, в общем и целом, мыслится как культурно обоснованное и укорененное явление, имеющее неоспоримую примордиальную основу в истории — как организм, а не механизм.

Таким образом, в государстве-цивилизации — как оно понимается в мировой политической мысли — можно четко выделить следующие составляющие:

1. Примордиалистское (или примордиалистско-конструктивистское) понимание государства как защитника определенного ценностного культурного кода, имеющего, как правило, религиозные истоки. Результатом такого подхода становится персонификация власти, которая осмысляется не как отчужденная мощь государства, а выражение глубинной воли народа и стремления к максимизации суверенитета для защиты идентичности. Государство существует, чтобы обеспечить развитие с опорой на собственные ценностные основания.

2. Идеология и практика территориального расширения, зона геополитического контроля как пространственное выражение политико-правовой идеи (русский мир, Поднебесная (Тянься), Акханд Бхарат, доктрина Монро, «европейское единство»). Последнее наиболее полно соответствует шмиттовскому определению «большого пространства». Характерно и не случайно, что в этом понятии отсутствует конкретика относительно государственного устройства, но в то же время акцентируется стратегическая композиция, границы и центры управления. «Большое пространство» может быть устроено по-разному и масштабироваться вплоть до полюса в многополярном мире, который, в свою очередь, может объединять несколько таких пространств, сохраняющих внутреннюю автономию.

Государство-цивилизация, таким образом, определяется как крупная, устойчивая (*longue durée* по Ф. Броделю [1]) геокультурная общность, объединенная глубокой коллективной причастностью к общей духовной, исторической и культурной традиции. Этой общности присуще стремление воплотить свое самовосприятие в геополитическом строительстве.

## **Цивилизация и порядок больших пространств**

Вернемся к понятию «большого пространства» и попробуем подойти к проблеме с другого конца. Ответим на вопрос: какими характеристиками должна обладать цивилизация, чтобы выступать в качестве полюса, т. е. политического актора? Будет ли результат наших изысканий соответствовать выявленным характеристикам того, что описывается современными теоретиками как «государство-цивилизация»?

Сперва обратимся к понятиям «большого пространства» и «преконцепта». В политическую науку понятие «большого пространства» (*Grossraum*)

было введено Карлом Шмиттом. В работе «Номос Земли» Шмитт, анализируя генезис международно-правовых норм (в частности, *Jus Publicum Europaeum*), исходит из реалистической парадигмы, акцентирующей противоречие между формальным суверенитетом национальных государств и фактическим возникновением наднациональных нормативных режимов.

Ключевой тезис Шмитта заключается в пространственной укорененности права: международные нормы формируются не в правовом вакууме, а в географическом и политическом пространстве, структурируемом силовыми линиями баланса могущественных держав. Устойчивый баланс сил де-факто создает «пространственные порядки» [4, с. 178–179.] (как, например, доктрина Монро или Версальская система), которые, оставаясь в рамках вестфальской парадигмы формального равенства государств, приобретают квазиправовой статус, легитимизируя влияние доминирующих держав.

Как отмечает американский переводчик Шмитта Г. Улмен, «пространственный порядок» функционирует как прекоцепт — дорефлексивный аксиологический горизонт, предшествующий любой правовой кодификации и превышающий ее в силу включения исключений из права [8]. Таким образом, шмиттовский *Grossraum* представляет собой пространственную проекцию политической идеи, способной при определенном балансе сил трансформироваться в легальный концепт.

В этом контексте «государство-цивилизация» может быть интерпретировано как политический прекоцепт, занимающий промежуточное положение между феноменальным наличием цивилизации как культурно-исторической целостности и ее окончательным политико-правовым оформлением. В условиях доминирования вестфальской модели международного права, не признающей цивилизаций в качестве субъектов, данный прекоцепт отражает процесс перехода от фактического состояния к нормативной легитимации, где политическая идея, укорененная в бытийной реальности, стремится к концептуализации и правовой фиксации. Это категория, обладающая собственным «телосом» (внутренне присущей ей целью собственного развития), которая реализуется в политической интеграции. Историческими прототипами «больших пространств» выступают две модели интеграции: культурная (цивилизация) и политическая (империя). Цивилизация объединяет народы через общие философские, языковые или религиозные черты, но лишена стратегического единства. Империя, напротив, основана на централизованной власти, где культурное родство вторично. Оба формата сочетают локальное разнообразие с общим началом и способны к взаимопревращению: на базе цивилизации может возникнуть империя (держава Александра Македонского), а распад империи оставляет после себя общее цивилизационное поле (исламский мир после Арабского халифата).

Эта взаимосвязь демонстрирует непрерывность между культурным и политическим единством, которая воплощается в пространстве. Как цивилизация, так и империя представляют собой «большие пространства» — географические зоны с общим ядром и структурой, которые воспроизводятся в обществах, их населяющих. Поэтому территории, некогда объединенные, могут реинтегрироваться на новом витке истории — пока сохраняется общность пространства.

Классический пример — степная зона Евразии (геополитический Туран), которая ритмично объединялась кочевыми империями от скифов до монголов, а также русскими, сохраняя некоторые общие культурные черты. Другой пример — Европа: пространство бывшей Римской империи, распавшись на национальные государства, столетие спустя вновь интегрировалось в форме ЕС.

Таким образом, «большое пространство» — это категория, позволяющая работать с разнородными явлениями культуры и политики. Оно служит общей матрицей, где цивилизация может приобретать политическое измерение, а империя — культурное. Империю здесь стоит понимать технически — как стратегическое единство при сохранении локальных автономий, что противоположно унификационной модели национального государства. Термин «большое пространство» оптимально отражает эту реальность, свободную как от расплывчатости «цивилизации», так и от исторической нагрузки «империи», и является ключом к теории многополярности.

Концепция «большого пространства» представляет собой политический прекоцепт, непосредственно ведущий к оформлению политического измерения многополярного мира. Это поднимает ключевой вопрос: каким политическим статусом будут обладать его полюса и на какой правовой основе будут строиться международные отношения?

Для ответа необходимо обратиться к типологии государств. Исторически государства делятся на два типа: предсовременные (Premodern State) и современные (Modern State). Предсовременные государства, кульминацией которых является Империя, характеризуются:

- наличием сверхрациональной миссии и мифических истоков;
- сословным принципом распределения власти;
- коллективной идентичностью (сословной, этнической, конфессиональной) как основой политического организма.

В противоположность этому современное национальное государство (État-Nation) основывается на:

- рациональном расчете и национальных интересах;
- равенстве граждан перед законом;
- индивидуальном гражданстве, отрицающем коллективную идентичность.

Классическое определение современного государства, данное М. Вебером и развитое неовеберийцами, включает четыре элемента: дифференцированные институты, централизм, территориальность и монополию на легитимное насилие [2] [7]. Эта модель описывает государство с формально-институциональной точки зрения.

Важное дополнение вносит марксистский анализ, в частности теория А. Грамши, который акцентирует роль гражданского общества и феномена «гегемонии» — непрямой власти, осуществляемой через образование, культуру и идеологию [6]. Это добавляет к веберовскому определению социальное измерение, показывая, что власть реализуется не только через прямое принуждение (potestas directa), но и через косвенное влияние (potestas indirecta), что признается сегодня мыслителями различных направлений. Таким образом,

анализ государства требует учета как его формально-институциональных характеристик, так и социально-культурного контекста осуществления власти.

Данный анализ позволяет приблизиться к ответу на ключевой вопрос: может ли полюс многополярного мира (цивилизация) выступать в качестве базового политического актора (государства)?

Интуитивно можно выделить предполагаемые характеристики такого актора:

- Суверенитет в отношениях с другими цивилизационными полюсами.
- Легальный центр власти, обладающий формально-правовой легитимностью.
- Дифференцированное управление, адаптированное под культурные особенности населения.
- Территориальная организация на принципах федерализма и субсидиарности.
- Гибкая идентичность, сочетающая коллективные и индивидуальные формы.
- Двойная основа власти: миссия, вытекающая из культурного кода, и рациональный расчет интересов.
- Прозрачное представительство различных социальных и этноконфессиональных групп.

Анализ этого набора параметров показывает, что данная конструкция не совпадает ни с одной из известных моделей — ни с предсовременным государством, ни с национальным государством модерна, ни с транснациональными проектами. Она сочетает централизм власти и суверенитета с плюрализмом идентичностей и высоким уровнем легитимации со стороны того, что у Грамши называется «гражданским обществом».

Фактически мы имеем дело с оригинальной политической формой, которая не противоречит характеристикам того, что в настоящее время политологи и международники называют «государством-цивилизацией», но существенно дополняет и углубляет содержание этого концепта. Представляя собой одну из версий политического постмодерна, эта форма синтезирует знакомые элементы в совершенно новую модель.

Таким образом, мы можем уточнить определение понятия «государство-цивилизация»: теперь оно может пониматься как цивилизация, вписанная в «большое пространство» и имеющая политическое выражение в единой централизованной системе власти, наделенная реальным и полноценным интегральным суверенитетом (геополитическим, политическим, военным, экономическим, идеологическим, культурным, эпистемологическим).

Этот междисциплинарный подход позволяет осуществить более детальное описание каждого конкретного государства-цивилизации. Всякая наличная государственно-цивилизационная форма стремится к воплощению вышеописанных черт, реализуя их в своем уникальном контексте: происходит перевод понятия «государство-цивилизация» из разряда предварительной абстрактной аппроксимации на язык культурно-исторической конкретики, перемещение в многомерное смысловое поле собственной идентичности. Это, в свою очередь, создает основу для перехода к «порядку больших пространств»

по К. Шмитту — то есть к полноценному политическому оформлению многополярного мира [4].

### Выводы и перспективы

Настоящее исследование показывает, что понятие «государство-цивилизация» является не просто очередным веянием политической моды, а адекватным и своевременным ответом на кризис однополярного мира и Вестфальской системы. Оно предполагает новую парадигму для понимания и описания суверенных акторов в условиях становления многополярного миропорядка.

Дальнейшее развитие мира будет определяться не столько национальными государствами, сколько столкновением и взаимодействием конкурирующих государств-цивилизаций. Конфликты в этом новом миропорядке будут носить цивилизационный характер, где на кону окажутся не только территории и ресурсы, но и системы ценностей, мировоззрения и сам суверенитет — в его интегральном, а не только политическом, понимании. Концепция государства-цивилизации не только описывает, но и учреждает новую реальность.

Однако для полноценной трансформации цивилизации как социокультурного феномена в полноценную юридическую и политическую реальность — будь то в форме «государства-цивилизации» или «полюса многополярного мира» — необходимо ее смысловое и пространственное сопряжение с концептом «большого пространства». Данную взаимосвязь можно представить в виде трехуровневой схемы:

*Цивилизация (социокультурный феномен) → Большое пространство (геополитический преконцепт) → Государство-цивилизация (политический субъект многополярности)*

Рис. 2. Трехуровневая схема взаимодействия

При этом важно учитывать, что многополярность, подобно биполярности или однополярности, изначально является не нормативно-правовым понятием, а отражением реального баланса сил между ведущими глобальными игроками. Соответственно и «государство-цивилизация» и «многополярный миропорядок» изначально существуют в статусе правовых преконцептов: они эмпирически наблюдаемы, могут быть подтверждены ресурсами и силовым потенциалом, декларированы и реализованы на практике.

При благоприятном стечении обстоятельств эти преконцепты способны трансформироваться в легальные концепты, заместив Вестфальскую систему и перенеся понятие суверенитета с национального государства на уровень государства-цивилизации. Однако возможен и альтернативный сценарий, при котором государство-цивилизация и многополярность сохранят статус преконцепта на длительную историческую перспективу — аналогично тому, как биполярная система холодной войны не отменила формальный национальный суверенитет, но сделала его относительным для всех государств, кроме сверхдержав.

Россия, обладая глубокими историческими, философскими и культурными корнями, имеет все основания для того, чтобы быть признанным Государством-

цивилизацией, а ее современная политическая практика последовательно движется в этом направлении, закрепляя данный концепт на правовом и доктринальном уровнях. Российский опыт с его уникальным сочетанием имперского, советского и современного этапов предоставляет богатейший материал для изучения данной модели как в ее концептуальном оформлении, так и в феноменальной реализации.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. М.: Весь мир, 2008. ISBN: 9785777704030.
2. Вебер М. Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994. ISBN: 5735700480
3. Дугин А. Г. Теория многополярного мира. М.: Академический проект, 2015. ISBN: 9785829117542
4. Шмитт К. Номос Земли в праве народов. *Jus publicum europaeum*. М., 2008. ISBN: 9785936150869
5. Coker C. *The Rise of the Civilizational State*. John Wiley & Sons, 2019. ISBN:1509534644
6. Gramsci A. *Quaderni del carcere*. 4 v. Torino: Einaudi, 1975. ISBN: 9788806186494
7. Mann M. The autonomous power of the state: its origins, mechanisms and results // *Archives Europeennes de sociologie*. № 25, s. 19.
8. Piccone Paul & Ulmen Gary (2002). Uses and Abuses of Carl Schmitt. *Telos: Critical Theory of the Contemporary* 2002, № 122, s. 3–32.

#### REFERENCES

1. Brodel', F. *Grammatika civilizacij* [Grammar of civilizations]. Moscow, Ves' mir, 2008. ISBN: 9785777704030 (in Russian).
2. Veber, M. *Izbrannoe. Obraz obshchestva* [Favourites. The image of society]. Moscow, Yurist, 1994. ISBN: 5735700480 (in Russian).
3. Dugin, A. G. *Teoriya mnogopolyarnogo mira* [The theory of a multipolar world]. Moscow, Akademicheskij proekt, 2015. ISBN: 9785829117542 (in Russian).
4. Shmitt, K. *Nomos Zemli v prave narodov. Jus publicum europaeum* [The nomos of the Earth is in the right of peoples. Jus publicum europaeum]. Moscow, 2008. ISBN: 9785936150869 (in Russian).
5. Coker, C. *The Rise of the Civilizational State*. John Wiley & Sons, 2019. ISBN:1509534644
6. Gramsci, A. *Quaderni del carcere*. 4 v. Torino, Einaudi, 1975. ISBN: 9788806186494
7. Mann, M. The autonomous power of the state: its origins, mechanisms and results. In: *Archives Europeennes de sociologie*, no. 25, p. 19.
8. Piccone, Paul & Ulmen, Gary (2002). Uses and Abuses of Carl Schmitt. In: *Telos: Critical Theory of the Contemporary*, 2002, iss. 122, pp. 3–32.

**П. В. Ильин\***

**ДЕКАБРИСТЫ О ФОРМАХ  
ГОСУДАРСТВЕННОГО ПРАВЛЕНИЯ И СИСТЕМЕ  
«НЕПРЕМЕННЫХ ЗАКОНОВ»  
(ПО СОЧИНЕНИЯМ УЧАСТНИКОВ СОЮЗА  
БЛАГОДЕНСТВИЯ Н. И. КУТУЗОВА И А. В. СЕМЕНОВА)\*\***

В статье рассматриваются взгляды малоизвестных и в то же время типичных участников декабристского движения на различные формы государственного правления и пути и способы ограничения монархической власти. В центре внимания находятся статья участника Союза благоденствия Н. И. Кутузова, анализировавшего различные виды государственного устройства в контексте исторических и современных политических событий, а также заметки другого члена декабристского общества А. В. Семенова (впоследствии сенатора, исследователя истории торговли и промышленности), в которых речь шла о желаемых способах ограничения самодержавной власти. Анализ сочинений малоизвестных «рядовых» деятелей декабристского движения, находящихся обычно на окраине исследовательского внимания, приводит к выводу о распространенности в прогрессистски настроенных кругах

---

\* Ильин Павел Владимирович — канд. ист. наук, Санкт-Петербургский институт истории Российской академии наук, Российская Федерация, 197110, Санкт-Петербург, Петрозаводская ул., д. 7; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, 191023, г. Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. , pavilyn1970@gmail.com

Pavel V. Ilyin — Kand. Sci. in History, St. Petersburg Institute of history, 7, Petrozavodskaya ul., St. Petersburg, 197110, Russian Federation; Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 191023, St. Petersburg, Fontanka River Embankment, 15, building A, pavilyn1970@gmail.com

\*\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25–28–01079, <https://rscf.ru/project/25-28-01079/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

The study was supported by a grant from the Russian Science Foundation № 25–28–01079, <https://rscf.ru/en/project/25-28-01079/>; Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

дворян, образовавших основу декабристского движения, системы представлений, включавшей в себя неприятие неограниченной монархии, сословных привилегий, требования неизменяемого законодательства и ограничения «единоличной» власти представительными органами власти. Изучаемые записки обнаруживают основополагающее влияние на мыслителей декабристского поколения идей Ж. Л. Монтескье, разработавшего градацию форм правления (включая монархические), а также наследия А.Л.К. Дестют де Траси, выдвигавшего неизменяемые законы и представительную систему в качестве гарантий против эволюции любой формы монархии в сторону деспотического правления.

**Ключевые слова:** декабристы, либерализм, формы государственного правления, монархия, самодержавие, конституционализм, представительная система, твердое законодательство.

*P. V. Ilyin*

*THE DECEMBRISTS ON THE FORMS OF GOVERNMENT AND THE CONCEPT OF "INDISPENSABLE LAWS" (BASED ON THE WRITINGS OF N. I. KUTUZOV AND A. V. SEMENOV, MEMBERS OF THE UNION OF WELFARE)*

The article examines the views of little-known and, at the same time, typical participants of the Decembrist movement on various forms of government and ways and means of limiting monarchical power. The focus is on an article by N. I. Kutuzov, a member of the Union of Welfare, who analyzed various types of government in the context of historical and contemporary political events, as well as the notes of another member of the Decembrist society, A. V. Semenov (later a senator and researcher of the history of trade and industry), who discussed the desirable ways to limit autocratic power. An analysis of the writings of little-known "ordinary" figures of the Decembrist movement, who are usually on the fringes of research attention, leads to the conclusion that the progressive-minded circles of the nobility, which formed the basis of the Decembrist movement, had a system of ideas that included a rejection of unlimited monarchy, class privileges, demands for unchangeable legislation and restrictions of "sole" power by representative authorities. The studied notes reveal the fundamental influence on the thinkers of the Decembrist generation of the ideas of J. L. Montesquieu, who developed the gradation of forms of government (including monarchical ones), as well as the legacy of A.L.K. Destutt de Tracy, who advanced immutable laws and a representative system as guarantees against the evolution of any form of monarchy towards despotic rule.

**Keywords:** Decembrists, liberalism, forms of government, monarchy, autocracy, constitutionalism, representative system, solid legislation.

Дошедшие до нас сочинения идеологов декабристского движения, составлявших программно-идеологические документы движения (П. И. Пестель, Н. М. Муравьев, Н. И. Тургенев и др.), были подвергнуты углубленному анализу в рамках существующей историографической традиции. Что может добавить к уже известным результатам исследований декабристских программно-идеологических и публицистических произведений обращение к наследию, оставленному «рядовыми» участниками движения? В настоящей статье делается попытка рассмотрения сочинений, принадлежащих сравнительно малоизвестным фигурам членов декабристских тайных обществ, их малоизученного или недавно введенного в оборот наследия, в аспекте оценок форм организации государственной власти и представлений о способах ограничения самодержавного правления.

К ярким образцам политической публицистики, вышедшей из декабристской среды на рубеже 1810-х и 1820-х гг., относится статья «О причинах благоденствия и величия народов», опубликованная в журнале «Сын Отечества» в 1820 г.<sup>\*</sup> Автор статьи, Николай Иванович Кутузов (1796–1849), происходил из дворян Новгородской губернии, в рассматриваемое время служил офицером в гвардейских полках (Измайловском, Егерском), а затем состоял в должности старшего адъютанта штаба Гвардейского корпуса. Кутузов входил в окружение руководящих участников Союза благоденствия в Петербурге Ф. Н. Глинки и Ф. П. Толстого. В 1818–1821 гг. он был одним из активных деятелей Союза, принимал участие в разнообразных общественных инициативах этого времени, состоял членом Вольного общества любителей российской словесности и Вольного общества учреждения ланкастерских училищ взаимного обучения. Арестованный по делу декабристов 25 января 1826 г., Кутузов содержался на гауптвахте Зимнего дворца и в Главном штабе; на следствии он признал принадлежность к Союзу благоденствия, но вместе с тем пытался представить тайную организацию в виде просветительского филантропического общества, утверждая, что в качестве цели ему было известно лишь «распространение просвещения» [12, с. 29]<sup>\*\*</sup>. Следствие пришло к выводу, что Кутузов «оставался без всякого действия», не будучи осведомлен о возникших после 1821 г. тайных обществах и заговоре 14 декабря<sup>\*\*\*</sup>. 6 февраля 1826 г. Кутузов был освобожден с «оправдательным аттестатом», затем определен к статским делам и принят во вновь созданное II Отделение Собственной канцелярии, занимавшееся подготовкой свода законов и Полного собрания законов Российской империи; здесь он прослужил до 1842 г., когда был причислен к Министерству юстиции в чине действительного статского советника<sup>\*\*\*\*</sup>. Письменное наследие Кутузова, как и других малоизвестных членов Союза благоденствия, до последнего времени не было предметом внимания исследователей.

Н. И. Кутузов — публицист, входивший в круг членов Союза благоденствия, ориентированных на просветительскую деятельность, а в качестве политического образца избравших идеал европейского либерализма начала XIX в. — представительное правление, оформленное «твердым» законодательством. Вместе с тем гвардейский офицер выделялся среди участников общества декабристов: в своих сочинениях он открыто выражал взгляды большого круга единомышленников по проблемам современного социально-политического устройства и государственного строительства. Более всего Кутузов занимался политическими науками, правоведением. В этом контексте любопытен отзыв известного литератора П. А. Плетнева, давнего знакомого Кутузова по Вольному обществу любителей российской словесности, который

---

\* Сын Отечества. 1820. Ч. 59. С. 3–20; Ч. 60. С. 137–160. Статья воспроизведена с сокращениями в 1983 г. [6, с. 244–260]. На страницах журнала «Сын Отечества» было опубликовано извлечение из труда Н. И. Кутузова, полный его текст неизвестен.

\*\* Ср.: Восстание декабристов. Документы. Т. 16. М., 1986. С. 251.

\*\*\* Восстание декабристов. Документы. Т. 16. С. 262; «Алфавит членам бывших злоумышленных тайных обществ...» // Декабристы. Биографический справочник. М., 1988. С. 272.

\*\*\*\* Декабристы. Биографический справочник. М., 1988. С. 94.

в переписке с Я. К. Гротом отмечал, что Кутузов «всегда любил писать статьи о законах»<sup>\*</sup>. Главный труд Кутузова, трактат «Причины благоденствия и величия народов», был задуман автором как обширное сочинение, обобщающее исторический ход развития человеческого общества и важнейшие элементы государственной организации, с целью выявления основ, на которых строится общественное благополучие.

Приступая к историческому обзору развития государственного и общественного устройства, Кутузов стремился изложить причины возникновения, расцвета и заката народов, достоинства и недостатки бывших и существующих «правлений». Он не сомневался в том, что «мир нравственный, подобно естественному, должен иметь свои законы»; закономерность и поступательность развития общества для него несомненны [6, с. 260]. Автор ставил своей задачей выяснение закономерностей развития политических систем и конкретных форм правления.

Рассматривая систему общественных и государственных институций, Кутузов формулирует три главных слагаемых «общественного благоденствия»: «свобода личная, неприкосновенность имущества и мудрость законов, ограждающая оные» [6, с. 248]. Он не затрагивает первый элемент этой формулы — личную свободу, не находя нужным рассуждать о ее необходимости: для него это не требует доказательств. Зато большое место отводится рассуждениям о роли и значении системы законов — одному из краеугольных камней либерального сознания начала XIX в. «Благоденствие и величие» государств опирается, по мнению Кутузова, на «соединение мудрых законов с действиями мудрого правительства к благу подданных» [6, с. 249, 250]. Законы должны согласовываться с понятиями, «свойствами» народа, но не быть его «рабами». Правительство утверждает свою власть на законах, «не заменяя собою их власти»: оно должно наблюдать за точным выполнением четко и ясно написанных законоположений, за отправлением правосудия. Кутузов отмечает важность законодательного регулирования в имущественной и хозяйственной области: уверенность гражданина в своей собственности, в защите ее посредством системы законов служит опорой экономическому и общественному процветанию. Кутузов выступает против частых изменений в правовой системе: это обнаруживает недалекость законодателя, вызывают недоверие к правительству. Если «мудрые законы» разработаны, но «презираются», то произвол сохраняет свои права, то же самое происходит, когда законами «руководит корыстолюбие», если «воля сильнейшего предписывает справедливости»; в этом случае произвол со стороны «сильных и богатых» законы не остановят. Общество, в котором отсутствуют законы, не защищены личные и имущественные права, лишено процветания в настоящем и не придет к нему в будущем: «Может ли тот стараться об улучшении состояния своего, кто не только имущество, но и бытие свое считает игрою случая, или где богатый и сильный гнетут слабого?» [6, с. 248]. Кутузов придает системе законов едва ли не решающую роль в создании совершенного общественного устройства, что вполне согласуется с воззрениями других

---

\* См.: Переписка Я. К. Грота с П. А. Плетневым. СПб., 1896. Т. 2. С. 616.

публицистов декабристского лагеря. Так, М. Ф. Орлов энергично выступал против «политических староверов», отрицавших важность и необходимость системы законов, адептов «уничижительных для рода человеческого систем [деспотического] правления» [9, с. 297].

Особый раздел статьи Кутузова отведен обзору различных «родов правления» как древних, так и «новейших» народов. В нем публицист стремился не только рассмотреть достоинства и недостатки каждого из «родов правления», но и высказать свои предпочтения, показать образец политического устройства, к которому следует стремиться. По мнению Кутузова, различие «правлений» происходит от исторических обстоятельств и состояния просвещенности народов. Анализ строится в соответствии с историческим фактором; кроме того, автор использует просветительскую парадигму, согласно которой народы проходят через несколько стадий развития и могут находиться в «развращенном» или «добродетельном» состоянии.

Систематизация форм государственного устройства, отразившаяся в статье Кутузова, базируется на схеме Ш. Л. Монтескье: «народное» (республиканское) правление — «единовластное» ограниченное правление — «единовластное» неограниченное правление. «Народное» правление подразделяется автором на «самостоятельное» (демократическое), представленное античной Грецией, и «вельможеское» (аристократическое), которое воплотилось в Древнем Риме. «Народное» правление не может быть прочным и долговременным: республика процветает там, «где народ беден и добродетелен». В древних республиках не было твердых правил для общественного благоденствия, была обеспечена только личная свобода граждан, шла постоянная борьба между политическими силами, власть зависела от народных страстей, что делало систему организации государства нестабильной. В этой связи появившаяся позднее представительная система видится автору достижением общественного развития, способным обеспечить более справедливое и устойчивое управление.

«Единовластное» правление разделяется публицистом на ограниченное монархическое и неограниченное деспотическое; главным образом, к последнему Кутузов относил восточные «деспотии», в качестве примера им была избрана Турция. Неограниченное «единовластное» правление рисуется Кутузовым в самых мрачных тонах: в нем нет законов, есть только воля властителя и ее исполнители. Деспотическая форма правления является следствием невежественного или развращенного состояния народа — это «постыдное, унижительное, гибельное для человечества правление». В случае ограниченного монархического правления власть правителя определена либо законами, «от народа происходящими» (конституционная монархия), либо законами, предписанными самим правителем. В статье дается высокая оценка политической системе Англии, английским конституционным законам («правление Англии превосходит правления всех древних республик»); в отношении Франции Кутузов ограничился пожеланием сохранить без изменений конституцию эпохи Реставрации. Однако эти оценки автора, судя по всему, не означали безусловной симпатии к конституционной монархии: Кутузов считал наилучшими представительную систему и конституционное устройство как Англии, так и республиканских США [6, с. 252, 253, 258–259].

По мнению Кутузова, достоинство ограниченного «единовластного» правления, в котором законы даны (октроированы) самим властителем, состоит в том, что монарх, издавая законы, должен первый уважать их, и тогда его общественный авторитет будет непререкаем. В этот разряд правлений Кутузов включает Российскую империю. Многозначительный уход автора от рассмотрения российского политического устройства означал, что Кутузов передавал эту оценку на суд читателей, в зависимости от их представлений о внутреннем состоянии России: «Не будем рассматривать оснований его: состояние народов есть лучшее доказательство мудрости и достоинства их правлений» [6, с. 259].

Представительная система с участием в избираемых органах власти делегатов от всех сословий и «непременные законы» стали важнейшими элементами воззрений политических мыслителей декабристского поколения. Кутузов также придает им особое значение: «Свобода без мудрых гражданских положений подобна дитяти, начинающему ходить»; для того чтобы утвердить ее на прочном основании, нужны постоянные законы и выборная система [6, с. 252]. «Власть, проистекая от народа, заключааясь в нем, не должна зависеть от строптивости и невежества», как это было в античной демократии. Новейшие государства обладают более совершенной политической организацией: достижением общественного развития стала представительная система. От публициста не укрылись несовершенства современных государств, в частности, Англии (зависимость парламентских выборов и избирательной системы от личного богатства, высокий имущественный ценз). Кутузов видит выход в участии в представительной системе большинства граждан, полагая необходимым недопущение участия в ней лишь «черни», «всегда дерзкой, буйной и невежественной» [6, с. 257–258]. Показатель общественного благополучия для Кутузова — стабильность общества, которая возникает при активном участии граждан в общественном управлении. По мнению Кутузова, для любого правления необходимо «сблизить все состояния, уравновесить власть между всеми сословиями... водворить в народе доверенность, согласие и доставить ему спокойствие». Из этого требования вытекали возражения против традиционных сословных привилегий: «Поручать власть одному сословию — значит сообщать ему все средства для угнетения других». Правление не должно быть «подвержено» внутренней борьбе, как и «самовластию народа». Характерно, что Кутузов выступает как против тирании одного властителя, так и против «вельможеначалия» и «своеволия» народа — деспотической воли привилегированных слоев или представителей общества [6, с. 255–256].

Предпочтения участников тайных обществ, рупором взглядов которых выступал Кутузов, вопреки оценкам историков советского времени, не ограничивались только «республиканским представительным правлением» [2, с. 25]. Более корректным видится мнение, согласно которому ни один политический строй не казался им совершенным, а предпочтения отдавались политической системе равновесия и стабильности [13, с. 249], оформленной «твердым» законодательством, защищающим от «самовластия» как «верхов», так и «низов». «Непременные» (т. е. неизменяемые, «твердые») законы, по мнению Кутузова, — это прочное основание, которое и в «добродетельном», и в «развращенном»

состоянии народа охраняет права граждан, служит главным средством для сохранения общественного благоденствия. Политические воззрения автора статьи схожи с взглядами идеолога декабризма Н. М. Муравьева: представительная система, постепенные изменения законодательства, в известном ряду форм правления предпочтения отдаются конституционной монархии, ограниченной «твердой» системой законодательных актов<sup>\*</sup>. По мнению Кутузова, для общественного процветания необходимо правление, в котором «превосходство» законов дополняет правительство, «ободряющее и уважающее» народное просвещение [6, с. 260]. Идеал общественного устройства Кутузова покоится на «народном просвещении», неизменяемых правителем «мудрых законах», представительной системе, гармонизации межсословных отношений.

Таким образом, общая схема форм государственного устройства, предложенная Ш. Л. Монтескье (деспотия — монархия — республика), на которой основывается Кутузов, обогащается в его представлениях положениями новейшего либерализма начала XIX в. — «непременными» неизменяемыми законами, ограничивающими произвол власти (равно как диктат олигархических или других общественных сил), развитой представительной системой, экономическим благосостоянием, ограничением сословных привилегий.

Кутузов останавливается на причинах «падения» государств и политических переворотов. Правительство должно иметь своей целью «богатство народное», представляя гражданам все средства для этого. «Нерадение» правительства в деле «общественного благоденствия» лишает его «доверенности» народа: «То общество, где народ не имеет доверенности к власти, не может быть твердо в своем основании и близко или к падению или к какому-нибудь сильному перевороту» [6, с. 248, 255]. Теория общественного договора получила здесь радикальное толкование — правительство виновно, если действует несогласно с желаниями народа. Это толкование задает направление политической деятельности: избежать революционных переворотов — такую задачу ставили перед собой «либералисты», вошедшие в ряды декабристских союзов, проповедуя необходимость реформ и широких просветительских мер. Заявляя о возможности «падения» правлений, противоречащих народным интересам и общественному благосостоянию, Кутузов и его единомышленники не симпатизировали насильственным средствам преобразований; так, по мнению Н. И. Тургенева, «постепенные и мирные происшествия имеют действие более благодетельное, нежели сильные мгновенные перевороты»<sup>\*\*</sup>.

Обзор статьи Кутузова «О причинах благоденствия и величия народов» позволяет сделать наблюдения, касающиеся декабристского направления в общественно-политической жизни первой четверти XIX в. Политические взгляды сторонников перемен (молодого поколения «либералистов», включаемых в понятие «движение декабристов») нашли в ней развернутое отражение. Статья фактически содержит программу деятельности просветительского характера, ориентированную на либеральные преобразования. Проповедь

---

<sup>\*</sup> См. составленный Н. М. Муравьевым в 1822 г. «Любопытный разговор» (Восстание декабристов. Документы. Т. 1. М.; Л., 1925. С. 321–322). Ср.: [1, с. 91–92].

<sup>\*\*</sup> См.: Тургенев Н. И. Опыт теории налогов. СПб., 1819. С. 6.

«понятий» о необходимых условиях «общественного благоденствия» была важной стороной в усилиях деятелей тайных обществ 1810–1820х гг. Взгляды Кутузова, изложенные в статье, получили развитие в записках, направленных им в мае-июне 1826 г. императору Николаю I, посвященных проблемам внутреннего положения и административного управления России («О состоянии Российской империи в отношении ее внутреннего устройства»<sup>\*</sup>, «О нравственном состоянии войск Российской империи и в особенности Гвардейского корпуса»)<sup>\*\*</sup>.

Рассматривая наследие Кутузова — изданную им статью 1820 г. и записки 1826 г., обращенные к высшей власти, — следует характеризовать эти документальные памятники как полновесное отражение главных элементов политического мировоззрения участников декабристского движения. Это уникальные источники для изучения взглядов декабристского поколения на развитие государственных и общественных институций в историческом контексте, представлений о мерах по улучшению государственного управления в России в начале XIX в.

Переходя к наследию другого участника Союза благоденствия А. В. Семенова — его заметкам, касающимся задач общественно-политической деятельности сторонников коренных изменений, — следует привести сведения о документе, который содержит эти заметки. В коллекции профессора Петербургского университета И. В. Помяловского сохранился любопытный памятник 1820–1830-х гг., атрибутированный как «записная книжка» Ф. П. Львова<sup>\*\*\*</sup>. Имеющиеся в ней записи касаются проблем государственного устройства, истории Французской революции, событий первых десятилетий XIX в.; здесь можно обнаружить выписки из сочинений политических мыслителей, сравнение «положения» Франции во время революции и в период правления Наполеона, разбор событий в Испании после 1815 г., заметку о «современном положении» России, записи лекций по государственному праву<sup>\*\*\*\*</sup>. Подавляющая часть записей позволяет увидеть в их авторе (вероятно, это был один из членов семьи Львовых) лицо, осведомленное о политических событиях начала XIX в., идейных течениях и политических теориях, сторонника представительной системы, критически настроенного в отношении неограниченного самодержавия<sup>\*\*\*\*\*</sup>. Среди записей обращают на себя внимание три страницы, заполненные почерком, отличающимся от других записей. Эти заметки сопровождаются пометой: «Писано

---

<sup>\*</sup> Фрагменты записки (с ошибочным указанием на авторство Ф. П. Толстого) были впервые опубликованы: [5, с. 533–543]. Полностью записка издана нами: Кутузов Н. И. О состоянии Российской империи в отношении внутреннего ее устройства (1826 г.) // Николай I. Личность и эпоха. Новые материалы. СПб., 2007. С. 79–117.

<sup>\*\*</sup> «Истинное изображение нравственного состояния войск»: записка декабриста Н. И. Кутузова Николаю I 1826 г. / публ. подгот. А. В. Семенова // Исторический архив. 2000. № 6. С. 30–45.

<sup>\*\*\*</sup> Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ). Ф. 608. Оп. 2. Ед. хр. 78.

<sup>\*\*\*\*</sup> Там же. Л. 6, 8, 10–12 об.

<sup>\*\*\*\*\*</sup> Там же. Л. 22 об. (запись «Выгоды свободы»), 42 об. («Что такое Конституция»), 75 об. (сравнение различных форм правления).

Але[ксеем] Вас[ильевичем] Семеновым»<sup>\*</sup>. Помета раскрывает принадлежность текста участнику декабристского движения А. В. Семенову.

Алексей Васильевич Семенов (около 1796–1864) получил образование в благородном пансионе при Московском университете; увлеченный патриотическим подъемом, он вступил в калужское дворянское ополчение и участвовал в последнем этапе Отечественной войны 1812 г. и заграничных походах, в 1815 г. перешел на службу в гвардию. В это время Семенов вошел в круг участников преддекабристской «Священной артели», возглавляемой А. Н. Муравьевым<sup>\*\*</sup>. В числе посещавших артель были лицеисты И. И. Пущин и В. К. Кюхельбекер, которые в своих воспоминаниях назвали Семенова в качестве ее участника [11, с. 60; 7, с. 352; 8, с. 157–158]. Семенов был близок к Союзу спасения, вступил во вновь учрежденный Союз благоденствия [3, с. 59–60, 606, 614]. Он участвует в просветительских инициативах: вступает в Вольное общество распространения училищ взаимного обучения, избирается в его руководящий комитет, возглавляет полковую ланкастерскую школу<sup>\*\*\*</sup>. В 1824 г. выходит в отставку в чине капитана, а осенью 1825 г. поступает на службу в департамент внешней торговли Министерства финансов. В марте 1826 г. Семенов привлекается по делу декабристов, проведя под арестом на гауптвахте Зимнего дворца около четырех месяцев<sup>\*\*\*\*</sup>. Следственные показания подтверждают членство Семенова в Северном обществе: Оболенский и Пущин свидетельствовали, что он участвовал в создании Московской управы и «Практического союза», а в декабре 1825 г. был извещен о намерениях воспользоваться ситуацией междоусобицы для открытого восстания<sup>\*\*\*\*\*</sup>. Однако позиция Семенова на допросах привела к тому, что выдвинутые против него обвинения были признаны «неосновательными»: Семенов сумел оправдаться, ограничив свое участие в деятельности тайного общества принадлежностью к Союзу благоденствия, имевшему целью «просвещение и благотворительность»<sup>\*\*\*\*\*</sup>. В июне 1826 г. по решению императора он был выпущен с оправдательным аттестатом<sup>\*\*\*\*\*</sup>. Дочь Семенова актриса Н. А. Неведомская писала в своих воспоминаниях: «Отец мой был декабрист... Как ему удалось быть освобожденным, нам не было известно»<sup>\*\*\*\*\*</sup>. Дальнейшая служба Семенова протекала благополучно: он занимал должности губернатора Кавказской области (1838), виленского губернатора (1840–1844), на закате карьеры стал сенатором (1850). О том, насколько Семенов малоизвестен как участник общественного движения 1810–1820х гг., говорит тот факт, что посвященная

---

<sup>\*</sup> Там же. Л. 61 об. —62 об.

<sup>\*\*</sup> Декабристы. Биографический справочник. С. 165.

<sup>\*\*\*</sup> Сын Отечества. 1819. Ч. 53. № 14. С. 91–92; см. также: *Греч Н. И.* Записки о моей жизни. М.; Л., 1930. С. 403.

<sup>\*\*\*\*</sup> Восстание декабристов. Документы. Т. 20. М., 2001. С. 544–546.

<sup>\*\*\*\*\*</sup> Восстание декабристов. Документы. Т. 1. М.; Л., 1925. С. 239, 258–259; Т. 2. М.; Л., 1926. С. 214, 218.

<sup>\*\*\*\*\*</sup> Восстание декабристов. Документы. Т. 20. С. 386, 390.

<sup>\*\*\*\*\*</sup> Там же. С. 546.

<sup>\*\*\*\*\*</sup> *Неведомская-Динар Н. А.* Очерки моих воспоминаний // Русская старина. 1906. Т. 128. № 12. С. 652–653.

ему статья в «Советской исторической энциклопедии» не содержит данных о его принадлежности к декабристам<sup>\*</sup>.

Заметки в записной книжке Львовых, оставленные Семеновым, датируются мартом-августом 1821 г.<sup>\*\*</sup> Записи обнаруживают интерес автора к проблемам взаимоотношений власти и общества, государственного устройства, сословных привилегий. Главное требование Семенова лежит в политико-правовой области — это введение «законов», в пределах которых невозможен произвол неограниченной власти: «Благомыслящие граждане желают владычества законов, утверждающего благосостояние обществ, преданные корысти предпочитают произвол, л[ь]стящий их личным выгодам». Автор указывает на малочисленность тех, кто стремится к «общему благу», их просветительскую по отношению ко всему обществу функцию: «Истинных сынов отечества, для единого блага общественного подвизающихся, немного, но они сильны духом и, следовательно, в усилиях своих столь же тверды и постоянны, сколь неограниченна любовь их к отечеству»<sup>\*\*\*</sup>. Право «истинных сынов отечества» заниматься общественно-политической деятельностью обосновывается их способностью выступать от лица большинства, в том числе непривилегированных сословий:

«С их желанием согласуется желание большей части граждан, ибо там, где произвол владычествует, там угнетение есть единый удел слабого, и закон, долженствующий быть... щитом правосудия, есть меч в руках сильного, противу их обращенный; оба сии разряда ненавидят бремя, их тяготящее, но одни, будучи образованы, ненавидя иго, в желаниях своих стремятся устранить самовластие; другие же от сего бывают удерживаемы невежеством»<sup>\*\*\*\*</sup>.

Таким образом, «благомыслящая часть» образованного сословия, желающая «законов», ограничивающих произвол власти, — это часть граждан, которая способствует «пользе» всего общества. Противостоящий лагерь — те, кто зависит от власти, от даров, которые она раздает, — сила, лишенная нравственных достоинств:

«Люди, не достоинством, но чинами знатные, не собственною честью, но почестями отличенные, в неограниченном произволе видят источник всех благ своих, от него заимствуя свое величие. Но хотя самовластие, произвольно располагая богатством и почестями, сими орудиями растлевая дух людей, и может умножить число себе преданных, однако ж рабы, низкие духом, не могли б защитить его,

---

<sup>\*</sup> Советская историческая энциклопедия. Т. 12. Репарации-Славяне. М., 1969. С. 712. Появление статьи обусловлено тем, что в 1859 г. Семенов опубликовал итог многолетнего труда — издание «Изучение исторических сведений о российской внешней торговле и промышленности с половины XVIII столетия по 1858 год», оставившее его имя в истории науки как одного из первых экономистов, проследивших развитие внешней торговли и промышленности в России на протяжении XVIII — первой половины XIX вв. Издание включает в себя двухтомный свод правительственных актов в области торговли и промышленности, в третьем томе дается статистика развития промышленности и торговли за указанный период.

<sup>\*\*</sup> ОР РНБ. Ф. 608. Оп. 2. Ед. хр. 78. Л. 59 об., 62 об. Записи А. В. Семенова опубликованы и прокомментированы нами: [4, с. 445–462].

<sup>\*\*\*</sup> Там же. Л. 61 об.

<sup>\*\*\*\*</sup> Там же.

если б не обрело оно надежной опоры в невежестве большей части подданных, составляющей силу общественную»<sup>\*</sup>.

Семенов акцентирует мысль о том, что неограниченное правление опирается на «невежество и суеверие» — «... вот щиты неограниченного произвола... под тенью коих самовластие, воздвигая престол свой, с высоты его налагает на народ оковы; всякое потрясение цепей сих тяготит народ — он стенает, но, окруженный мраком, не видит последнего звена, сокрытого в руках самовластителя». Народ выступает пассивной силой, улучшение его положения — задача образованной части общества: «Указать путь к достижению желаемого блага долг есть благомыслящих; убеждая прочих, к чему должны стремиться желания их, сим средством приуготовят они образование общественного мнения и возбудят единодушие в действиях сограждан»<sup>\*\*</sup>. Историческое развитие приводит к появлению общественной потребности в преодолении «единоличной» формы правления: «Невзирая на то, усилия самовластия и ему преданных утвердить невежество, дабы тем оградить беззаконие, останутся тщетны — чтоб продлить невежество, нужно привести народ в усыпление благосостоянием, а вновь изобретаемым угнетением пробуждают в нем деятельность духа и тем побуждают его искать причину всех зол, им терпимых»<sup>\*\*\*</sup>.

Пути подготовки преобразований изложены в заметках Семенова в следующем виде: просвещенная часть общества,

«...убеждая прочих, к чему должны стремиться желания их, сим средством приуготовят... образование общественного мнения и возбудят единодушие в действиях сограждан... Для исполнения сего необходимо время, нужны твердость и постоянство, но сии свойства заключают в себе люди, действующие не из личной корысти. Поспешность в предприятиях есть свойство, отличающее человека, действующего из личных выгод; сей жаждет скорее насладиться наградой, ему предстоящей, и на пути своем уже взвешивает важность оной с усилием, для того употребленным; но любящие свое отечество, не ужасаясь обширностью усилий, им предлежащих, не спешат на пути своем, не из малодушия либо страха, но опасаясь рановременным покушением произвесть вред вместо блага предполагаемого»<sup>\*\*\*\*</sup>.

«Рановременное покушение», «поспешность в предприятиях» в глазах автора — одна из угроз на пути реализации планов сторонников обновления. Несомненно, здесь подразумеваются военные революции и политические перевороты, происходившие в первые десятилетия XIX в. в Европе и привлекавшие к себе политических честолюбцев, вследствие чего часто не достигавшие тех целей, ради которых задумывались.

Заметки Семенова характеризуют мировоззрение антисамодержавно настроенных кругов в молодом поколении русских дворян и, поскольку принадлежат участнику декабристской конспирации, могут рассматриваться как источник, отражающий взгляды одного из представителей декабристского

---

<sup>\*</sup> Там же. Л. 61 об. —62.

<sup>\*\*</sup> Там же. Л. 62.

<sup>\*\*\*</sup> Там же.

<sup>\*\*\*\*</sup> Там же. Л. 62–62 об.

либерализма 1820 х гг. В них проступает просветительская основа мировоззрения Семенова, что проявилось в указанных автором основах «самовластия» — «невежестве» и «суеверии», соображениях о причинах «угнетения». Просветительское мировоззрение сочеталось с требованиями, касающимися задач и способов политической активности, характерными для либерализма начала XIX в. Это отразилось прежде всего в выдвинутом требовании системы законов, которые поставят неизменяемые правила, ограничивающие произвол правителя. Не вызывает сомнений направленность преобразований, которые имел в виду автор: речь шла об уничтожении самодержавной формы правления.

Главным препятствием в преобразовании общественного устройства в заметках Семенова является деспотическое правление, заинтересованное в «невежестве» и «суеверии». Монархия, согласно классификации, предложенной Ш. Л. Монтескье, ограничена традиционным правом и законами, которые выработаны самим властителем; в этом смысле она отличается от деспотии<sup>\*</sup>. «Самовластие», в терминологии идеолога Просвещения, — правление, не ограниченное законами или не считающееся с законами и традиционным правом. Характерна в этой связи запись, занесенная в ту же записную книжку другим лицом (видимо, одним из членов семьи Львовых). Ее основная мысль — «монархическое правление» означает произвольное правление, даже если существуют законы, в которые облечены нормы традиционного права:

«Что такое монархическое правление? Говорят, что такое правление называется потому, что государь правит по законам. Неужели люди не заметили, что такого правления в существе нет на свете? И вот почему: между народом и государем власть никогда ровно разделиться не может. Умножение власти с одной стороны перевешивает другую, и выгода всегда останется на стороне государя. Следовательно, правление монархическое есть правление самовластное» [10, с. 185].

Эти мысли соответствуют поправкам к классификации Монтескье, которые вносил один из идеологов либерализма начала XIX в. А.Л.К. Дестют де Траси<sup>\*\*</sup>.

Влияние на декабристов размышлений Дестют де Траси, изложенных в труде «Комментарий к “Духу законов” Монтескье», вышедшем в русском переводе в апреле 1821 г. (французское издание появилось в 1819 г.), несомненно. Этот мыслитель корректировал градацию форм правления, введенную Монтескье (деспотия — монархия — республика), в духе нового либерального сознания, вобравшего в себя опыт революционных событий. Дестют де Траси считал монархию и деспотию одной формой правления: «Деспотизм есть истинная монархия, и другой монархии не бывает. Поэтому тот, кто говорит о монархии умеренной или ограниченной, где одному человеку не принадлежат все виды власти... говорит о монархии, которая не является на самом деле монархией»; деспотизм — лишь злоупотребление в рамках этого способа правления. В представлениях либеральных мыслителей начала XIX в. система законов выступает гарантией от трансформации единоличного правления в деспотию, в варианте

---

<sup>\*</sup> Ср. взгляды на формы правления, изложенные в статье Н. И. Кутузова «О причинах благоденствия и величия народов».

<sup>\*\*</sup> ОР РНБ. Ф. 608. Оп. 2. Ед. хр. 78. Л. 62 об.

Дестют де Траси — превращает монархию в другую форму правления. Мысль о том, что при сохранении деспотического правления законы могут быть использованы во вред, вывод о несовершенстве общественных институтов и особой роли общественных сил в их развитии — служат признаком воздействия на авторов записей сочинений творцов либеральных концепций начала XIX в. Б. Констана, Ж. де Сталь, А.Л.К. Дестют де Траси [10, с. 24–87].

Заметки, принадлежащие Семенову, подтверждают: взгляды участников декабристских союзов содержали политическую составляющую, прежде всего — неприятие «самовластия»; за этим следовали требования «твердого» законодательства, введения конституции, утверждения представительной системы. Обращают на себя внимание приведенные выше слова об «угнетении», которое испытывает при «самовластном» правлении «большая часть» населения, — для автора была очевидной необходимость изменения политико-правового положения «низших» сословий, введение общегражданского законодательства.

Подводя итог, следует отметить, что один из рассмотренных участников декабристского движения, Н. И. Кутузов, выступил автором публицистического сочинения, содержащего анализ различных форм организации власти и политического устройства. Он предстает последовательным сторонником преобразований либерального характера, выступающего за установление системы законов, ограничивающих единовластное (монархическое) правление, введение представительных органов власти. По мнению современного историка А. В. Семеновой, «основываясь на положениях просветительской философии, Кутузов был убежденным сторонником конституционной монархии и твердого законодательства»<sup>\*</sup>. Декабрист предпринял несколько попыток обратить внимание власти на острые проблемы социального устройства России (сословный и крестьянский вопрос, реформу государственного аппарата, военную реформу), необходимость преобразований в области государственного управления. Взгляды Кутузова разделялись публицистами, группировавшимися вокруг Ф. Н. Глинки. В основе системы взглядов этого течения в декабристском движении лежали просветительские построения Ш. Л. Монтескье, в экономической части подкрепленные положениями А. Смита, в политической — идеями французских либеральных идеологов начала XIX в.

Заметки, оставленные другим участником декабристского движения А. В. Семеновым, позволяют увидеть в нем убежденного последователя либеральных теорий первых десятилетий XIX в., противника насильственных переворотов, сторонника постепенной подготовки к решительным преобразованиям государственного устройства, реформированию основных социальных институтов. Особое внимание автор заметок уделил обоснованию ограничения произвольного «единовластия», системе законов, направленных на уничтожение деспотической формы правления. Записи Семенова носят характер сжатого лаконичного изложения программы деятельности сторонников либеральных преобразований в русском обществе рубежа 1810–1820х гг.

---

<sup>\*</sup> См.: «Истинное изображение нравственного состояния войск»: записка декабриста Н. И. Кутузова Николаю I 1826 г. / публ. А. В. Семеновой // Исторический архив. 2000. № 6. С. 32.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Волк С. С. Исторические взгляды декабристов. М.; Л.: изд. АН СССР, 1958. 451 с.
2. Волк С. С. Отчизны верные сыны // «Их вечен с вольностью союз». Литературная критика и публицистика декабристов. М.: Современник, 1983. С. 5–31.
3. Ильин П. В. Новое о декабристах. Прощенные, оправданные и необнаруженные следствием участники тайных обществ и военных выступлений 1825–1826 гг. СПб.: Нестор-История, 2004. 664 с.
4. Ильин П. В. Новый источник для изучения «декабристского либерализма»: записи А. В. Семенова в записной книжке, принадлежащей семейству Ф. П. Львова (1821 г.) // Вспомогательные исторические дисциплины. Т. 29. СПб.: Д. Буланин, 2005. С. 445–462.
5. Коваленская Н. Н. Художник-декабрист Ф. П. Толстой // Очерки из истории движения декабристов. М.: Госполитиздат, 1954. С. 533–543.
6. Кутузов Н. И. О причинах благоденствия и величия народов // «Их вечен с вольностью союз»: Литературная критика и публицистика декабристов. М.: Современник, 1983. С. 244–260.
7. Кюхельбекер В. К. Путешествие, дневник, статьи. Л.: Наука, 1979. 790 с.
8. Нечкина М. В. Священная артель // Декабристы и их время. Материалы и сообщения. М.; Л.: изд. АН СССР, 1951. С. 157–158.
9. Орлов М. Ф. Речь, произнесенная в торжественном собрании Киевского отделения Библейского общества 11 августа 1819 г. // «Их вечен с вольностью союз»: Литературная критика и публицистика декабристов / под ред. С. С. Волка. М.: Современник, 1983. С. 293–299.
10. Парсамов В. С. Декабристы и французский либерализм. М.: Полимед, 2001. 238 с.
11. Пуцин И. И. Сочинения и письма. Т. 1. М.: Наука, 1999. 552 с.
12. Семенова А. В. К истории «Союза благоденствия» (по неопубликованным следственным делам декабристов) // Советские архивы. 1985. № 6. С. 27–33.
13. Шешунова С. В. Кутузов Николай Иванович // Русские писатели. 1800–1917. Биографический словарь. Т. 3. К–М. М.: изд. Бол. Российская энциклопедия, 1994. С. 249–250.

## REFERENCES

1. Volk, S. S. *Istoricheskie vzgliady dekabristov* [Historical views of the Decembrists]. Moscow, Leningrad, AN SSSR Publ., 1958. 451 p. (in Russian).
2. Volk, S. S. *Otchizny vernye syny* [Faithful sons of the Fatherland]. In: “*Ikh vechen s vol'nost'iu soiuz*”. *Literaturnaia kritika i publitsistika dekabristov*. Moscow, Sovremennik Publ., 1983, pp. 5–31 (in Russian).
3. Il'in, P. V. *Novoe o dekabristakh. Proshchennyye, opravdannyye i neobnaruzhennyye sledstviem uchastniki тайных obshchestv i voennykh vystuplenii 1825–1826 gg.* [New information about the Decembrists. Members of secret societies and military actions of 1825–1826 who were pardoned, acquitted and undetected by the investigation]. Saint Petersburg, Nestor-Istoriia Publ., 2004. 664 p. (in Russian).
4. Il'in, P. V. *Novyi istochnik dlia izucheniia “dekabristskogo liberalizma”: zapisi A. V. Semenova v zapisnoi knizhke, prinadlezhashchei semeistvu F. P. L'vova (1821 g.)* [A new

source for the study of “Decembrist liberalism”: A. V. Semenov’s notes in a notebook belonging to the family of F. P. Lvov]. In: *Vspomogatel’nye istoricheskie distsipliny*, vol. 29. Saint Petersburg, D. Bulanin Publ., 2005, pp. 445–462 (in Russian).

5. Kovalenskaia, N. N. Khudozhnik-dekabrist F. P. Tolstoi [The Decembrist painter F. P. Tolstoy]. In: *Ocherki iz istorii dvizheniia dekabristov*. Moscow, Gospolitizdat Publ., 1954, pp. 533–543 (in Russian).

6. Kutuzov, N. I. O prichinakh blagodenstviia i velichii narodov [On the causes of prosperity and greatness of nations]. In: *“Ikh vechen s vol’nost’iu soiuz”*: *Literaturnaia kritika i publitsistika dekabristov*. Moscow, Sovremennik Publ., 1983, pp. 244–260 (in Russian).

7. Kiukhel’beker, V. K. *Puteshestvie, dnevnik, stat’i* [Travel, diary, articles]. Leningrad, Nauka Publ., 1979. 790 p. (in Russian).

8. Nechkina, M. V. Sviashchennaia artel’ [Sacred Artel]. In: *Dekabristy i ikh vremia*. Materialy i soobshcheniia. Moscow, Leningrad, AN SSSR Publ., 1951, pp. 157–158 (in Russian).

9. Orlov, M. F. Rech’, proiznesennaia v torzhestvennom sobranii Kievskogo otdeleniia Bibleiskogo obshchestva 11 avgusta 1819 g. [A speech delivered at the ceremonial meeting of the Kyiv branch of the Bible Society on August 11, 1819] In: *“Ikh vechen s vol’nost’iu soiuz”*: *Literaturnaia kritika i publitsistika dekabristov* / pod red. S. S. Volka. Moscow, Sovremennik Publ., 1983, pp. 293–299 (in Russian).

10. Parsamov, V. S. *Dekabristy i frantsuzskii liberalism* [Decembrists and French Liberalism]. Moscow, Polimed Publ., 2001. 238 p. (in Russian).

11. Pushchin, I. I. *Sochineniia i pis’ma* [Works and letters], vol. 1. Moscow, Nauka Publ., 1999. 552 p. (in Russian).

12. Semenova, A. V. K istorii «Soiuza blagodenstviia» (po neopublikovannym sledstvennym delam dekabristov) [On the history of the “Union of Welfare” (based on the unpublished investigative files of the Decembrists)]. In: *Sovetskie arkhivy*. 1985, no. 6., pp. 27–33 (in Russian).

13. Sheshunova, S. V. Kutuzov Nikolai Ivanovich. In: *Russkie pisateli. 1800–1917. Biograficheskii slovar’*, vol. 3. K–M. Moscow, Bol. Rossiiskaia entsiklopediia, 1994, pp. 249–250 (in Russian).

DOI 10.25991/VRHGA.2025.4.4.055

УДК 316.7: 316.62

*А. В. Плешанов\**

## **ФЕНОМЕН ТРИКСТЕРА В ЦИФРОВУЮ ЭПОХУ: КУЛЬТУРНОЕ СОПРОТИВЛЕНИЕ ВЫЗОВАМ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА**

Статья посвящена поиску способов противодействия угрозам и рискам, связанным с распространением искусственного интеллекта, через раскрытие потенциала феномена трикстера. В работе применяются методы социокультурного, концептуального и феноменологического анализа, позволяющие выявить некоторые важные аспекты технологического воздействия на общество, в частности такие, как ограничение человеческой свободы совершать ошибки, или, напротив, стимулирование неэтичных экспериментов под влиянием коммерческой выгоды и нездорового исследовательского азарта. Выделена и описана негативная роль искусственного интеллекта в эволюции человечества. В результате демонстрации деструктивных эффектов доминирования искусственного интеллекта и выдвижения фигуры трикстера как инструмента их нейтрализации делается вывод, что трикстер — это не просто культурный архетип, но действенный механизм сопротивления негативным последствиям технологического прогресса. Предлагаются направления инструментализации использования трикстера в борьбе с господством искусственного интеллекта, включая создание образовательных программ, направленных на развитие критического мышления и умения задавать вопросы; содействие интеграции трикстерских стратегий в продвигаемых произведениях искусства и в массовую культуру; разработку этических стандартов для использования искусственного интеллекта, основанных на принципах сомнения и рефлексии; продвижение общественно-философских дискуссий, направленных на глубокое осознание ценности человеческой уникальности в эру искусственного интеллекта.

**Ключевые слова:** искусственный интеллект, трикстер, власть машин, сомнения человека, существование человечества.

---

\* Плешанов Алексей Владимирович — аспирант Кафедры философии и культурологии, Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов, Российская Федерация, 192238, Санкт-Петербург, улица Фучика, 15, 6423379@mail.ru

Aleksey V. Pleshanov — Postgraduate student at the Department of Philosophy and Cultural Studies, St. Petersburg University of the Humanities and Social Sciences, 15, Fuchika street, St. Petersburg, 192238, Russian Federation, 6423379@mail.ru

A. V. Pleshanov  
*THE TRICKSTER PHENOMENON IN THE DIGITAL AGE:  
CULTURAL RESISTANCE TO THE CHALLENGES OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE*

The article is devoted to the search for ways to counteract the threats and risks associated with the spread of artificial intelligence by revealing the potential of the trickster phenomenon. The work uses methods of socio-cultural, conceptual and phenomenological analysis, which allow us to identify some important aspects of technological impact on society such as limiting human freedom to make mistakes or, conversely, stimulating unethical experiments under the influence of commercial gain and unhealthy research excitement. The negative role of artificial intelligence in the evolution of mankind is highlighted and described. As a result of demonstrating the destructive effects of the dominance of artificial intelligence and promoting the figure of the trickster as a tool for their neutralization, it is concluded that the trickster is not just a cultural archetype, but an effective mechanism for resisting the negative consequences of technological progress. The article suggests directions for instrumentalizing the use of the trickster in the fight against the dominance of artificial intelligence, including the creation of educational programs aimed at developing critical thinking and the ability to ask questions; promoting the integration of trickster strategies in promoted works of art and in popular culture; developing ethical standards for the use of artificial intelligence based on the principles of doubt and reflection; promoting socio-philosophical discussions aimed at deepening understanding of the value of human uniqueness in the era of artificial intelligence.

**Keywords:** artificial intelligence, trickster, power of machines, human doubts, existence of humanity, existential crisis.

Комплексный и противоречивый феномен трикстера зачастую представлен в исследовательских работах в отрицательных коннотациях: трикстер часто воспринимается как разрушитель порядка, провокатор и создатель хаоса. Его действия, направленные на подрыв устоявшихся норм, могут казаться деструктивными и даже опасными для стабильности общества. Однако в рамках настоящего исследования будут раскрыты важные грани сущности трикстера, которые позволяют сохранить смысл самому человечеству, в эволюции которого парадоксальным образом проявляется деструктивная роль машины, априори призванной ему служить и помогать. Трикстер — это не только разрушитель, но и созидатель. Его способность ставить под сомнение догмы, нарушать правила и играть с границами возможного открывает новые пути для осмысления мира; данная грань трикстера должна напомнить о способности человека сомневаться, ошибаться, искать и обретать новые истины.

Машины XXI века — это не физические механизмы, а сложные киберфизические системы, вершиной которых выступает искусственный интеллект (ИИ). Безопасное сосуществование человечества и ИИ на сегодня становится отнюдь не только философской проблемой. Осознавая экзистенциальные риски человечества, производят попытки объединить усилия национальные правительства. В материалах Казанской декларации, принятой по итогам XVI саммита БРИКС в октябре 2024 г., указывается на необходимость

«...развития диалога по вопросам искусственного интеллекта в целях создания эффективной глобальной системы управления на основе широкого консенсуса для стимулирования национальных экономик, для снижения рисков злонамеренного использования, дезинформации, утечки личных данных, предвзятого отношения и дискриминации, возникающих в результате использования таких технологий,

а также поддержки подхода, ориентированного на человека и направленного на развитие, обеспечение инклюзивности и устойчивости в целях улучшения жизни людей» [3, статья 77].

Однако регулирование ИИ, даже на основе достижения консенсуса между государствами, не станет универсальным инструментом спасения человечества. Важно искать социокультурные стратегии, которые позволят сохранить человеческую идентичность в мире, где доминируют алгоритмы.

Машины, лишённые сомнений, рефлексии и способности к ошибке, формируют мир, где человек теряет свою уникальность. В этом контексте феномен трикстера — архетипического обманщика, провокатора и разрушителя норм — становится ключевым инструментом для сохранения человеческой автономии и способности к критическому мышлению.

Приступая к обзору исследований по заявленной теме, прежде всего следует оговориться по поводу более точных номенклатур тех конкретных явлений, которые входят в предметную область обсуждения в рамках настоящей статьи, тем более что специалисты в области социально-гуманитарных наук зачастую не осведомлены в отношении технико-технологических особенностей, и это обстоятельство само по себе приводит к разобщению различных наук и применяемых подходов к решению глобальных проблем цифровизации. Под искусственным интеллектом следует понимать широчайший пласт специальных технологий, основанных на алгоритмах машинного обучения, нейросетях и обработке данных. Эти технологии имитируют когнитивные функции человека: способность учиться, анализировать информацию и принимать решения [5; 16; 24]. Из широкого спектра ИИ-технологий может быть выделено множество тех, которые при ближайшем рассмотрении едва ли нанесут какой-либо вред человечеству, но способны принести значительную пользу. Таковыми, в частности, выступают свёрточные нейросети (используемые в медицинской диагностике), рекуррентные нейросети (применяемые для обработки временных рядов) и эмерджентные нейросети (обеспечивающие оптимизацию сложных процессов). Например, свёрточные нейросети уже спасают жизни благодаря точной диагностике рака на ранних стадиях, а рекуррентные сети помогают прогнозировать климатические изменения. Однако проблема заключается не в технологиях как таковых, а в их социальном применении. Как писал М. Хайдеггер в работе «Вопросе о технике» [9, с. 222–223], опасность технологий заключается не в них самих, а в том, что человек начинает воспринимать себя исключительно через призму технического взгляда на мир.

Тотальное господство — и в социально-экономической жизни, и, говоря шире, в умах людей — закрепится за генеративным искусственным интеллектом и его порождениями GPT-чатами. Генеративный ИИ — это класс технологий, основанных на глубинных нейронных сетях, способных создавать новые тексты, изображения или другие формы контента на основе анализа огромных массивов данных. Такие системы обучаются на миллиардах примеров человеческой деятельности и способны воспроизводить ее с поразительной точностью [1; 10]. Именно генеративный ИИ, при его многочисленной потенциальной пользе, может рассматриваться в качестве угрозы человеческой цивилизации,

пусть даже в отдаленном будущем, поскольку такие технологии подрывают основы индивидуального творчества и критического мышления. Как писал Ж. Бодрийяр в «Симулякрах и симуляции», современный мир погружается в гиперреальность — пространство симуляций, где оригинал теряет значение [2, с. 36]. Генеративный ИИ создает именно такую гиперреальность: тексты и образы перестают быть результатом человеческого опыта и становятся лишь продуктами алгоритмов. Возникающие угрозы усугубляются тем фактом, что генеративный ИИ способен формировать у человека ложное ощущение интеллектуальной автономии. Люди начинают полагаться на машины в решении сложных задач, утрачивая способность сомневаться и искать альтернативы.

Безусловно, некоторые другие типы ИИ также потенциально вредоносны для индивидов и социума, что проявляется во многих аспектах и, прежде всего, в «ошибках аутсорсинга» — безусловной передачи ключевых и ответственных функций «умной машине». Важно учитывать и проблему «черного ящика», которой принято обозначать фактическую невозможность верифицировать релевантность результатов ИИ-обработки информации, поскольку пользователь не контролирует алгоритмы и не имеет возможности получить промежуточные вычисления и их декодировать. Тем самым риски ошибок в ИИ-вычислениях (данный класс операций следует понимать широко — как процесс любой производительной деятельности ИИ-программ и машин) могут оказаться высокими, прежде всего в силу вызванных ими разрушительных последствий. По этой причине далее в тексте будет упоминаться искусственный интеллект как таковой; однако стоит учитывать, что основные угрозы и риски человечеству по своему смыслу несет генеративный искусственный интеллект (ставший в третьем десятилетии XXI в. самым динамичным сегментом глобального ИИ-бизнеса [20]), развитие которого из-за безусловного интереса корпораций крайне сложно остановить традиционными методами и инструментами.

Привлечение феномена трикстера с целью противодействия искусственному интеллекту выступает принципиально новой сферой научных исследований в рамках различных дисциплин и исследовательских школ. В то же время рассмотрение ключевых аспектов в предметной области требует обращения к нескольким классам научных работ. Первые связаны с концептуальным осмыслением социокультурного феномена, собственно господства ИИ, и долгосрочных последствий этого господства для человека и общества. Абстрагируясь от результатов наиболее алармистских исследований, можно отметить, что, согласно данным ряда работ [4; 15; 21], неконтрольное экспоненциальное развитие ИИ-технологий потенциально уже в среднесрочную перспективу (2–3 года) может привести к замещению искусственным интеллектом большинства традиционных профессий. Человеку в новом ИИ-мире может быть уготована роль разработчика, оператора и контролера ИИ-программ и устройств, однако открытым остается вопрос по поводу того, сколько незанятых людей, чьи умения и навыки окажутся невостребованными в ближайшем будущем, смогут быть трудоустроены подобным образом. А также о том, что конкретно необходимо делать с системой образования подрастающего поколения уже сейчас. В ряде исследований [14; 18; 23] показано, что искусственный интеллект

может быть продуктивнее любого человека, однако уступает человеческому разуму по критерию первичных знаний, которые ИИ генерировать не может, и технологически сложно (по крайней мере, на текущем этапе) предположить, каким образом и при каких условиях ИИ смог бы это сделать. То есть при вдумчивом подходе к оценке цены и ценности результатов ИИ-деятельности возникают сомнения по поводу необходимости «отмены» множества человеческих профессий, с сохранением за ИИ лишь выполнения отдельных рутинных работ; важно донести соответствующие аспекты до бизнеса, который в погоне за прибылью ставит под угрозу и собственную безопасность, и безопасность всего рынка труда.

Другой интересующий нас класс работ связан с осмыслением влияния ИИ на человеческую психологию, и в данном направлении важно понимать, что ИИ остается и всегда будет только лишь бездушным программным кодом. У ИИ нет и не может быть страдания, сострадания и стремления к свободе [17]. Онлайн-чаты и голосовые помощники могут быть обучены демонстрировать видимость эмпатии при генерировании ответа, однако речь идет исключительно об алгоритмической деятельности, никоим образом не связанной с какими бы то ни было внутренними побуждениями или критическим осмыслением объективной действительности: программный код остается программным кодом, сколь бы производительным он ни стал и сколь бы потрясающими ни были результаты его самообучения.

Что касается феномена трикстера, то в сфере особого интереса научные работы, посвященные тому, каким образом обращение к трикстеру в культуре позволяет человеку думать, быть критичным и самокритичным, развивать стремление к индивидуальной свободе. В одних источниках [11; 12; 25] показано, что трикстер играет ключевую роль в разрушении социальных стереотипов и создании новых смыслов через провокацию и игру. В то время как в других [13; 19; 22] отмечается, что трикстер воплощает идею сопротивления власти — как внешней (государственной или технологической), так и внутренней (догматической мысли). Эти идеи находят подтверждение в мифологических образах Локи из скандинавской традиции или Койота из мифологии коренных народов Северной Америки: оба персонажа разрушают устои ради создания новых возможностей.

В настоящем исследовании предпринята попытка постановки научной проблемы и первичного исследования возможностей применения феномена трикстера для результативного противодействия негативным эффектам от засилья ИИ в индивидуальной и общественной жизни, которое с течением времени, по всей видимости, будет лишь усиливаться. Основными концептуальными подходами здесь выступили архетипическая концепция К. Г. Юнга, карнавальная концепция М. Бахтина, постструктуралистская теория Ж. Деррида.

Негативная роль ИИ в развитии человечества заключается в том, что заменяя человека во многих ролях, искусственный интеллект постепенно приводит к тому, что человек становится фактически не нужным обществу и даже самому себе — ни как создатель, ни как обладатель каких-либо нетворческих компетенций, ни как носитель знаний любого рода. Всюду его готова заместить виртуальная машина, которая, тем более, будет выполнять различные задачи

лучше, быстрее, а главное, дешевле. Люди сами попадают в ловушку ИИ — причем порой несознательно, как студенты, которые отдают искусственному интеллекту на выполнение свои тесты, предлагая выполнить их целиком, от «А» до «Я»; как соискатели, которые препоручают ИИ написание своих резюме, поиск работы и прохождение вступительных испытаний, как специалисты, замещающие когнитивную деятельность человека автоматизированными решениями (речь идет как о рутинных, так и о творческих функциях, прежде всего без инициативы и в обход работодателя). Подобные ситуации иллюстрируют прежде всего реализацию *боязни человека ошибиться*. Психология, которая еще до искусственного интеллекта была описана на Западе как феномен *loss aversion* [26] (с англ. «неприятие потери»), едва ли превратилась бы в фактическую субкультуру без появления инструмента, который на подсознательном уровне человек воспринимает как безошибочного помощника — именно им и стал эмерджентный программный код искусственного интеллекта. Стоит отметить, что на ошибках строится человечество. И в понимании значимости умения и желания ошибаться исключительную важность приобретает феномен трикстера.

Трикстер — это архетипический герой-обманщик, который нарушает правила ради создания новых возможностей. Его действия заставляют нас осмысливать привычные нормы заново. Необходимо отметить, что сам образ трикстера заставляет человека сомневаться в очевидностях и видеть ценность не только в достижении цели, но и в самом процессе поиска. Сказанное особенно важно в эпоху господства искусственного интеллекта: трикстер напоминает нам о том, что смысл человеческой жизни заключается не в эффективности или точности решений, а в способности задавать вопросы. В рассуждениях следует пойти дальше; человеческие ошибки и готовность к ним, безусловно, формируют важный, системообразующий уровень свободы, например, свободы, проявляющейся в возможности осознанно сделать неправильный выбор. Трикстер позволяет человеку принять эту свободу: он разрушает иллюзию совершенства и напоминает нам о том, что ошибка — это не провал, а шанс для нового начала. В условиях господства ИИ трикстерская стратегия становится способом сохранить человеческую идентичность: она возвращает каждого из нас к истокам нашего существования как существ мыслящих и сомневающихся.

Следует обратиться и к другому разрушительному механизму тотального использования ИИ в современном обществе, который приводит к засилью и сложности борьбы с данным явлением, а именно: практически непреодолимому корыстному мотиву. Этот мотив проявляется не только в деятельности тех компаний, бизнес которых основан на ИИ-разработках и продаже доступа к ним; особо вредным представляется стремление многих работодателей получить быструю экономию, передавая ИИ все возможные функции и скорее высвобождая рабочие места. Подобные сценарии реализуются повсеместно. Например, еще на заре внедрения ИИ-технологий в бизнес-процессы кредитных организаций глава крупнейшего отечественного банка заключал, что ИИ «готов заменить большую часть работников, занимающихся рутинными операциями» [7]. Уступить свои должности роботам, по словам Г. О. Грефа, могут до 70%

работников среднего звена [7]. Безусловно, высвобождение значительной части работников позволит снизить стоимость банковских услуг и обслуживания, а потому повысит доступность финансов; стало быть, речь идет о безусловной социальной пользе, тем более что высвобожденные работники, как планируется, будут переведены на выполнение высокоинтеллектуальных задач, где наблюдается кадровый голод. Однако возникает вопрос: смогут ли они выполнять такие задачи? и как скоро их вытеснит ИИ также и из этой сферы? А также: сколько работодателей будет поступать действительно ответственно, переобучая сотрудников и подбирая рабочие места для задействования всех тех, кого с традиционных должностей вытесняет ИИ? Иначе говоря, велика вероятность того, что повышение финансовой доступности сегодня обернется финансовой катастрофой завтра, когда безработному гражданину будут попросту не нужны кредиты и многие финансовые услуги; проблема ударит и по социуму, и по самим банкам, ресурсную базу которых исторически формировали преимущественно сбережения населения. В данном контексте особую значимость приобретает осмысление отдаленных результатов текущих корпоративных решений и действий, и здесь вновь неопределимую пользу может оказать обращение к феномену трикстера. Трикстер, ставящий под сомнение привычные мотивы и провоцирующий на переосмысление ценностей, может стать инструментом для рефлексии долгосрочных последствий решений, принимаемых сегодня. Его способность разрушать иллюзии и вскрывать скрытые мотивы помогает обществу осознать необходимость баланса между экономической выгодой и сохранением человеческой идентичности.

Наконец, еще один разрушительный механизм ИИ — привлекательность для тех людей, кто проявляет острое любопытство и стремление экспериментировать. Некогда ключевой двигатель науки и искусства, человеческого прогресса в целом, любопытство в исследовании граней возможного использования ИИ может привести к поистине катастрофическим последствиям, потому закономерно ставится вопрос о целесообразности внешних и внутренних ограничений таких экспериментов.

В начале июня 2025 г. российское культурное сообщество было потрясено новостью о том, что в рамках Петербургского международного форума на исторически главной оперной сцене страны будет, пусть даже в закрытом режиме, представлена постановка оперы П. И. Чайковского «Мандрагора» [6]. Эту оперу сложно назвать незаконченной, она была едва начата композитором, хотя и имеются определенные документальные свидетельства по поводу творческого замысла. Новая постановка основана не столько на реконструкции оперного произведения: от либретто и музыки, и до сценографии ключевым «творцом» стала модель генеративного искусственного интеллекта, пусть и под заявленным руководством и контролем человека. Одной из множества проблем выступает то, что даже если такое руководство действительно осуществляется таким способом, который позволяет всегда оперативно перенаправлять результаты так называемого ИИ-«творчества» в русло человеческой задумки, эту задумку реализует, конечно же, не сам гений Петра Ильича Чайковского. Который мог бы многократно пересмотреть результаты своего труда и по ему одному известным причинам забраковать их, подвергнуть системной пере-

работке или отложить до лучших времен профессионального взросления. Генеративный ИИ лишь воспроизводит что-то созданное ранее. Генеративность несовместима с творческим поиском — это всегда компиляция и плагиат. Генеративный ИИ не сможет предложить слом стилей и техник, он никогда не родит новое направление в культуре и искусстве; развитие культуры на ИИ фактически остановится. Однако результаты этого плагиата могут быть коммерчески успешными и благодушно восприниматься публикой. Любопытство в данном случае открывает ящик Пандоры: если сегодня на потеху публики предлагается «несерьезное творчество» ИИ, интересный эксперимент, то нет никаких гарантий, что уже через несколько лет событием в культурной жизни станет новая постановка оперы, написанной живым человеком. Потерять идентичность в таких поисках очень легко, поскольку ИИ будет предлагать готовый псевдо-творческий продукт с ожидаемой успешностью, в то время как в воспитании таланта необходимо вкладывать огромные усилия, чаще всего без любых гарантий отдачи. Вопрос еще и в том, будет ли развиваться талант, которому проще обратиться к ИИ и опять же представить результаты ИИ-компиляций за собственные.

Обращение к феномену трикстера позволяет выработать безусловные ограничения в экспериментах с ИИ, в частности, в сфере искусства, написания «новой» музыки, создании ИИ-картин и книг (и по множеству других сфер прикладной и исконно творческой деятельности). Трикстер напоминает нам о том, что не все границы нужно пересекать, а некоторые вопросы требуют не ответа, а сомнения. Обращение к образу трикстера дает возможность глубже и шире осознать ценность человеческого творчества и установить этические рамки для использования ИИ в культуре и искусстве. Как отмечал М. Фуко [8, с. 181], истинное освобождение возможно лишь через осознание механизмов подавления. В этом смысле социокультурные подходы должны быть направлены на развитие критического мышления и укрепление способности человека сопротивляться автоматизации своего сознания.

Переходя на более высокий уровень абстракции, важно рассмотреть потенциал трикстера в противодействии ИИ в общечеловеческом смысле. В бытии искусственного интеллекта, которое представлено не иначе, как только алгоритмической операционной деятельностью (пусть даже на основе самообучающихся и по смыслу непрерывно улучшаемых алгоритмов, что и составляет самоценность ИИ), отсутствует дуальность (борьба противоположностей, сомнение в том, что такое хорошо и что такое плохо), свойственная всем людям: машинная логика изначально строится на бинарных принципах («0» или «1») и их комбинациях, что исключает подлинную диалектику. Тем самым трикстер в ближайшем будущем может оказаться единственным, кто может сохранить смысл самому существованию человечества, которое все больше передоверяет свою жизнь власти машин. Иными словами, сомнения, которые рождает в том числе трикстер, — это то, что делает нас людьми; машины лишены сомнений, они попросту на них не способны. Инструментализация данного вывода позволяет уже сейчас обозначить пространство перспективного использования феномена трикстера для практического вовлечения с целью противодействия господству искусственного интеллекта. Среди возможных

практико-ориентированных решений в предметной области целесообразно остановиться на нижеследующих:

— создание образовательных программ, направленных на развитие критического мышления и умения задавать вопросы;

— содействие интеграции трикстерских стратегий в произведения искусства и в массовую культуру с целью напоминания обществу о значимости творчества и свободы;

— активная разработка этических стандартов для использования ИИ, основанных на принципах сомнения и рефлексии;

— продвижение общественно-философских дискуссий, направленных на более глубокое осознание ценности человеческой уникальности в эпоху стремительного и неудержимого развития цифровых технологий.

Безусловно, культурный код трикстера — огнюдь не единственный инструмент воззвания к человеку и человечеству, информирования и активации побуждений к внутренней рефлексии. Важно прежде всего понимать имеющийся потенциал и результативно использовать его во благо людей. Тезис о том, что только трикстер может предотвратить экзистенциальную катастрофу, сейчас может показаться гиперболой. Однако в будущем, притом с немалой долей вероятности — в ближайшем, может случиться так, что цена упущенного момента окажется критичной, ведь психологическое и социокультурное влияние трикстера на индивидуальное и массовое сознание представляет собой сложный процесс.

Проведенное исследование показало, что феномен трикстера обладает мощным потенциалом для противодействия негативным эффектам от доминирования искусственного интеллекта, которое продолжит нарастать в жизни человека и общества. В исследовании мы пришли к выводу о том, что трикстер в ближайшем будущем может оказаться единственным, кто способен сохранить смысл самому существованию человечества, которое все больше передает свою жизнь под власть машин. Машины лишены сомнений — они запрограммированы на эффективность и точность. Человек же отличается от машины своей способностью сомневаться, ошибаться и задавать вопросы. Именно сомнения делают нас людьми: они позволяют нам выходить за пределы очевидного и искать новые смыслы. Феномен трикстера воплощает эту способность сомневаться. Он разрушает иллюзию совершенства машинного разума и напоминает нам о том, что человечество не должно стремиться к абсолютной рациональности. Напротив, наша сила заключается в способности принимать неопределенность и видеть ценность в хаосе. Трикстер напоминает нам о ценности сомнений, ошибок и свободы выбора — тех качеств, которые делают нас людьми. Тем самым можно констатировать, что в эпоху господства алгоритмов трикстер становится символом сопротивления механической рациональности и защитником человеческой автономии.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Бегишев И. Р., Хисамова З. И.* Искусственный интеллект и робототехника. Глоссарий понятий. М.: Проспект, 2021. 49 с. ISBN 978-5-392-33906-8
2. *Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляции / пер. с фр. М.: Издательский дом «ПОСТУМ», 2015. 240 с. ISBN 978-5-91478-023-1
3. Казанская декларация. XVI Саммит БРИКС. Укрепление многосторонности для справедливого глобального развития и безопасности. Казань, Российская Федерация 23 октября 2024 года. [Электронный ресурс] URL: <http://static.kremlin.ru/media/events/files/ru/MUCfWDg0QRs3xfMUiCaMf3LEh02OL3Hk.pdf> (дата обращения: 20.06.2025).
4. *Лексин В. Н.* Искусственный интеллект и робототехника на рынке труда. Опыт системной диагностики // Труды Института системного анализа Российской академии наук. 2020. Т. 70. № 4. С. 38–48. DOI: 10.14357/20790279200404.
5. *Лепов В. В.* Нейросети, сознание и искусственный интеллект: системно-структурный аспект // *Concorde*. 2025. № 2. С. 82–99.
6. *Паришин К. В.* Маринском театре состоялась премьера завершённой с участием ИИ оперы. [Электронный ресурс] URL: <https://lenta.ru/news/2025/06/19/v-mariinskom-teatre-sostoyalas-premiera-zavershennoy-s-uchastiem-ii-opery> (дата обращения: 20.06.2025).
7. *Тадтаев Г.* Греф рассказал о сокращениях в Сбербанке из-за искусственного интеллекта. [Электронный ресурс] URL: <https://www.rbc.ru/business/10/11/2018/5be6b5929a79471263626f32> (дата обращения: 20.06.2025).
8. *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц. М., Касталь, 1996. 448 с. ISBN 5-85374-006-7.
9. *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с немецкого. М.: Республика, 1993. С. 221–238. ISBN 5-250-01496-8.
10. *Хандогин Р. В., Пронер Н. С.* Потренируемся лучше... на котях: описание и визуализация художественных образов в генеративных моделях ИИ // *Galactica Media: Journal of Media Studies*. 2024. Т. 6. № 4. С. 160–193. DOI: 10.46539/gmd.v6i4.554.
11. *Babcock-Abrahams B.* “A Tolerated Margin of Mess”: The Trickster and His Tales Reconsidered // *Journal of the Folklore institute*. 1975. Vol. 11. No. 3. P. 147–186.
12. *Bassil-Morozow H.* The trickster and the system: Identity and agency in contemporary society. L.: Routledge, 2014. 208 p. DOI: 10.4324/9781315758107.
13. *Conroy J. C., Davis R. A.* Transgression, transformation and enlightenment: The trickster as poet and teacher // *Educational Philosophy and Theory*. 2002. Vol. 34. No. 3. P. 255–272. DOI: 10.1111/j.1469-5812.2002.tb00303.x.
14. *Ferrario A., Facchini A., Termine A.* Experts or authorities? The strange case of the presumed epistemic superiority of artificial intelligence systems // *Minds and Machines*. 2024. Vol. 34. No. 3. P. 30. DOI: 10.1007/s11023-024-09681-1.
15. *George A. S.* Artificial intelligence and the future of work: Job shifting not job loss // *Partners Universal Innovative Research Publication*. 2024. Vol. 2. No. 2. P. 17–37. DOI: 10.5281/zenodo.10936490.
16. *Goel A., Goel A. K., Kumar A.* The role of artificial neural network and machine learning in utilizing spatial information // *Spatial Information Research*. 2023. Vol. 31. No. 3. P. 275–285. DOI: 10.1007/s41324-022-00494-x.
17. *Graves M., Compson J.* Compassionate AI for Moral Decision-Making, Health, and Well-Being // *Proceedings of the AAAI/ACM Conference on AI, Ethics, and Society*. 2024. Vol. 7. P. 520–533. DOI: 10.1609/aies.v7i1.31655.
18. *Gu X., Hao X.* Viewing the Future of Education from the Knowledge Perspective Reshaped by Artificial Intelligence // *The Frontier of Education Reform and Development in*

China: Articles from Educational Research (2021–2022). Singapore: Springer Nature Singapore, 2024. P. 221–240. DOI: 10.1007/978-981-97-0277-0\_11.

19. *Horvath A.* Charisma/trickster: On the twofold nature of power // Handbook of political anthropology. Edward Elgar Publishing, 2018. P. 51–64. DOI: 0.4337/9781783479016.00009.

20. *Linkon A. A. et al.* Advancements and applications of generative artificial intelligence and large language models on business management: A comprehensive review // Journal of Computer Science and Technology Studies. 2024. Vol. 6. No. 1. P. 225–232. DOI: 10.46539/gmd.v6i4.554.

21. *Ramachandran K. et al.* Rise of AI: Prediction of Job Replacements Based on the Evolution of Artificial Intelligence and Robots Intensification // 2024 International Conference on Advances in Computing, Communication and Applied Informatics (ACCAI). IEEE, 2024. P. 1–6. DOI: 10.1109/ACCAI61061.2024.10602094.

22. *Spinks C. W., Spinks C. W.* Semiosis as Trickster: The Laughter of Signs // Semiosis, Marginal Signs and Trickster: A Dagger of the Mind. 1991. P. 176–206.

23. *Sublime J.* The AI Race: Why Current Neural Network-based Architectures are a Poor Basis for Artificial General Intelligence // Journal of Artificial Intelligence Research. 2024. Vol. 79. P. 41–67. DOI: 10.1613/jair.1.15315.

24. Understanding machine learning with deep learning: architectures, workflow, applications and future directions // Computers. 2023. Vol. 12. No. 5. P. 91. DOI: 10.3390/computers12050091.

25. *Vizenor G.* Trickster discourse // American Indian Quarterly. 1990. P. 277–287.

26. *Walasek L., Mullett T. L., Stewart N.* A meta-analysis of loss aversion in risky contexts // Journal of Economic Psychology. 2024. Vol. 103. 102740. DOI: 10.1016/j.joep.2024.102740.

## REFERENCES

1. Begishev, I. R., Khisamova, Z. I. *Iskusstvennyi intellekt i robototekhnika. Glossarii poniatii* [Artificial Intelligence and Robotics. Glossary of Concepts]. Moscow, Prospect Publ., 2021. 49 p. ISBN 978-5-392-33906-8 (in Russian).

2. Bodriiia, Zh. *Simuliakry i simuliatsii* [Simulacra and Simulations]. Moscow, Postum Publ., 2015. 240 p. ISBN 978-5-91478-023-1 (in Russian).

3. *Kazanskaia deklaratsiia. XVI Sammit BRIKS. Ukreplenie mnogostoronnosti dlia spravedlivogo global'nogo razvitiia i bezopasnosti. Kazan', Rossiiskaia Federatsiia 23 oktiabria 2024 goda* [Kazan Declaration. XVI BRICS Summit. Strengthening Multilateralism for Equitable Global Development and Security. Kazan, Russian Federation, October 23, 2024]. [Electronic resource] URL: <http://static.kremlin.ru/media/events/files/ru/MUCfWDg0QRs3xfMUiCAmF3LEh02OL3Hk.pdf> (accessed: 20.06.2025) (in Russian).

4. Laksin, V. N. (2020). *Iskusstvennyi intellekt i robototekhnika na rynke truda. Opyt sistemnoi diagnostiki* [Artificial Intelligence and Robotics in the Labor Market. Experience of System Diagnostics]. In: *Trudy Instituta sistemnogo analiza Rossiiskoi akademii nauk*, 2020, vol. 70, no. 4, pp. 38–48. DOI: 10.14357/20790279200404 (in Russian).

5. Lepov, V. V. *Neiroseti, soznanie i iskusstvennyi intellekt: sistemno-strukturnyi aspekt* [Neural networks, consciousness and artificial intelligence: systemic-structural aspect]. In: *Concorde*, 2025, no. 2, pp. 82–99 (in Russian).

6. Parshin, K. V. *Mariinskom teatre sostoialas' prem'era zavershennoi s uchastiem II opery* [The Mariinsky Theatre hosted the premiere of an opera completed with AI's participation]. [Electronic resource] URL: <https://lenta.ru/news/2025/06/19/v-mariinskom-teatre-sostoyalas-premiera-zavershennoy-s-uchastiem-ii-opery> (accessed: 20.06.2025) (in Russian).

7. Tadaev, G. *Gref rasskazal o sokrashcheniiakh v Sberbanke iz-za iskusstvennogo intellekta* [Gref spoke about layoffs at Sberbank due to artificial intelligence]. [Electronic resource] URL: <https://www.rbc.ru/business/10/11/2018/5be6b5929a79471263626f32> (accessed: 20.06.2025) (in Russian).

8. Fuko, M. *Volia k istine: po tu storonu znaniia, vlasti i seksual'nosti. Raboty raznykh let* [The Will to Truth: Beyond Knowledge, Power and Sexuality. Works from Different Years]. Moskow, Castal Publ., 1966. 448 p. ISBN 5-85374-006-7 (in Russian).

9. Khaidegger, M. Vopros o tekhnike [Question about technology]. In: Khaidegger, M. *Vremia i bytie: Stat'i i vystupleniia: Per. s nemetskogo*. Moskow, Respublica Publ., 1993, pp. 221–238. ISBN 5-250-01496-8 (in Russian).

10. Khandogin, R. V., Proner N. S. (2024). Potreniruemsia luchshe... na kotakh: opisaniie i vizualizatsiia khudozhestvennykh obrazov v generativnykh modeliakh II [Let's Practice Better... On Cats: Description and Visualization of Artistic Images in Generative AI Models]. In: *Galactica Media: Journal of Media Studies*, 2024, vol. 6, no. 4, pp. 160–193. DOI: 10.46539/gmd.v6i4.554 (in Russian).

11. Babcock-Abrahams, B. "A Tolerated Margin of Mess": The Trickster and His Tales Reconsidered. In: *Journal of the Folklore institute*, 1975, vol. 11, no. 3, pp. 147–186 (in English).

12. Bassil-Morozow, H. *The trickster and the system: Identity and agency in contemporary society*. Routledge, 2014. 208 p. DOI: 10.4324/9781315758107 (in English).

13. Conroy, J. C., Davis, R. A. Transgression, transformation and enlightenment: The trickster as poet and teacher. In: *Educational Philosophy and Theory*, 2002, vol. 34, no. 3, pp. 255–272. DOI: 10.1111/j.1469-5812.2002.tb00303.x (in English).

14. Ferrario, A., Facchini, A., Termine, A. Experts or authorities? The strange case of the presumed epistemic superiority of artificial intelligence systems. In: *Minds and Machines*, 2024, vol. 34, no. 3, pp. 30. DOI: 10.1007/s11023-024-09681-1 (in English).

15. George, A. S. Artificial intelligence and the future of work: Job shifting not job loss. In: *Partners Universal Innovative Research Publication*, 2024, vol. 2, no. 2, pp. 17–37. DOI: 10.5281/zenodo.10936490 (in English).

16. Goel, A., Goel, A. K., Kumar, A. The role of artificial neural network and machine learning in utilizing spatial information. In: *Spatial Information Research*, 2023, vol. 31, no. 3, pp. 275–285. DOI: 10.1007/s41324-022-00494-x (in English).

17. Graves, M., Compson, J. Compassionate AI for Moral Decision-Making, Health, and Well-Being. I: *Proceedings of the AAAI/ACM Conference on AI, Ethics, and Society*, 2024, vol. 7, pp. 520–533. DOI: 10.1609/aies.v7i1.31655 (in English).

18. Gu, X., Hao, X. Viewing the Future of Education from the Knowledge Perspective Reshaped by Artificial Intelligence. In: *The Frontier of Education Reform and Development in China: Articles from Educational Research (2021–2022)*. Singapore: Springer Nature Singapore, 2024, pp. 221–240. DOI: 10.1007/978-981-97-0277-0\_11 (in English).

19. Horvath, A. Charisma/trickster: On the twofold nature of power. In: *Handbook of political anthropology*. Edward Elgar Publishing, 2018, pp. 51–64. DOI: 0.4337/9781783479016.00009 (in English).

20. Linkon, A. A. et al. Advancements and applications of generative artificial intelligence and large language models on business management: A comprehensive review. In: *Journal of Computer Science and Technology Studies*, 2024, vol. 6, no. 1, pp. 225–232. DOI: 10.46539/gmd.v6i4.554 (in English).

21. Ramachandran, K. et al. Rise of AI: Prediction of Job Replacements Based on the Evolution of Artificial Intelligence and Robots Intensification. In: *International Conference on Advances in Computing, Communication and Applied Informatics (ACCAI)*. IEEE, 2024, pp. 1–6. DOI: 10.1109/ACCAI61061.2024.10602094 (in English).

22. Spinks, C. W., Spinks, C. W. Semiosis as Trickster: The Laughter of Signs. In: *Semiosis, Marginal Signs and Trickster: A Dagger of the Mind*, 1991, pp. 176–206 (in English).

23. Sublime, J. The AI Race: Why Current Neural Network-based Architectures are a Poor Basis for Artificial General Intelligence. In: *Journal of Artificial Intelligence Research*, 2024, vol. 79, pp. 41–67. DOI: 10.1613/jair.1.15315 (in English).

24. Understanding machine learning with deep learning: architectures, workflow, applications and future directions. In: *Computers*, 2023, vol. 12, no. 5, pp. 91. DOI: 10.3390/computers12050091 (in English).

25. Vizenor, G. Trickster discourse. In: *American Indian Quarterly*, 1990, pp. 277–287 (in English).

26. Walasek, L., Mullett T. L., Stewart N. A meta-analysis of loss aversion in risky contexts. In: *Journal of Economic Psychology*, 2024, vol. 103. 102740. DOI: 10.1016/j.joep.2024.102740 (in English).

DOI 10.25991/VRHGA.2025.4.4.056

УДК: 173.1

*А. М. Прилуцкий\**

## АКСИОЛОГИЯ СЕМЬИ: МЕЖДУ ТРАДИЦИЕЙ И АРХАИКОЙ\*\*

В данной статье автор исследует вопросы, связанные с концепцией традиционных семейных ценностей в контексте изменений, происходящих как в обществе в целом, так и в религиозной культуре повседневности. Обсуждаются значения терминов, описывающих семейные ценности и их специфику, анализируются термины «традиция» и «архаика» с акцентом на искажения, происходящие на уровне общественного сознания и терминологии. Автор подчеркивает, что термин «традиция» не следует отождествлять с «привычкой», исходя из того, что традиционные ценности формируют моральные ориентиры и идеалы, лежащие в основе семейных отношений. Предложен подход к пониманию ценностей через призму психологической спецификации и социокультурных предпочтений. Автор акцентирует внимание на том, что различные парарелигиозные маргинальные сообщества, претендующие на восстановление традиционной морали, на самом деле формируют культурное пространство архаики. Критически рассматривается проблематика разводов и анализируется представление о нерасторжимости брака в контексте современных реалий и церковного учения. В заключении работа обосновывает необходимость учета культурного и исторического контекста при разработке подходов к укреплению традиционных моральных норм в современном обществе.

**Ключевые слова:** традиционные ценности, семейные ценности, брак, развод, символические структуры.

---

\* Прилуцкий Александр Михайлович — д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой истории религий и теологии, РГПУ им. А. И. Герцена, Россия, г. Санкт-Петербург. [alpril@mail.ru](mailto:alpril@mail.ru) <https://orcid.org/0000-0002-7013-9935>

Aleksandr M. Prilutsky — Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Head of Department of History of Religions and Theology, Russian State Pedagogical University, St. Petersburg, Russia. [alpril@mail.ru](mailto:alpril@mail.ru). <https://orcid.org/0000-0002-7013-9935>

\*\* Исследование выполнено за счет внутреннего гранта РГПУ им. А. И. Герцена (проект № 85ВГ).

The study was funded by an internal grant from the Herzen State Pedagogical University (project No. 85VG).

In this article, the author explores issues related to the concept of traditional family values in the context of changes occurring both in society as a whole and in the religious culture of everyday life. The meanings of terms describing family values and their specificity are discussed, the terms “tradition” and “archaic” are analyzed with an emphasis on distortions occurring at the level of public consciousness and terminology. The author emphasizes that the term “tradition” should not be identified with “habit” and emphasizes that traditional values form moral guidelines and ideals underlying family relationships. An approach to understanding values through the prism of psychological specification and socio-cultural preferences is proposed. The author emphasizes that various parareligious marginal communities that claim to restore traditional morality actually form a cultural space of archaism. The problem of divorce is critically examined and the idea of the indissolubility of marriage is analyzed in the context of modern realities and church teaching. In conclusion, the work substantiates the need to take into account the cultural and historical context when developing approaches to strengthening traditional moral norms in modern society.

**Keywords:** traditional values, family values, marriage, divorce, symbolic structures.

В настоящее время ценностно-ориентированный подход к изучению феноменов культуры, в том числе культуры повседневности, получает особую востребованность. Принятие в ноябре 2022 г. «Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» фактически дало старт своеобразному «ценностному повороту» не только в отечественной гуманитаристике, но и в дискурсах СМИ: дискуссии о традиционных ценностях стали обретать особую остроту, о чем свидетельствует горячее обсуждение пилотных учебников «Семьеведение», подготовленных авторским коллективом под руководством депутата Государственной Думы Н. А. Останиной [15; 16]. Очевидно, что часто острота спора о традиционных, в т. ч. традиционных семейных ценностях обусловлена непроработанностью базовых понятий: значение терминов, описывающих корпус ценностей и их специфику, равно как объем понятий часто угадывается часто интуитивно. в связи с этим терминологический аспект проблемы получает не только научную, но и общественную значимость.

Определяя понятие «семейные ценности», профессор И. П. Лотова предлагает взять за основу дефиниции представление о ценностях как об оценке значимости объектов окружающего человека мира. В этом случае семейные ценности могут быть определены как

«...положительные и отрицательные показатели значимости объектов, относящихся к основанной на единой совместной деятельности общности людей, связанных узами супружества-родительства-родства, в связи с вовлеченностью этих объектов в сферу человеческой жизнедеятельности, человеческими интересами, потребностями, социальными отношениями» [12, с. 62].

Данный подход, предполагающий объективацию чувств, отношений и внутренних состояний, представляет безусловный интерес, поскольку позволяет акцентировать психологическую специфику семейных ценностей. Согласно другому подходу, семейные ценности

«...раскрываются как социокультурные предпочтения в брачносемейных сферах (сфера добрачного поведения, выбора брачного партнера, сфера родительства, сфера брачно-семейных отношений, сфера брачно-семейных ролей, сфера супружества, сфера родства)» [21, с. 3].

Если исходить из определения традиционных ценностей, представленного в упомянутом выше документе стратегического планирования, то традиционные семейные ценности могут быть определены как нравственные ориентиры, формирующие идеалы семейных отношений.

Не меньше терминологических сложностей возникает в связи со словоупотреблением лексемы «традиция». В языке повседневного общения лексемы «традиция» и «привычка» часто выступают как взаимозаменяемые, соответственно «традиционное» часто трактуется как «привычное», что приводит к тому, что значение понятия «традиция» становится расплывчатым. В рамках данного исследования термин «традиция» будет пониматься как символический дискурс, понимаемый в широком смысле (включая дискурсы вербальные, невербальные, смешанные и гипердискурсы), отвечающий критериям устойчивости и воспроизводимости [9, с. 41]. Другим аспектом терминологической сложности является необходимость разграничения традиции и архаики, поскольку их частое смешение на понятийном уровне, характерное для культуры повседневности, формирует искаженные представления и о сущности традиции, и об особенностях традиционного уклада культуры. В связи с этим принципиальным является то, что

«...традиции хорошо структурированы, тогда как архаика не обладает рациональной структурой, не может выполнять функцию регулирования человеческого поведения; традиция устойчива, тогда как архаика не характеризуется определенностью и устойчивостью; архаика не кристаллизуется в социальных формах — это свойство традиции, но оседает на психологическом уровне, прежде всего — на уровне подсознания» [6, с. 6].

В связи с этим становится понятным, что перечисленные в Основах государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей жизнь, достоинство, права и свободы человека являются ценностями именно традиционными, а не архаическими.

Предложенное нами понимание традиции предполагает, что традиционные семейные ценности представляют собой не только явление социальной культуры, но явление семиозиса, о чем говорит их глубокий символизм: «символ — форма познания Абсолютного или универсума, в которой их всеобщее содержание выражено единичным чувственно-конкретным предметом» [1, с. 137]. Полагаем, что герменевтическим ключом к символизму традиционных семейных ценностей являются строки из послания к Ефесянам «Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее...» (Ефес.5:25–26). И хотя с точки зрения формальной риторики содержащийся в приведенных словах апостола троп является сравнением, а не символом, это не исключает его подлинного символизма. Символизм жертвенной Христовой любви, освящающей Церковь, раскрывает христианское

понимание отношений, превращающих семью в малую церковь. Это позволяет нам сделать вывод о том, что символизм традиционной семьи в пространстве русской культуры апеллирует к религиозным смыслам. Любовь, будучи традиционной семейной ценностью [11], формирует референции к любви как христианской добродетели (см.: Кол. 3:14). Традиция, понимаемая как один из механизмов фиксации моральной нормы [2], одновременно является механизмом ее передачи, межпоколенческой трансляции. Если свобода, понимаемая в новозаветном смысле, несет в себе оправдание культуры, возвышение культурного идеала до вершин религиозного совершенства, то любовь способствует соответствующему освящению семейной этики, вернее, способствует возвышению моральной нормы до статуса этической добродетели.

Несмотря на то, что в культурах Древнего мира мы встречаем религиозное понимание брака или, по крайней мере случаи, когда брак «носил печать религиозную» [20, с. 52], именно в христианстве брак обретает телеологическое и отчасти сотериологическое значение: по словам протоиерея И. Мейендорфа,

«...когда святой Апостол Павел называет брак “тайной” (или “таинством”, что по-гречески звучит так же), он имеет в виду, что в браке человек не только удовлетворяет потребности своего земного, мирского существования, но и делает шаг на пути к цели, для которой он был сотворен, то есть вступает в Царство вечной жизни» [13].

Таким образом, антропологические аспекты брака получают завершение в сотериологической перспективе. Очевидно, что именно с этим связано новозаветное понимание нерасторжимости брака. Новый Завет формирует представление о браке как о священном и освещаемом Богом союзе мужчины и женщины, причем сакральный статус брака, подтвержденный сакраментологически учением Церкви, предполагает, что единожды заключенный брак не должен быть расторгнут. При этом нерасторжимость брака в православной сакраментологии не является абсолютной. Новый завет устанавливает причину для развода — супружескую неверность, причем данная причина, делающая развод дозволенным (но не обязательным), имеет не только моральное, но и онтологическое обоснование: прелюбодеяние разрушает основания брака. При этом следует отметить, что церковно-каноническая практика свидетельствует о том, что и в случае очевидного прелюбодеяния церковная власть крайне неохотно позволяла развод, понимая его, практически вне ситуативного контекста, как явление противоестественное.

Так, хорошо известна попытка получить канонический развод, предпринимаемая А. Суворовом на протяжении 1779–1784 гг., которая не увенчалась успехом несмотря на весь авторитет полководца. Коллизии бракоразводных норм составили фабулу пьесы Л. Н. Толстого «Живой труп».

Современная ситуация в области гражданского состояния свидетельствует о том, что институт брака переживает системный кризис. Причинами этого кризиса являются, помимо процессов секуляризации, с различной степенью интенсивности затронувшие все страны христианского мира, не менее остро протекающие процессы социальной и политической эмансипации, влияющие на культурные устои социума. Аналогичные процессы переживала Российская

империя в пореволюционные годы: рост уровня благосостояния городских жителей происходил одновременно с девальвацией моральных ценностей [8]. Полагаю, что данные процессы лишь отчасти являются взаимообусловленными, а тенденции в области морали не находятся в отношении жесткой детерминации со стороны динамики общественного благосостояния. Так, например, феномен протестантской культуры, известный под условным наименованием «теология успеха», развивая концепцию «теократического благополучия», в рамках фундаменталистской парадигмы [4] наделяет материальный достаток функцией индикатора духовного состояния человека. Другим фактором, способствующим девальвации традиционных моральных ценностей является прогрессирующий индивидуализм, в результате которого индивид,

«...снимая с себя ментальные картины или реальности, навязанные извне — семьей, близким окружением, религией и т. п., <...> сам выбирает референтные группы и виды знания. Эта гибкость позволяет ему относиться аналитически и с некоторой долей сомнения к любым идеальным положениям, посягающим на незыблемость и истину» [10, с. 85].

Под влиянием перечисленных выше процессов, моральная норма утрачивает теократическое обоснование, на смену которому приходит обоснование рациональное. Соответственно, утратив статус незыблемого божественного установления, рациональная мораль оказывается в большей степени вариативной, моральные нарративы утрачивают изначально присущую им директивность, влияние ситуативного контекста становится преобладающим в плане герменевтики морали.

В качестве реакции на упомянутый выше кризис традиционной морали на маргиналиях церковной жизни начали возникать параллельные сообщества, ориентированные на возрождение архаической парадигмы семьи в современных обществах. По оценке известного отечественного религиоведа Р. А. Силантьева, подобные общества имеют сектантский характер [18].

Согласно идеологии подобных обществ (напр., см. [19]), брак является абсолютно нерасторжимым, оставленный женой муж вправе взять «православную наложницу», а убийство жены является меньшим грехом, нежели развод с ней. В качестве обоснования сомнительных с канонической и моральной точек зрения утверждений, кстати, что подобные взгляды на протяжении всей истории Православной Церкви никогда не были господствующими в церковно-канонической практике, используется инклюзивная герменевтика 8 правила Василия Великого, текст которого содержит ссылку на «обычай» более строго отношения к супружеской измене жены, нежели мужа. В рамках анализируемого подхода, данный «обычай» наделяется качествами незыблемой канонической нормы. При этом в публикациях адептов принципиально отсутствует анализ оценки данного «обычая» как св. Василием Великим, так и последующими канонистами. В результате отвергается традиционное церковное понимание данного правила, в частности вывод, делаемый св. Никодимом Милашем:

«Прелюбодеяние, следовательно, по учению Василия Великого, равно и всех прочих отцов и учителей церкви, является бракоразводной причиной как для

жены, так и для мужа. Что же касается римского обычая, существовавшего еще и во времена святого Василия (IV век), согласно которому в брачных вопросах муж имел все права, жена же — никаких, то такого безусловно не одобряет святой Василий, а упоминает о нем только потому, что существовал еще и в его время; а что это так — свидетельствует как способ, так и неопределенность (οὐκ οἶδα), с какими он вообще об этом говорит» [14].

Священномученик епископ Василий (Зеленцов В. А.) в связи с применимостью 8 правила Василия Великого отмечает, что

«...такова точка зрения св. Василия Великого на основании Слова Божия. Но не то, говорит он, в обычае. Что же, он оправдывает обычай? Нет, он его обличает. Обычай не согласен с Божественною заповедью, и как на руководство ссылаться на него, по мнению Василия Великого, нельзя, но мог ли Василий Великий изменить этот обычай? Как одинокий архиерей, как архиепископ Каппадокийской области, он был бессилен» [17, с. 179].

Приведенные нами выше странные взгляды, предлагаемые ангажированными авторами широкой читательской аудитории в качестве традиционных, на самом деле таковыми не являются. Перед нами — модернизированная архаика, представленная в квазитрадиционной форме. Очевидно, что выполнять функцию традиции, а именно выступать инструментом, обеспечивающим социальную стабильность и адаптацию общества к меняющимся социальным условиям [7, с. 181] подобные взгляды не могут. Известный отечественный религиовед Д. А. Головушкин обосновал положение о том, что модернизм и фундаментализм являются амбивалентными феноменами [4]. Развивая этот тезис, мы можем предположить, что архаика и модернизм часто не являются взаимно исключающими понятиями. В связи с этим следует отметить, что архаика, выдаваемая за традицию, часто формирует модернистский дискурс.

Отечественная богословская мысль подвела итог предшествующим дискуссиям о возможности расторжения брака соборным определением № 27, принятым на Поместном Соборе 1917–1918. Отметим, что принятые Собором поводы к расторжению брака рецептированы Русской Православной Церковью, о чем свидетельствует соответствующий раздел общецерковного канонического документа «О канонических аспектах церковного брака», принятого Архиерейским Собором в 2017 г.

В таблице представлено сравнение канонических оснований для расторжения брака.

Табл. Канонические основания для расторжения брака, принятые Поместным Собором 1917–18 гг. и Архиерейским Собором 2017 г.

	О поводах к расторжению брачного союза, освященного Церковью. 1918 г.	О канонических аспектах церковного брака. 2017 г.
1	Отпадение от Православия.	Отпадение одного из супругов от Православия;

2	Прелюбодеяние и противоестественные пороки.	Прелюбодеяние одного из супругов (Мф. 19:9) и противоестественные пороки.
3	Неспособность к брачному сожитию.	Неспособность одного из супругов к брачному сожитию, явившаяся следствием намеренного самокалечения.
4	Заболевание проказою или сифилисом.	Неизлечимая тяжкая душевная болезнь одного из супругов, наступившая в течение брака, подтверждаемая медицинским свидетельством и устраняющая возможность продолжения брачной жизни. Медицински засвидетельствованные хронический алкоголизм или наркомания супруга, при его отказе от лечения и исправления образа жизни. Заболевание одного из супругов, которое при продолжении супружеского сожительства может нанести непоправимый вред другому супругу или детям.
5	Безвестное отсутствие.	Безвестное отсутствие одного из супругов, если оно продолжается не менее трех лет при наличии официального свидетельства уполномоченного государственного органа; указанный срок сокращается до двух лет после окончания военных действий для супругов лиц, пропавших без вести в связи с таковыми, и до двух лет для супругов лиц, пропавших без вести в связи с иными бедствиями и чрезвычайными происшествиями). Злонамеренное оставление одного супруга другим (длительностью не менее года).
6	Присуждение одного из супругов к наказанию, соединенному с лишением всех прав состояния,	
7	Посягательство на жизнь и здоровье супруга или детей,	Надлежащим образом удостоверенное посягательство одного из супругов на жизнь или здоровье другого супруга либо детей.
8	Снохачество, сводничество и извлечение выгод из непотребства супруга.	
9	Вступление одного из супругов в новый брак.	Вступление одного из супругов в новый брак в соответствии с гражданским законодательством.
10		Совершение женой аборта при несогласии мужа или принуждение мужем жены к аборту.

В качестве другого примера архаизации семейных ценностей можно привести различные эскапистские псевдорелигиозные субкультуры эсхатологического типа. Разрабатываемая ими система семейных ценностей не только на символическом уровне является референцией к архаике (напр., восприятие Домостроя как «церковной книги»), но и формированием аксиологии социальной и культурной маргинальности. Избежание соблазнов мира начинает трактоваться как бегство от цивилизации, страх перед новыми технологиями трансформируется в примитивизацию материальной культуры, неприятие новых идей — соответственно в тезис «*чему научены, того и держитесь, от всего нового уклоняйтесь*» [5]. Подобная псевдотрадиция в реальности имеет мало общего с реальной церковной традицией.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Богатырёв [Бурлака] Д. К.* Мышление и Откровение. СПб.: Изд-во РХГА, 2007. 448 с.
2. *Богатырёв [Бурлака] Д. К.* Понятие культуры в контексте идей русской религиозной философии // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. 2008. № 50. С. 7–19.
3. *Головушкин Д. А.* Религиозный фундаментализм / религиозный модернизм: концептуальные противники или амбивалентные феномены? // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. № 1(57). С. 87–97.
4. *Головушкин Д. А.* Религиозное обновление современности // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2015. Т. 11. С. 202–210.
5. Еще один мощнейший удар экуменистов по русской церкви... Синод РПЦ изменил правила крещения и поминования. [Электронный ресурс] URL: <https://3rm.info/main/78386-esche-odin-udar-jekumenistov-po-russkoj-cerkvi-sinod-rpc-izmenil-pravila-kreschenija-i-pominoventija.html#sel=7:1,8:7> (дата обращения: 25.05.2025)
6. *Костюк К. Н.* Архаика и модернизм в российской культуре // Социологический журнал. 1999. № 3–4. С. 5–19.
7. *Лавринова Н. Н., Чеботарев С. А., Кожевникова Т. М.* Социальные функции духовно-нравственных традиций в культуре // Неофилология. 2022. № 29. С. 179–191.
8. *Лавров В. М.* Православная семья в предреволюционной России (по публицистике второй половины XIX — начала XX века). М.: Лана, 2018. 288 с.
9. *Лебедев В. Ю., Прилуцкий А. М.* Типология традиций в контексте профилактики экстремистского поведения: герменевтические аспекты. // Профилактика экстремизма в системе образования. М.: МПГУ, 2021. № 1. С. 40–48.
10. *Лимонтьев П. С.* Современная теория успеха и ментальный релятивизм жизненного проекта // Южно-российский журнал социальных наук. 2008. № 1. С. 77–85.
11. *Лопин Р. А.* Традиционные семейные ценности как формула любви к отечеству // Труды Белгородской духовной семинарии. 2020. № 10. С. 68–74.
12. *Лотова И. П.* Системный подход к изучению семейных ценностей в современном российском обществе // Статистика и экономика. 2015. № 5. С. 62–66.
13. *Мейендорф Иоанн, протоиерей.* Брак в православии. [Электронный ресурс] URL: <https://predanie.ru/book/71988-brak-v-pravoslavii/> (дата обращения: 25.05.2025).

14. Никодим (Милаш), священноисповедник. Правила Святых Отцов Православной Церкви с толкованиями. [Электронный ресурс] URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim\\_Milash/pravila-svjatyh-ottsov-pravoslavnoj-tserkvi-s-tolkovanijami/10](https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravila-svjatyh-ottsov-pravoslavnoj-tserkvi-s-tolkovanijami/10) (дата обращения: 25.05.2025).

15. Останина Н. А., Мосунова К. А. Семейведение. Моя семья: 5–7 классы. Учебное пособие. М.: Просвещение, 2025. 159 с.

16. Останина Н. А., Мосунова К. А. Семейведение. Моя семья: 8–9 классы. Учебное пособие. М.: Просвещение, 2025. 159 с.

17. О христианском браке, сохранении семьи и поводах к разводу. М.: Изд-во «Спасское дело», 2018. 344 с.

18. Силантьев Р., Рагозин Ю. Парарправославные секты современной России. М.: «Снежный Ком М», 2021. 432 с.

19. Служба Духовной Безопасности. [Электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/@sdb77> (дата обращения: 25.05.2025).

20. Соколовский Л. О постепенном развитии идеи брака в Древнем мире. М.: Либроком, 2013. 152 с.

21. Трошкина И. Н. Семейные ценности: категория, структура // Философская мысль. 2022. № 12. С. 1–8.

## REFERENCES

1. Bogatiryov [Burlaka], D. K. *Myshlenie i Otkrovenie* [Thinking and Revelation]. Saint Petersburg, RHGA, Publ., 2007. 448 p. (in Russian).

2. Bogatiryov [Burlaka], D. K. Poniatie kul'tury v kontekste idei russkoi religioznoi filosofii [Concept of culture in the context of the russian religious philosophy]. In: *Izvestiia RGPU im. A. I. Gertsena*, 2008, no. 50, pp. 7–19 (in Russian).

3. Golovushkin, D. A. Religiozniy fundamentalizm / religiozniy modernizm: kontseptual'nye protivniki ili ambivalentnye fenomeny? [religious fundamentalism/religious modernism: conceptual adversaries or ambivalent phenomena?]. In: *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta*. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofii, 2015, no. 1(57), pp. 87–97 (in Russian).

4. Golovushkin, D. A. Religioznoe obnovenie sovremennosti [Religious renovation of modernity]. In: *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta*. Seriya Politologiya. Religiovedenie, 2015, vol. 11, pp. 202–210 (in Russian).

5. *Eshche odin moshchneishii udar ekumenistov po russkoi tserkvi... Sinod RPTs izmenil pravila kreshcheniia i pominoveniia* [Another powerful blow from ecumenists to the Russian Church... The Synod of the Russian Orthodox Church changed the rules of baptism and commemoration.] URL: <https://3rm.info/main/78386-esche-odin-udar-jekumenistov-po-russkoj-cerkvi-sinod-rpc-izmenil-pravila-kreschenija-i-pominovenija.html?sel=7:1,8:7> (accessed: 25.05.2025) (in Russian).

6. Kostiuk, K. N. Arkhaika i modernizm v rossiiskoi kul'ture [Archaic and modernism in Russian culture]. In: *Sotsiologicheskii zhurnal*, 1999, no. 3–4, pp. 5–19 (in Russian).

7. Lavrinova, N. N., Chebotarev, S. A., Kozhevnikova, T. M. Sotsial'nye funktsii dukhovno-nravstvennykh traditsii v kul'ture [Social functions of spiritual and moral traditions in culture]. In: *Neofilogiia*, 2022, no. 29, pp. 179–191 (in Russian).

8. Lavrov, V. M. *Pravoslavnaia sem'ia v predrevoliutsionnoi Rossii (po publitsistike vtoroi poloviny XIX — nachala XX veka)* [The Orthodox family in pre-revolutionary Russia (based on journalism from the second half of the 19th — early 20th centuries)]. Moscow, Lana Publ., 2018. 288 p. (in Russian).

9. Lebedev, V. Iu., Prilutskii, A. M. Tipologiya traditsii v kontekste profilaktiki ekstremistskogo povedeniia: germenevticheskie aspekty. [Prevention of extremism in the education system]. In: *Profilaktika ekstremizma v sisteme obrazovaniia*, Moscow, MPGU Publ., 2021, no. 1, pp. 40–48 (in Russian).
10. Limont'ev, P. S. Sovremennaia teoriia uspekha i mental'nyi relativizm zhiznennogo proekta [Modern Theory of Success and Mental Relativism of the Life Project]. In: *Iuzhno-rossiiskii zhurnal sotsial'nykh nauk*, 2008, no. 1, pp. 77–85 (in Russian).
11. Lopin, R. A. Traditsionnye semeinye tsennosti kak formula liubvi k otechestvu [Traditional family values as a formula of love for the fatherland]. In: *Trudy Belgorodskoi dukhovnoi seminarii*, 2020, no. 10, pp. 68–74 (in Russian).
12. Lotova, I. P. Sistemnyi podkhod k izucheniiu semeinykh tsennosti v sovremennom rossiiskom obshchestve [A systematic approach to the study of family values in the modern russian society]. In: *Statistika i ekonomika*, 2015, no. 5, pp. 62–66 (in Russian).
13. Meiendorf Ioann, Protoierei. *Brak v pravoslavii* [Marriage in Orthodoxy]. [Electronic resource] URL: <https://predanie.ru/book/71988-brak-v-pravoslavii/> (accessed.: 25.05.2025) (in Russian).
14. Nikodim (Milash), Sviashchennoispovednik. *Pravila Sviatykh Ottsov Pravoslavnoi Tserkvi s tolkovaniiami* [Rules of the Holy Fathers of the Orthodox Church with interpretations]. [Electronic resource] URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim\\_Milash/pravila-svjatyh-ottsov-pravoslavnoj-tserkvi-s-tolkovanijami/10](https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravila-svjatyh-ottsov-pravoslavnoj-tserkvi-s-tolkovanijami/10) (accessed.: 25.05.2025) (in Russian).
15. *On Christian marriage, preserving the family and grounds for divorce*. Moscow, Spasskoe Delo Publishing House, 2018. 344 p. (in Russian).
16. Ostanina, N. A., Mosunova, K. A. *Sem'ovedenie. Moia sem'ia: 5–7 klassy. Uchebnoe posobie* [Family Studies. My Family: 5–7 grades. Study guide.] Moscow, Prosveshchenie, 2025. 159 p. (in Russian).
17. Ostanina, N. A., Mosunova, K. A. *Sem'ovedenie. Moia sem'ia: 8–9 klassy. Uchebnoe posobie* [Family Studies. My Family: 8–9 grades. Study guide]. Moscow, Prosveshchenie, 2025. 159 p. (in Russian).
18. Silant'ev, R., Ragozin, Iu. *Parapravoslavnye sekty sovremennoi Rossii* [Para-Orthodox sects of modern Russia]. Moscow, Snezhnyi Kom M., 2021, 432 p. (in Russian).
19. *Sluzhba Dukhovnoi Bezopasnosti* [Spiritual Security Service]. [Electronic resource] URL: <https://www.youtube.com/@sdb77> (accessed.: 25.05.2025) (in Russian)
20. Sokolovskii, L. *O postepennom razviii idei braka v Drevnem mire* [On the gradual development of the idea of marriage in the ancient world] Moscow, Librokom, 2013. 152 p. (in Russian).
21. Troshkina, I. N. Semeinye tsennosti: kategoriia, struktura [Family values: category and structure]. In: *Filosofskaia mysl'*, 2022, no. 12, pp. 1–8 (in Russian).

DOI 10.25991/VRHGA.2025.4.4.057

УДК 1(091)

*И. В. Кондаков\**

**КРИТИКА ЛИТЕРАТУРНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ  
ПРОЕКТОВ СТАЛИНСКОЙ ЭПОХИ  
(СТАТЬЯ ПЕРВАЯ)**

**«МИКУЛИНА».  
ЛИТЕРАТУРНО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ:  
КРИТИКА СНИЗУ\*\***

«Елена Микулина» — этого имени писателя сегодня не помнит почти никто. Сталинская выдвиненка в год Великого перелома, учившаяся в провинциальной со-впартшколе и не имевшая никакого жизненного опыта, стала автором, перед которым все двери издательств и изданий были открыты. Расчет литературно-политического проекта, которым и была Микулина, был на то, что бесхитростный рассказ девушки

---

\* Кондаков Игорь Вадимович — д-р филос. и канд. филол. наук, проф. каф. истории и теории культуры ф-та культурологии Российского государственного гуманитарного университета, Заслуженный профессор РГГУ; ведущий науч. сотр. сектора художественных проблем массмедиа Государственного института искусствознания; почетный профессор Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского, ikond@mail.ru

Igor V. Kondakov — D-r of Philosophy and Cand. of Philology, Professor at the Department of History and Theory of Culture at the Faculty of Cultural Studies at the Russian State University for the Humanities, Honored Professor of the Russian State University for the Humanities, Leading Researcher at the Department of Artistic Issues in Mass Media at the State Institute of Art Studies, Honorary Professor at the Russian Christian Humanitarian Academy named after Fyodor Dostoevsky, Academician of the Russian Academy of Natural Sciences, ikond@mail.ru

\*\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24–18–00636, <https://rscf.ru/project/24-18-00636/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

The study was funded by a grant from the Russian Science Foundation No. 24–18–00636, <https://rscf.ru/project/24-18-00636/>; the Russian Christian Humanitarian Academy named after Fyodor Dostoevsky.

«из народа» возбудит массовый интерес к соревнованию по всей стране, и это изменит экономику и политическую атмосферу в Советском Союзе и укрепит без того неколебимый авторитет вождя. Однако первая же книжка, написанная Микулиной по идейному заданию на конкретном документальном материале, вызвала скандал из-за вопиющего несоответствия литературного описания фактам действительности. Инициатор книги — Сталин, написавший предисловие к ней и уже этим прославивший ее, в дальнейшем защитил ее от общественной критики сравнением с романом Шолохова «Тихий Дон», в котором писатель, по мнению Сталина, тоже допустил «грубейшие ошибки», даже превосходящие ошибки Микулиной. Однако «проект Микулина» все же себя не оправдал, поскольку не имел ни литературных, ни идейных достоинств (в отличие от «Шолохова»). Это была первая проба соцреализма до соцреализма.

**Ключевые слова:** Микулина, Сталин, Шолохов, идея и практика соцсоревнования, журналистика, пропаганда, литературно-политический проект, критика снизу.

*I. V. Kondakov*

«MIKULINA».

*THE LITERARY AND POLITICAL PROJECT: CRITICISM FROM BELOW*

*ARTICLE ONE*

“Elena Mikulina” — almost no one remembers this writer’s name today. A Stalinist appointee in the year of the Great Breakthrough, who studied at a provincial party school and had no life experience, became an author for whom all doors of publishing houses and publications were open. The literary and political project that Mikulina was involved in was based on the assumption that a simple story by a “people’s girl” would spark widespread interest in the competition across the country, which would have a significant impact on the economy and political climate in the Soviet Union, as well as strengthen the already unshakable authority of the leader. However, the very first book written by Mikulina based on a specific ideological assignment and documented facts caused a scandal due to the glaring discrepancy between the literary description and reality. The book’s initiator was Stalin, who wrote a preface to it and made it famous, and later defended it from public criticism by comparing it to Sholokhov’s novel “And Quiet Flows the Don”, in which Stalin believed that the author had made “crude mistakes” that were even worse than Mikulina’s. However, Mikulina’s “project” ultimately failed due to its lack of literary or ideological merit. It was the first attempt at socialist realism before the advent of socialist realism.

**Keywords:** Mikulina, Stalin, Sholokhov, the idea and practice of social competition, journalism, propaganda, a literary and political project, criticism from below.

В 1929 г. И. Сталин, достигший высшей власти, еще мало интересовался вопросами литературы. Он не сформулировал еще концепцию метода социалистического реализма, которая родилась в разговоре с И. М. Гронским в мае 1932 г. Он еще не придумал своего знаменитого определения писателей как «инженеров человеческих душ», которое он обнародовал на встрече с писателями в доме М. Горького на Малой Никитской 26 октября 1932 г. Но уже в 1929 г. Сталин всерьез задумался над тем, чтобы использовать писателей (в широком смысле, включая журналистов) в стимулировании производства и организации соцсоревнования. Вот здесь и появилось впервые имя новой советской писательницы, открытое Сталиным, — *Елена Николаевна Микулина* (1906–1998).

## *Рождение персонального литературно-политического проекта*

Карьера будущей «звезды» советской журналистики и литературы Елены Микулиной складывалась почти что волшебным образом: в 1928 г. 22-летняя девушка, окончившая совпартшколу в г. Артемовске и работавшая до того в детских яслях, приехала в Москву из Иваново-Вознесенска вместе с матерью, Надеждой Алексеевой, членом партии большевиков с 1905 г., получившей партийное назначение в Москву. Алексееву вместе с дочерьми поселили в Ленинской гостинице, расположенной на Красной площади. Вскоре после начала работы в Москве Надежда Алексеева, известная в партийных верхах, попросила дочь Елену Микулину отнести свою заметку в журнал «Работница», заказавший ее. Оказавшись в редакции партийного издания, Елена напросилась на какое-нибудь журналистское задание. Ей предложили отправиться в московскую рабочую столовую и написать репортаж о том, как работает новая столовая и какие о ней есть отзывы рабочих. Репортаж, написанный Микулиной, довольно натуралистичный, понравился. Ей стали давать новые задания (см.: [2, с. 66–68 и далее]).

За 4 месяца работы в журналистике у Елены накопилось несколько корреспонденций, из которых сложилась небольшая книжка, которую Микулина назвала по-сталински лаконично и четко: «Соревнование масс». Она внимательно следила за последними сталинскими публичными выступлениями и заметила, что вождя стали особенно интересоваться вопросы соцсоревнования. Самонадеянная неопитка журналистики решила про себя, что вполне созрела для того, чтобы стать известным советским писателем. И в самом деле, печатавшиеся рядом с ее сочинениями журналистские репортажи рабкоров, как и большинство произведений пролетарских писателей, расхваливаемых критиками-рапповцами как новое слово в русской и мировой литературе, убеждали ее в том, что ее книжка ничем не хуже других. Но ее попытки сразу издаться в главном советском издательстве «Госиздат» ни к чему не привели: ей отказывали на всех уровнях. Тогда предприимчивая девушка поняла, что поможет ей напечататься в Госиздате только один человек — Сталин, если он напишет к ее книжке предисловие.

У Микулиной был пропуск в редакцию журнала «Коммунистка», которая размещалась в здании ЦК ВКП(б) на Старой площади. Спускаясь с шестого этажа (где размещались партийные журналы), она остановилась на пятом, где была приемная секретарей ЦК, включая и Генерального секретаря — И. В. Сталина. Авантюристка хотела добиться, чтобы ее принял лично Сталин, но ей отказали в этом. Тогда она убедила дежурных передать вождю пакет со своей рукописью, которую сопроводила следующим письмом, сочетавшим в себе подобострастие и нахальство, наивность и неряшливость стиля:

«т. Сталину

Правда, это невероятная дерзость просить Вас написать предисловие к моей брошюре.

Но я Вас невероятно прошу.

Это первая книга о соревновании, где собраны подлинные факты рабочего энтузиазма.

И я старалась в ней отразить проведение соревнования на фабриках.

Многие страдают недоверием к тому, что соревнование идет из масс и захватывает рабочих небывалым подъемом.

Материал в моей книге может убедить кого угодно в том, что это неверно, и что именно рабочие на фабриках переживают соревнование как что-то близкое, родное.

Хорошо, что меня не приняли, т. к. я испугалась бы Вас и не сказала того, что нужно.

Я знаю, что Вы страшно, до невозможного заняты, но попробуйте только начать читать, и Вас захватит этот материал.

Мне самой делается страшно, что я написала Вам письмо. Но эту книгу должны прочесть все.

Она плохо написана, потому что это моя почти первая вещь, но главное — это подлинные факты, которые в ней собраны.

Е. МИКУЛИНА.

Тел. 2–38–03 ком. 53.

Москва. Красная площадь. Ленинская гостиница, ком. 53» [1, с. 153].

Письмо публикаторами датируется 10 мая, не раньше, хотя Микулина утверждала, что письмо написала 8 мая].

В 1929 г. Сталина, только еще входившего во вкус абсолютной и ничем неколебимой власти, больше всего занимали лавры Ленина, некогда написавшего знаменитые статьи о социалистическом соревновании — «Великий почин» и «Как организовать соревнование?». Задумав развернуть массовый трудовой энтузиазм, вылившийся впоследствии в «стахановское движение», Сталин решил внести свою лепту в теорию и практику соцсоревнования и легко согласился написать предисловие к брошюре никому не известной журналистки Елены Микулиной. Впрочем, Сталину она была не вполне «неизвестной». Рассказывая о своем телефонном разговоре со Сталиным, Микулина упоминает, что Генсек, обращаясь к ней по телефону, спросил:

«— Вы, — говорит, — дочь Алексеевой? — продолжается сладкий допрос.

— Да.

— Это правда?

— Конечно.

— А где Алексеева сейчас?

— Работает в Нарпите директором...» [1, с. 148].

Е. Микулина в позднейшем рассказе о встрече со Сталиным сообщала, что она передала свою рукопись Сталину 8 мая, и уже в тот же день Сталин ей позвонил. По словам Микулиной, он заверил ее: «Я согласен дать Вам предисловие к Вашей книжке», а на вопрос журналистки: «Вы ее прочли? Всю? Она вам понравилась?» — ответил: «Да, я ее прочел. Это — прекрасная, правдивая книга» [1, с. 148]. И назначил ей личную встречу на 10-е мая. Во время этой встречи (в изложении Микулиной) Сталин спросил юную журналистку:

«Расскажите, почему Вы написали эту брошюру?

— А как Вы ее находите? — это я говорю.

Он похлопал рукой по моей рукописи, лежавшей у него на столе.

— Правдивая книга, в ней действительно показана жизнь фабрики. А откуда Вы знаете производство? В книге затронуты специальные вопросы, — спрашивает Сталин.

— Я жила в текстильных районах, и потом, я знаю некоторые производства» [1, с. 150].

Во время встречи с Микулиной Сталин повторил, что она пишет «правдивые вещи», а отмечая достоинства книжки Микулиной, фрагменты из которой планировалось опубликовать в газете «Правда» — параллельно с ГИЗом, он расхвалил автора:

«...Только очень немногие знают тонкости о соревновании, а вся масса этого не знает. И потом, в наших газетах о соревновании пишут очень сухо. Дают вызовы, условия, предпосылки соревнования, а живого слова о том, что делается на фабриках, — нет. По нашим газетам через десяток лет нельзя будет восстановить лица страны. Наши газеты стали страшно бюрократическими. В них нет живого слова. Нет, мы Ваши очерки дадим, они написаны сочно» [1, с. 151].

А на прощанье сказал своей протее: «После этой книжки Вам дорога открыта» [1, с. 152].

22 мая 1929 г. предисловие И. В. Сталина — «Соревнование и трудовой подъем масс» — было опубликовано в газете «Правда». Автор датировал его 11 мая — как будто он написал его на следующий день после встречи с Еленой Микулиной. В самом начале своей статьи вождь заявлял, что соцсоревнование охватило всю страну.

«Едва ли можно сомневаться, что одним из самых важных фактов, если не самым важным фактом, нашего строительства является в данный момент широко развертывающееся соревнование миллионных масс рабочих. Соревнование целых фабрик и заводов в самых разнообразных углах нашей необъятной страны; соревнование между рабочими и крестьянами; соревнование между колхозами и совхозами; закрепление этой массовой производственной переклички в специальных договорах трудящихся, — все это такие факты, которые не оставляют сомнения в том, что социалистическое соревнование масс уже вступило в силу. *Могучий производственный подъем трудящихся масс начался*» [5, с. 108].

Всё это было голословными утверждениями. Фактически Сталин, по своему обыкновению, выдавал желаемое за действительное, настаивая на том, что социалистическое соревнование, которое он хотел бы инициировать в стране, уже давно идет само по себе, и он только констатирует его фантастические успехи, а книжка Микулиной это подтверждает на конкретных примерах. В этом отношении «феномен Микулиной», идейно раздутый Сталиным, во многом предваряет еще более удивительный «феномен академика Лысенко». «Вся деятельность Лысенко, как две капли воды, была схожа с писаниями Микулиной ...» [4, с. 256].

О соцсоревновании Сталин пишет со всей свойственной ему категоричностью, по обыкновению, с кем-то из своих воображаемых противников полемизируя, а кому-то и угрожая:

«Некоторые “товарищи” из бюрократов думают, что соревнование есть очередная мода большевиков и, как таковая, должна заглохнуть по окончании “сезона”. “Товарищи” из бюрократов, конечно, ошибаются. На самом деле соревнование есть коммунистический метод строительства социализма на основе максимальной

*активности* миллионов масс трудящихся. На самом деле соревнование есть тот *рычаг*, при помощи которого рабочий класс призван перевернуть всю хозяйственную и культурную жизнь страны на базе социализма.

Другие “товарищи” из бюрократов, будучи напуганы могучей волной соревнования, пытаются создать для него искусственные рамки, вогнать его в берега, “централизовать” дело соревнования, сузить его размах и лишить его, таким образом, самого важного в нем — *инициативы* масс. Нечего и говорить, что расчеты бюрократов не оправдаются. Во всяком случае, партия примет все меры к тому, чтобы превратить их в щепки» [5, с. 109].

В заключение своего предисловия вождь написал:

«Я думаю, что брошюра т. Е. Микулиной является первой попыткой дать связанное изложение материалов из практики соревнования, демонстрирующее дело соревнования как дело самих трудящихся масс. Достоинство этой брошюры состоит в том, что она представляет простой и правдивый рассказ о тех глубинных процессах великого трудового подъема, которые составляют внутреннюю пружину социалистического соревнования» [5, с. 111].

К этому времени (1929 год был неслучайно назван годом Великого перелома) Сталин, победивший и левую, и правую оппозиции, был уже полновластным хозяином СССР, авторитетом во всех вопросах, и его мнение не могло не считаться законом для партии и государства в целом. Сталинское предисловие сразу же вышло за рамки непритязательной рекомендации сочинению начинающего автора, поскольку это были общие указания, адресованные стране, и должны были трактоваться как непреложный постулат марксистско-ленинской теории, предназначенный для внедрения в практику. Что же касается пробной книжки начинающей журналистки, то «Сталин убежден, что Микулина поступила правильно, и заключает, что она создала книгу, которая “принесет рабочим большую пользу”» [4, с. 255].

Через десять дней после встречи со Сталиным Е. Микулина получила пакет с грифом «Генеральный секретарь ЦК ВКП(б)». В пакете находилось напечатанное на машинке предисловие Сталина. Новоявленная писательница торжествовала. Первым делом она отправилась в Госиздат, где еще совсем недавно ее отказались печатать. Позднее Микулина рассказывала в редакции журнала «Октябрь».

«Увидев ее, редактор воскликнул:

- Товарищ Микулина, я же вам объяснял, что план забит, бумаги нет...
- А если к моей брошюре будет предисловие одного из членов Политбюро? — спросила Микулина.
- Ну, тогда издадим в этом году, — улыбнулся редактор.
- А если будет предисловие товарища Сталина?
- Издадим немедленно, — развел руками редактор.

Больше не говоря ни слова, она положила перед редактором предисловие Сталина» [6, с. 556].

Вскоре книжка Микулиной вышла в свет огромным тиражом в 100 000 экземпляров.

На первом из авторских экземпляров Микулина начертала дарственную надпись, похожую на объяснение в любви:

«22 мая 1929 г. (не ранее)

Т. Сталину

Не могу я сказать Вам, как сильно Вас люблю.

Но все, что я когда-нибудь напишу, — будет только для Вас.

Глупо так говорить, но я знаю, что те 20 минут, что была я у Вас в кабинете, останутся для меня незабываемыми.

Вся моя жизнь и творчество теперь напитаны Вами, и от этого я счастлива.

P. S. Так, конечно, не пишу автографы, но, право, я иначе не умею!

Е. МИКУЛИНА» [1, с. 157].

«После этой книжки Вам дорога открыта», — торжественно провозгласил Сталин в завершение своей исторической встречи с начинающей писательницей [1, с. 152]. Так, во всяком случае, это выглядело в пересказе Елены Микулиной.

### ***Конфуз с «правдивой книжкой»***

Вскоре вокруг брошюры Е. Микулиной неожиданно разгорелся страшный скандал, тень от которого невольно пала и на непогрешимого вождя. Но сталинское предисловие спасло Микулину от неминуемого разгрома.

Е. Микулина писала в одной из центральных глав своей брошюры: «Фабрика в “Зарядье”»:

«Вернее это не фабрика, а комбинат. Здесь и прядильная, и ткацкая, и красильная. Жили до сих пор на фабрике тихо, спокойно...». И вот решили преодолеть отставание и затеяли соревнование. Е. Микулина описывает общее собрание работниц:

«Долго говорил директор, отчего так вышло... Кончил он свою речь, выстоял и руку свою поднял, — вытянул в зал и говорит:

— Должны мы все это изжить и за полгода подтянуться в том, чего не выполнили, и постараться дать ситец дешевле...»

Все захлопали ему, а ткачихи до того в азарт вошли — кричат: правильно, правильно.

Петрова как вышла. Платок поправила и начала резать.

— Я все знаю. Директор правильно сказал... Кто виноват, что у нас грязь, плевки на полу?

— Станки стояли, а мы разговаривали...

— И потом я предлагаю вызвать нашему ткацкому отделу — прядильный. Ну-ка, давайте возьмемся, бабочки.

Ну, тут уж в зале поднялся невозможный шум. Кричат кто во что горазд. А поуспокоились немножко и начали высказываться.

От прядилок говорила Бардина.

— Что же, бабочки, Петрова правду сказала. Много у нас... брака происходит» [3, с. 40, 44–45].

Когда брошюру Микулиной прочитали те, о ком бойкая журналистка повествовала, поднялся шум. Выяснилось, что на фабрике в Зарядье вовсе нет прядильни, так что ткацкой не с кем было соревноваться, а соревнования прядильщиц, красочно описанного в брошюре, просто не могло быть; что

прядильщицы Бардиной, выступившей застрельщицей соревнования, в реальности не существует — это художественная фантазия автора; что Петровых — несколько, и которой из них приписывается выступление на собрании работниц — невозможно узнать; что ежедневная уборка фабрики, будто бы заведенная по инициативе рабочих, на самом деле не проводится, но и никем не предлагалась, что дела на Зарядьевской фабрике обстоят так же скверно, как и год или два назад, и о ее достижениях говорить нельзя ни в каком смысле...

Посыпались письма во всеююзную «Рабочую газету»; разбором фактов занялся Иваново-Вознесенский обком партии. Корреспондент «Рабочей газеты» Софья Руссова опубликовала резкую рецензию на книжку Микулиной, в которой подтвердила, что основой брошюры является авторский вымысел и стремление представить существующее — желаемым и должным — «в угоду интересам дела», и выразила сожаление, что Микулина, искажив факты и дискредитировав идею соревнования, тем самым «ввела в заблуждение тов. Сталина». Секретарь облбюро ЦК ВКП(б) по Иваново-Вознесенской области Н. Н. Колотилов и редактор «Рабочей газеты» Ф. Я. Кон, реагируя на «критику снизу», сошлись на том, что весь тираж лживой брошюры (довольно значительный для 20-х гг.) должен быть изъят из продажи. Заметка Руссовой о брошюре Микулиной была отослана Сталину вместе с предложениями Колотилова и Кона.

Сталин ответил товарищам по партии, фактически наложив запрет на продолжение дискуссии вокруг брошюры и содержащейся в ней искаженной информации. Здесь-то впервые и возникает имя Шолохова. Причем появляется это имя в специфическом контексте, значение которого станет понятным лишь двадцать лет спустя, когда письмо Сталина «Тов. Феликсу Кон» впервые будет опубликовано в 12 томе Сочинений Сталина (том подписан к печати 3–9 сентября 1949 г.). Вот это место в письме вождя (оно помечено пунктом 1 из 4-х, т. е. поставлено в аргументации на первое место):

«Рецензия т. Руссовой производит впечатление слишком односторонней и пристрастной заметки. Я допускаю, что прядилки Бардиной нет в природе и в Зарядье нет прядильной. Допускаю также, что Зарядьевская фабрика “убирается еженедельно”. Можно признать, что т. Микулина, может быть, будучи введена в заблуждение кем-либо из рассказчиков, допустила ряд грубых неточностей, и это, конечно, нехорошо и непростительно. Но разве в этом дело? Разве ценность брошюры определяется отдельными частностями, а не ее общим направлением? Знаменитый писатель нашего времени тов. Шолохов допустил в своем “Тихом Доне” ряд грубейших ошибок и прямо неверных сведений насчет Сырцова, Подтелкова, Кривошлыкова и др., но разве из этого следует, что “Тихий Дон” — никуда негодная вещь, заслуживающая изъятия из продажи?

В чем состоит достоинство брошюры т. Микулиной? В том, что она *популяризирует* идею соревнования и *заражает* читателя духом соревнования. В этом суть, а не в отдельных частных ошибках» [5, с. 112–113].

Задумаемся над логикой сталинского вывода.

1) Искажение и фантазирование фактов, ошибки в их изложении или истолковании и приписывание того, чего на самом деле не было, — все это,

с точки зрения политика, вполне допустимые приемы в пропагандистских целях, эффективное средство манипулирования массами, «заражения» их сознания и поведения должными идеями и представлениями. Цель брошюры Микулиной — спровоцировать, возбудить и направить соцсоревнование среди рабочих страны, вызвать трудовой энтузиазм в СССР — оправдывает любые средства ее достижения, в том числе и прямую дезинформацию.

2) Не утруждая себя обоснованием правомерности своего утилитарного подхода к культуре, Сталин сравнил два в принципе несопоставимых явления — эпическое художественное произведение (о революции и гражданской войне в России) и пропагандистскую брошюру. В результате оказались уравненными и неотличимыми друг от друга: многотомный роман-эпопея «Тихий Дон», получивший уже всесоюзную и мировую известность, хотя и несколько скандального рода, и заказная брошюрка «Соревнование масс», представляющая собой поверхностный публицистический очерк на злобу дня. А «знаменитый писатель нашего времени» Михаил Шолохов и никому не ведомая журналистка (совершенно безлика, ординарная, бесталанная), популяризовавшая идею соревнования, выглядели как литераторы чуть ли не одного уровня и исторического значения! Пример Шолохова был очень сильным аргументом за Микулину: он мог не только оправдать все ошибки и просчеты публициста, но и даже списать их на счет субъективной составляющей творчества любого автора, каким бы талантливым или великим он ни был.

3) В оправдание себе Сталин пишет: «Брошюра т. Микулиной, конечно, не является научным произведением». (Можно подумать, что роман Шолохова может считаться историческим исследованием гражданской войны!) «Брошюра т. Микулиной есть *рассказ* о делах соревнования масс, о практике соревнования. И только». (Соответственно, и про «Тихий Дон» можно сказать, что это всего лишь «рассказ» о гражданской войне среди донского казачества.) Только вот почему-то Сталин не задумывался над тем, что брошюра Микулиной не является и художественным произведением, а потому лобовое сопоставление ее с «Тихим Доном» по меньшей мере странно? Очевидно, для Сталина критериев художественности просто не существует, и для него «рассказ» журналистский и рассказ литературный в равной мере сводятся к тому, о чем рассказывается в нем, т. е. к его социальной тематике. В то же время, по Сталину, требования правдивости повествования или верности фактам жизни (необходимые в научных сочинениях) — совсем не обязательны для произведений публицистических, равно как и художественных: здесь важнее стремление к долженствованию, к идеалу, утверждение желанного будущего в качестве настоящего, уже существующего. По существу, здесь подтверждается будущая формула соцреализма: утверждение идей социализма на примере как бы реалистических образов и сюжетов; изображение действительности в ее как бы «революционном развитии».

4) С точки зрения политика, каковым до мозга костей являлся Сталин, различий между художественным и публицистическим текстами не существует (или, во всяком случае, они несущественны), поскольку значение произведения определяется исключительно его социальным эффектом (например, политическим или идеологическим влиянием на массы). В этом смысле чистая

публицистика оказывается даже предпочтительнее искусства слова. Главным при оценке как одного, так и другого явления является его «общее направление» (идейно-политическое и социальное), а «отдельные частности» («грубые неточности», «неверные сведения» и даже «грубейшие ошибки»), пусть и «непростительные», на его социально-политическую «ценность» не влияют.

При «определении ценности» произведения (точнее — литературно-политического проекта), по Сталину, выявляется его «годность» (т. е. полезность для тех или иных целей в политике). Если это годная вещь — она «популяризирует» определенные идеи и «заражает» ими читателей, формируя их в нужном направлении. Если же это «негодная вещь» — она воздействует на читателей вредоносно, и ее «изымают из продажи» (а значит, запрещают и уничтожают).

«Изымать из продажи, — поучает Сталин своих адресатов, — можно лишь произведения антипартийные, антипролетарские. Ничего антипартийного и несоветского в брошюре т. Микулиной нет. <...> Я думаю, — замечал далее вождь, — что брошюра т. Микулиной, несмотря на ее отдельные и, может быть, грубые ошибки, принесет рабочим массам большую пользу» [5, с. 113].

Здесь выражена квинтэссенция сталинского политического прагматизма.

5) Реакция Сталина на *критику брошюры* о соревновании вполне понятна: в его представлении «т. Микулина» — всего лишь безликий исполнитель его, сталинской, воли, и любые нападки на ее кустарные поделки — это посягательство на идею, на авторитет заказчика, т. е. на самого Сталина. Сталин это сразу понял и представил всю критику, обрушившуюся на примитивное и лживое сочинение его протеже, как *политическую* критику, как удар, направленный против лично вождя, освятившего своим предисловием ее несовершенный скороспелый труд. Само преувеличенное внимание читателей к брошюре Микулиной Сталин объясняет пристальным интересом к каждому его слову и поступку.

«Возможно, что в связи с моим предисловием к брошюре т. Микулиной критики ждали от этой брошюры слишком многого и чего-то необыкновенного и теперь, разочаровавшись в своих ожиданиях, решили наказать за это автора брошюры. Но это неправильно и несправедливо. <...> Не вина т. Микулиной, если мое предисловие создало слишком преувеличенное мнение об ее, по сути очень скромной, брошюрке. Нельзя за это наказывать автора брошюры, а также читателей брошюры, изъятием брошюры из продажи» [5, с. 113].

Ведь в этом случае читатели не прочитают и сталинского предисловия, а в нем-то и заключена суть дела, его политическая цель и смысл!

Фактически Микулина своей брошюрой дает иллюстративный материал к сталинским руководящим указаниям, а сама брошюра задумана всего лишь как незатейливое приложение к сталинской статье. Поэтому вождь заканчивает свое послание словами: «Что касается изъятия брошюры т. Микулиной из продажи, то эту дикую мысль следовало бы, по-моему, оставить “без последствий”» [5, с. 115]. Мысль изъять из продажи статью тов. Сталина, помещенную в брошюре т. Микулиной, в 1929 г. (а тем более в 1949 г., когда впервые было опубликовано письмо Сталина «тов. Феликсу Кон») действительно была «дикой». И не только с точки зрения самого Сталина.

б) Защищая Микулину в идее, в теории (фактически обороняясь от критики сам), Сталин в то же время был готов «по мелочам» отдать своего неловкого исполнителя «на растерзание» всем недовольным: пусть потешатся, выпустят «пар». Само внимание к деталям придает критике мелочный и как бы педантский характер, тем самым подчеркивая непоколебимость основополагающей сталинской идеи. А за свои профессиональные недоработки пусть отвечает сам незадачливый «ремесленник» — ведь он выступает «стрелочником» в большом деле, возглавляемом лично Сталиным.

«Я думаю, — милостиво соглашается Сталин, — что следовало бы товарищам иваново-вознесенцам призвать т. Микулину в Иваново-Вознесенск и “надрать ей уши” за те ошибки, которые она допустила. Я отнюдь не против того, чтобы пробрали хорошенько в прессе т. Микулину за ее ошибки. Но я решительно против того, чтобы толкнуть ко дну и поставить крест над этой безусловно способной писательницей» [5, с. 114–115].

Будучи названа Сталиным «способной писательницей», Е. Микулина тем самым оказалась в одном ряду со «знаменитым писателем» Шолоховым, в составе советской литературы. Разница лишь в том, что Шолохов к 1929 г. уже стал знаменитым писателем, а Микулина показала себя *способной* к тому, чтобы стать знаменитой в скором будущем.

Но скандал вокруг брошюры Микулиной на этом не закончился.

Сталин получил еще одно возмущенное письмо — от журналиста ярославской газеты «Северный рабочий» Алексея Мильруда — и приложенную к нему его статью, предназначенную для газеты «Правда». В письме Сталину А. Мильруд написал: «Мне пришлось столкнуться с резко отрицательными отзывами о брошюре Микулиной “Соревнование масс”» [1, с. 162]. В рецензии он проиллюстрировал эти оценки.

«...Брошюру на тех предприятиях, о которых в ней идет речь, считают вредной, дискредитирующей соревнование.

У книжки два порока, разъедающие ее от первой до последней страницы: первый — небрежность автора, вызвавшая громадное количество ошибок и извращений, и второй — недопустимый, безобразный сусальный тон» [1, с. 162].

А. Мильруд демонстрирует вопиющие ошибки Микулиной. «Электрозавод (имеется в виду Московский электрозавод. — *И. К.*) вырабатывает электрические лампочки... Тот отдел, который сделает лампочек больше, чем намечено программой, получает премию». Здесь — наоборот. Как раз электрозавод (в отличие от фабрики в «Зарядье». — *И. К.*) представляет собой комбинат. Там существует электроламповый, трансформаторный, аппаратный и другие отделы. Соревнование между ними заключается, конечно, не в том, кто «сделает больше лампочек» [1, с. 163]. Но Микулина не понимает, как иначе объяснить соревнование. Другой пример:

«Микулина о “Красном богатыре” пишет: “Каждый конвейер выпускает в день тысячу пар галош”, — а конвейер выпускал тогда 1.600 пар. Заведующим галошной мастерской Микулина называет тов. Иванова вместо т. Личмана. Микулина объясняет: “Трансформатор — машина для измерения электрических

токов”, а трансформатор, как известно, служит для изменения напряжения. И т. д. и т. д. — бесконечная цепь ошибок. Они свидетельствуют, что автор не знает того, о чем взялся писать» [1, с. 163].

А вот примеры «недопустимого, безобразного сусального тона». Микулина рассказывает о собрании на «Зарядье».

«— Вот что, бабочки, — окончила она (Бардина. — И. К.), — а если нас ткацкая вызывать вздумала — так это еще неизвестно, кто кого обгонит. Пусть ткачихи нос не дерут перед нами. Я думаю, бабочки, что мы так возьмемся, так очень просто можем даже их обогнать.

А в зале что делается, прямо беда. Чуть не дерутся ткачихи с прядилками.

— Мы вас обгоним, — кричат ткачихи.

— Нет, мы, — не уступают прядилки.

— Ну, а когда гак, — заявил Григорьев, раклист печатного отдела ситцевой фабрики, — то мы тоже будем соревноваться и для начала наша печатная машина вызывает брызгалки и ширилки.

Председатель фабричного комитета даже подпрыгнул на стуле» [3, с. 46].

Другой сюжет из истории фабрики «Зарядье»:

«В воскресенье собрались ткачихи фабрику мыть. Первый раз узнали стены, что такое мочалка и мыло. Вымыли двери, полы, станки хорошенько обтерли. Обтирали станки этак бережно да любезно, словно дитя родное.

А Марья, ткачиха, так прямо в голос:

— Ах, станочек, ты мой родименький, кормилец-батюшка» [3, с. 41].

И снова о «Зарядье»:

«До соревнования ткачихи, случалось, и не особенно интересовались тем, стоит станок или нет. На “Зарядье” получали они поденно, а как поставили на сдельную выручку, тут им каждая минута дорога» [3, с. 43].

«Очевидно, — комментирует А. Мильруд, — автор брошюры совершенно не понимает, что означает это объяснение. Выходит вовсе, что не соревнование, а сдельщина создала трудовой подъем на предприятии. Это утверждение либо глупость, либо какое-то непонятное искажение действительной обстановки» [1, с. 164].

Не брезгует Микулина и плагиатом. А. Мильруд замечает:

«“Небрежность” Микулиной дошла до того, что она в свою брошюру, без всякой ссылки, вставляет целые страницы, дословно перепечатанные с газет. Например, страницы 31–32 буквально повторяют отчет о собрании из № 85 газеты “Рабочий край”» [1, с. 163].

Венчает всё это разоблачение брошюры Микулиной процитированное А. Мильрудом заключение члена общезаводской производственной комиссии Электростанции г. Марьино:

«— Книжка вредная. Лживая книжка. Нам приходится все время преодолевать сопротивление отдельных рабочих, каждый шаг вперед достигается ценой

большого трудового напряжения передовой массы рабочих, а у Микулиной выходит, что у нас сыр в масле катается...».

В завершение своей рецензии А. Мильруд пишет:

«...из-за этой брошюры, с которой отказываются работать библиотекари фабрик и заводов, пропадает прекрасная статья т. Сталина, по явному недоразумению помещенная в одной обложке с столь постыдной брошюрой» [1, с. 165].

Это был уже не намек, вроде предположения Руссовой, что Сталин был «введен в заблуждение» Микулиной, а прямой выпад против вождя, который «по явному недоразумению» поместил свою статью под одной обложкой с постыдной брошюрой.

«То, что Микулина опошילה и дискредитировала саму идею соревнования, — этого Сталин не только не замечает, но и замечать не собирается. Только так и можно понять его слова о партийном и советском характере и духе этой книги» [4, с. 255].

Рецензия, конечно, не была напечатана. Однако в 1929 г. А. С. Мильруд был назначен на должность заместителя заведующего информационным отделом редакции газеты «Правда» (как бы в награду за справедливую критику Микулиной); в декабре 1934 г. (после убийства Кирова) осужден на три года заключения; 11 октября 1937 г., за два дня до освобождения, был приговорен тройкой к расстрелу\*. Обычная судьба всех критиков Сталина. Судьба С. Руссовой остается неизвестной. Зато известно, что популярная «Рабочая газета», достигшая тиража в 300 000 экземпляров, в начале 1932 г. была закрыта.

### *Проект «Микулина»*

Вернемся к предыстории соцреализма. В 1929 г. до введения соцреализма как единой общеобязательной системы литературно-художественного творчества в СССР оставалось менее пяти лет. Елена Микулина, по случайному стечению обстоятельств, оказалась первым пробным камнем в осуществлении большого всесоюзного Проекта советской литературы. Самоуверенная, малообразованная девушка вознамерилась стать писателем, пришла в низовую журналистику (она не различала литературу и журналистику, как и сам Сталин); выбрала самую конъюнктурную политическую тему — соревнование масс; подверстала всё ею написанное под емкий заголовок, нашла идейного вдохновителя и политического покровителя — в лице самого Сталина (куда выше?), выпросила у него предисловие, которое стало для нее пропуском во все инстанции и «охранной грамотой» — на случай любой критики, — и вот уже Елена Микулина (в 21 год!) — молодой писатель. Шолохов тоже в этом возрасте написал «Донские рассказы» и начал писать «Тихий Дон».

При написании своих незатейливых очерков журналистка-писательница ориентировалась на описание конкретных фактов и событий, пересказыва-

---

\* См.: Мильруд Алексей Семенович. [Электронный ресурс] URL: <http://www.vgulage.name/authors/milrud-aleksej-semenovich/> (дата обращения: 01.12.2025).

ла услышанные разговоры своих будущих персонажей, отчего создавалось впечатление реалистичности и даже документальности повествования, а если почему-то не сходились концы с концами, придумывала недостающее и восполняла действительность вымыслом. Концы не сходились часто, и вымысл приходилось добавлять так много, что реальные участники событий, описанных Микулиной, часто не узнавали в ее очерках ни себя самих, ни сопровождающих обстоятельств. Е. Микулина интуитивно поняла, что гораздо важнее изобразить *желаемое*, а не действительное, *должное*, а не сущее. Так у начинающей журналистки сам собой сформировался будущий принцип соцреализма: *как бы правдивое изображение действительности в ее революционном развитии*. «Практика приукрашивания действительности проникла во все сферы советской жизни, но особенный размах она получила в сталинские годы...», — подытожил «микулинские писания» В. Сойфер, первым отметивший типичность феномена Микулиной для сталинской эпохи [4, с. 255].

Конечно, «правдивость» передачи действительности, украшенной толстым слоем авторского вымысла, была весьма относительной, а представление желаемого как действительного можно было с большой натяжкой представить как «позитивное (т. е. «революционное») развитие» действительности... Зато благодаря творчески переосмысленной «правдивости» и опущенной в повседневность «революционности» было очень удобно подгонять описание действительности к той политической идее, которая заключалась в *социальном заказе*. Так и осуществлялся синтез революционно-политической идеологии с псевдореалистическим искусством (если только это можно считать «искусством» или чем-то на него похожим). Мы видим, что вольное или невольное «принорование» политики к искусству (столь принципиальное для соцреализма) допускает довольно широкий компромисс — как в понимании искусства, включая реалистическое, так и в осмыслении политики, так или иначе трактуемой в социалистическом ключе.

Остается сделать вывод, как справился начинающий писатель с «основным направлением» своей деятельности. Сталин четко и прямо сформулировал «главное достоинство» брошюры Микулиной: «она *популяризирует* идею соревнования и *заражает* читателя духом соревнования» [5, с. 113]. Именно в этом случае она выступает как «инженер человеческих душ», формирует «нового, советского человека», «перековывает» равнодушного обывателя в воодушевленного энтузиаста!

«Сталин выделяет жирным шрифтом слово “заражает”. Он уверен в том, что это главное — заразить духом соревнования, — писал первый исследователь феномена Микулиной В. Н. Сойфер и продолжал размышлять над этим произведением советской истории: — То, что в разном начале оказалась немалая толика вранья, его (Сталина. — *И. К.*) не смущает. Врите, как бы говорит он, но выдерживайте главную идеологическую линию, которой сегодня придерживается партийная верхушка. Тогда никакая критика правдолюбцев, вроде Руссовой, докапывающихся до вашего вранья, не будет вам страшна. Вас защитят и оправдают, а критикам “дадут по хребту”, как говаривал товарищ Сталин. К тому же известно, что если неправду повторить сто раз — ей обязательно поверят» [4, с. 255].

А если наоборот?

## Заключение

Алексей Мильруд в своей неопубликованной рецензии наopus Микулиной наглядно показал, что рабочие возмущены книжкой Микулиной, высказывают о ней резко отрицательные суждения, считают ее «вредной», «лживой», отвращающей читателей от идеи соревнования... С брошюрой Микулиной отказываются работать библиотекари фабрик и заводов, особенно тех самых, о которых писала журналистка. На поверку вышло, что в микулинском сочинении содержится множество фактических ошибок, искажений реальности, непонимание производства и технологии, непонимание самой природы и смысла соревнования. Раздражал читателей тон и стиль изложения материала, которые казались автору литературными, художественными, Сталину (как заказчику) — «живыми» и «сочными», а читателям и коллегам-журналистам — «сусальными», «безобразными», «невозможными»...

Выходит, «Микулина» как продуманный и целеустремленный *социальный и литературно-политический проект* оказалась несостоятельной, неэффективной и, по существу, — провальной. Вместо того чтобы «*популяризировать* идею соревнования и *заразить* читателя духом соревнования», этот сталинский проект фактически *дискредитировал* и *профанировал* идею соревнования и *отвращал* читателя от соревнования и самого его духа! Какой уж из Микулиной «инженер человеческих душ», если она не справилась с простейшим заданием, доступным любому рабкору!

А защитить этот проект от неизбежной и справедливой критики и тем самым сделать его «непотопляемым» можно было единственным способом: *запретить любую критику* на государственном уровне; *критиков* по возможности *ликвидировать*, а неудачный проект объявить удачным и утвердить его авторитетом власти как правильный и единственно возможный. Так «критика» проекта «сверху» кардинально разошлась с его «критикой снизу», что означало произошедший в советской критике *раскол* по всем основным критериям оценки литературы.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Большая цензура. Писатели и журналисты в Стране Советов. 1917–1956 // Под общ. ред. акад. А. Н. Яковлева: Сост. Л. В. Максименков. М.: Международный фонд «Демократия»; изд-во «Материк», 2005. 752 с.
2. *Жирнов Е.* Использование в корыстных целях звания корреспондента // Журнал «Коммерсантъ — Власть». 2008. № 21, 6 февраля 2008. С. 66–71.
3. *Микулина Е.* Соревнование масс / Предисловие И. Сталина. М.; Л.: Госиздат, 1929. 56 с.
4. *Сойфер В. Н.* Власть и наука. История разгрома генетики в СССР. М.: Лазурь, 1993. 706 с.
5. *Сталин И. В.* Сочинения. Т. 12. М.: Государственное издательство политической литературы, 1949. 398 с.
6. *Чуев Ф. И.* Солдаты империи: Беседы. Воспоминания. Документы. М.: КОВЧЕГ, 1998. 559 с. (Досье).

## REFERENCES

1. *Bol'shaya tsenzura. Pisateli i zhurnalisty v strane sovetov* [The Great Censorship. Writers and Journalists in the Country of Soviets]. 1917–1956. (2005) / Pod obschej ped. akad. A. N. Yakovleva; sostavitel'; L. V. Maksimenkov. Moskow, Mezhdunarodnyj fond "Demokratiya"; "Materik" Publ. 752 s. (in Russian).
2. Zhirnov, E. Ispol'zovaniye v korystnyh tselyah zvaniya korrespondenta [The Use of the Title of Correspondent for Self-Gaining Purposes]. In: "*Kommersant-Vlast*", 2008, no. 21, February 6, pp. 66–71 (in Russian).
3. Mikulina, E. *Sorevnovaniye mass* [Mass Competition] / Predisloviye I. Stalina. Moskow, Leningrad, Gosizdat Publ., 1929. 56 s. (in Russian).
4. Soifer, V. N. *Vlast' i nauka. Istoriya razgroma genetiki v SSSR* [Power and Science. The History of the Destruction of Genetics in the USSR]. Moskow, Lazur' Publ., 1993. 706 s. (in Russian).
5. Stalin, I. V. (1949). *Sochineniya* [Works]. Vol. 12. Moskow, Gosudarstvennoye izdatel'stvo politicheskoy literatury Publ., 1949. 398 s. (in Russian).
6. Chuev, F. I. (1998). *Soldaty imperii. Besedy. Vospominaniya. Dokumenty* [Soldiers of the Empire: Conversations. Memoirs. Documents]. Moskow, KOVCHEG Publ., 1998. 559 s. (The dossier) (in Russian).

*А. П. Спирина\**

## САКРАЛЬНОЕ И РАЦИОНАЛЬНОЕ В ТРАДИЦИИ НАСТАВНИЧЕСТВА

Статья представляет собой комплексный антрополого-культурологический анализ эволюции понятия «наставничество» в контексте истории идей и педагогической антропологии. Методологической основой исследования выступает подход истории понятий (Р. Козеллек, К. Скиннер), что позволяет выявить диахроническую трансформацию концепта от его мифологических истоков (образ Ментора в «Одиссее») через сакрально-инициатические практики в религиозных традициях (христианство, ислам, буддизм) до рационализации и институционализации в Новое и Новейшее время. Особое внимание уделяется методологической проблеме избегания анахронизма при применении современной терминологии к историческим явлениям. Автор прослеживает, как первоначально не вербализованная практика, воплощенная в архетипической фигуре наставника-проводника, постепенно концептуализируется, начиная с эпохи Просвещения, и окончательно оформляется в XX в. в рамках деятельностного подхода. Методологической основой исследования выступает диалогическая модель В. С. Библера. В заключении констатируется, что современное понимание наставничества как инструментальной технологии передачи знаний и компетенций привело к редукции его изначального антропологического измерения, связанного с экзистенциальной трансформацией личности. Поднимается проблема поиска баланса между операционной эффективностью и восстановлением целостного, смыслонаполненного характера наставничества в современных социальных практиках.

**Ключевые слова:** наставничество, история понятий, деятельностный подход, образовательные практики, сакральное, рациональное, диалог культур.

*A. P. Spirina*

### *THE SACRED AND THE RATIONAL IN THE TRADITION OF MENTORING*

The article offers a comprehensive analysis of the concept of “mentorship”, tracing its evolution through the history of ideas and pedagogical anthropology. Using the conceptual

---

\* Спирина Анастасия Павловна — аспирант, департамент философии и социальных наук, Московский городской педагогический университет, Российская Федерация, 129226, Москва, 2-й Сельскохозяйственный пр-д, д. 4, ia@aspirina.ru

Anastasia P. Spirina — Postgraduate Student of the Department of Philosophy and Social Sciences, Moscow City Pedagogical University, 4, 2nd Sel'skokhozyaistvenny Proezd, Moscow, 129226, Russian Federation, ia@aspirina.ru

history methodology (R. Koselleck, Q. Skinner), the study reveals the diachronic transformation of mentorship from its mythological origins (the figure of Mentor in the *Odyssey*) and sacral-initiatory practices in world religions (Christianity, Islam, Buddhism) to its rationalization and institutionalization in the Modern era. The author highlights the methodological challenge of avoiding anachronism when applying modern terminology to historical phenomena. The analysis shows how the initially non-verbalized practice of mentoring, embodied in the archetypal guide, became conceptualized during the Enlightenment and was formally framed in the 20th century within the activity approach. The methodological basis of the study is V. S. Bibler's dialogical model. The article concludes that the contemporary interpretation of mentorship as a tool for knowledge and skills transfer has reduced its original anthropological dimension, which was fundamentally linked to the existential transformation of the individual. It raises the critical issue of balancing operational efficiency with the need to restore the holistic, meaningful nature of mentorship in modern practices.

**Keywords:** mentorship, conceptual history, activity-based approach, educational practices, sacred, rational, dialogue of cultures.

### *Введение*

В ходе научных исследований анализ происхождения и семантической эволюции ключевых понятий занимает центральное место, выступая в качестве условной обоснованности выводов. В контексте изучения понятий, которые используются в образовании, это особенно важно, так как здесь термины функционируют не только как дескриптивные элементы, но и как конститутивные агенты, формирующие дискурсивные поля и институциональные практики. Эта взаимозависимость языка, политики и педагогики впервые была системно проблематизирована в трудах советского педагога и теоретика образования О. С. Газмана. В опубликованном отрывке из его архивной рукописи «Анализ состояния и проблем воспитания в российской системе образования» он пишет, что выбор тенденции к реформированию образования напрямую определяется интерпретацией базовых категорий вроде «воспитания» [4]. Его концепция «языковой ревизии» — критического анализа терминологических сегментов — предвосхищает постструктуралистские подходы к изучению дискурса, раскрывая, как семантические трансформации предопределяют социокультурную практику.

Цель исследования заключается в методологически обоснованной реконструкции генезиса понятия «наставничество» (или «наставническая деятельность») в рамках концептуального подхода истории понятий [6; 9], направленной на выявление его эпистемологического потенциала. Основной исследовательский фокус сосредоточен на анализе того, каким образом диахроническая трансформация данного концепта, осуществляемая посредством его интеркультурного диалогического переосмысления, не только обуславливает современные образовательные парадигмы, но и формирует основания для его концептуальной апроприации в гетерогенных дискурсивных полях (бизнес и религия). В ходе такого междисциплинарного взаимодействия исследуемое понятие репрезентирует онтологические коннотации, которые позволяют выявить антропологические основания современных образовательных парадигм.

## *Методологические проблемы исследования дотерминологических форм наставничества*

В рамках настоящего исследования необходимо прояснить соотношение между понятиями «наставничество» и «наставническая деятельность». Онтологически эти концепты различаются: если первое представляет собой идеальный тип или абстрактный социальный феномен, то второе относится к конкретным институциональным практикам, предполагающим определенные действия и методики.

Однако в данной работе эти термины будут использоваться как контекстуальные синонимы, что обусловлено двумя ключевыми факторами:

1. В большинстве современных исследований, посвященных наставничеству, не проводится четкого разграничения между этими понятиями — термин «наставничество» зачастую охватывает как ценностно-смысловые аспекты, так и конкретные практики.

2. Развитие деятельностного подхода в социальных науках привело к тому, что многие абстрактные категории стали наполняться операциональным содержанием, что делает четкое терминологическое разделение менее релевантным в рамках данного исследования.

Таким образом, хотя концептуальное различие между этими понятиями сохраняет свою значимость в теоретической плоскости, в контексте настоящего анализа их синонимичное использование представляется методологически оправданным.

Исследование генезиса понятия «наставничество/наставническая деятельность» требует существенного концептуального уточнения. Важно отметить, что анализ эволюции данного концепта до XX столетия сталкивается с существенной эпистемологической трудностью: в культурно-философских текстах мы обнаруживаем лишь понятие «наставник» как субъекта деятельности, тогда как сама деятельность не получала самостоятельного терминологического оформления. В исторической перспективе соответствующие практики описывались в рамках более широких концептуальных полей — воспитания, обучения или духовного руководства, не будучи артикулированы как автономные формы социального взаимодействия.

В данном контексте особую методологическую ценность приобретает концепция К. Скиннера, предлагающая персонализированный подход к истории понятий. Скиннер осуществляет концептуальную дистинкцию между термином/словом и понятием (где русскоязычный эквивалент английского «concept» может быть условно передан как «идея») [9]. Данное различие методологически значимо, поскольку позволяет выявить существование семантического ядра, еще не получившего устойчивого понятийного оформления в конкретный исторический период. Подобная эпистемологическая ситуация характерна для фаз становления новых социальных практик, когда последние еще не рефлексированы как системная деятельность, а существуют в качестве единичных, неклассифицированных событий.

Яркой исторической иллюстрацией этого феномена служит случай, описанный Алексеем Бельгардом — чиновником предреволюционной России,

который в 1910х гг. организовал шествие петербургских гимназистов. Важно отметить, что данное событие не получило в тот период устойчивого обозначения «демонстрация» — этот термин закрепился лишь в советскую эпоху как наименование регулярной социальной практики [1]. Аналогичный процесс концептуализации наблюдался и в случае с феноменом наставничества. Исторический анализ показывает, что первоначально в культурном дискурсе был вербализован лишь субъект деятельности — «наставник», тогда как сама практика не получала специфического терминологического оформления, будучи включенной в более широкие понятийные поля обучения и воспитания.

Важно также отметить, что в современной научной литературе, посвященной проблемам педагогики, прочно утвердился тезис о наставничестве как извечном и универсальном механизме трансляции социального опыта между поколениями [8; 13; 7]. Ярким примером может служить позиция отечественного ученого и педагога А. С. Батышева, утверждающего, что:

«...наставничество сопровождало жизнь людей на всех этапах развития общества, так как представляет собой процесс передачи общественного опыта старшего поколения младшему. С полным основанием можно признать, что наставничество в истории человечества предшествовало воспитанию» [1].

Однако подобные утверждения содержат в себе серьезную методологическую проблему, требующую глубокой философской рефлексии, поскольку предполагают некритический перенос современных концептуальных схем на исторические реалии, существовавшие в принципиально ином дискурсивном поле.

При обращении к историческим источникам становится очевидным, что процесс передачи знаний между поколениями традиционно описывался в совершенно иных терминологических рамках — через категории «воспитания» (*παιδεία*) и «обучения» (*διδασκαλία*), а участники этого процесса обозначались как «учитель» (*διδάσκαλος*) и «ученик» (*μαθητής*). Современное же понимание наставничества как особого педагогического феномена формируется значительно позже, получая свою терминологическую фиксацию лишь в XX в. Этот факт ставит перед исследователями ряд принципиальных вопросов методологического характера касаясь использования подобного рода анахронизмов: насколько правомерно ретроспективное применение современных понятий к историческим феноменам? Можно ли адекватно описывать отношения, например, Аристотеля и Александра Македонского через призму концепта «наставничества», если сама эта категория отсутствовала в античном дискурсивном поле? Не искажаем ли мы таким образом историческую реальность, подменяя ее современными схемами понимания?

В контексте этих вопросов особую ценность приобретает методологический подход, предложенный Мишелем Фуко в «Археологии знания» [12]. Согласно его концепции, понятия не являются трансцендентными сущностями, но возникают в конкретных исторических условиях, будучи обусловленными изменениями в структурах власти, развитием научного знания и трансформацией социальных институтов. Фуко настаивает, что историко-философский анализ должен фокусироваться не на интерпретации прошлого через совре-

менные концептуальные схемы, а на выявлении аутентичных дискурсивных практик соответствующей эпохи.

Таким образом, использование термина «наставничество» применительно к историческим феноменам может быть оправдано лишь при соблюдении строгих методологических условий: во-первых, необходимо ясно осознавать, что это наша аналитическая конструкция, а не элемент исторической реальности; во-вторых, следует избегать подмены исторических понятий их современными эквивалентами. Только при таком подходе, учитывая историческую специфику понятийных систем, мы можем избежать концептуальных анахронизмов и сохранить аутентичность историко-философского исследования, не впадая в модернизацию исторических феноменов.

### ***Гомеровский Ментор как прототип сакрального наставника: культурно-антропологический анализ***

Для выявления существенных характеристик практики, осуществляемой субъектом «наставник», необходимо прежде всего обратиться к анализу его этимологических истоков и культурных репрезентаций. Слово «ментор» происходит из эпической поэмы Гомера «Одиссея» [5]. Ментор предстает как фигура, которой Одиссеей доверяет воспитание своего сына Телемаха. Однако ключевую трансформацию Телемаха осуществляет не Ментор, а Афина, принимающая его облик. Будучи богиней мудрости и гражданского управления, Афина-Ментор ставит перед юношей ряд испытаний, включая путешествие для выяснения судьбы отца, что в конечном итоге формирует из Телемаха достойного преемника. Этот мифологический сюжет содержит важные антропологические выводы о природе наставничества как культурного феномена.

В эпической парадигме «Одиссеи» Ментор предстает не в редуцированной роли наставника-дидакта, но выполняет сложную совокупность сакральных функций: божественного проводника, хранителя героической судьбы и рефлексивного архитектора личностного становления. Данная еще не вербализованная практика раскрывается как сложноорганизованный акт инициации, где:

1. трансцендентное начало (в лице Афины) выступает подлинным субъектом трансформации;
2. процесс взросления обусловлен прохождением через экзистенциальный кризис (архетипическое путешествие Телемаха);

Антропологическая значимость рассматриваемого нарратива определяется его уникальной способностью репрезентировать фундаментальные культурные паттерны, сохраняющие свою актуальность в различных исторических контекстах. В первую очередь, текст раскрывает необходимость существования медиативной «третьей позиции» в системе семейных отношений — фигуры, которая осуществляет посредничество между поколениями и обеспечивает трансляцию культурного опыта. Во-вторых, нарратив демонстрирует, как кризис традиционных механизмов преемственности становится катализатором для педагогического вмешательства извне. В-третьих, особое внимание уделяется сакрализации процесса передачи знания, что подчеркивает его исключительную важность для сохранения культурной идентичности.

В этом контексте гомеровский эпос предстает не просто как литературный памятник, но как сложный культурный текст, в символической форме выражающий глубинные потребности общества в особой форме педагогической практики. Эта практика принципиально отличается от формальных систем обучения и воспитания, представляя собой: 1) многослойный культурный механизм инициатического перехода, обеспечивающий трансформацию индивида при переходе из одного социального статуса в другой; 2) динамическую систему скрытых трансформационных практик, которые не сводятся к явному обучению, но предполагают глубокую личностную трансформацию; 3) антропологически значимую технологию преодоления кризисов преемственности, позволяющую обществу воспроизводить себя в условиях меняющихся исторических обстоятельств.

Реконструкция гомеровского эпоса как модели духовно-педагогической инициации позволяет выявить универсальные паттерны, обнаруживающие структурные аналогии в различных религиозных и культурных традициях. В этом контексте особую методологическую ценность представляет диалогическая концепция В. С. Библера, предлагающая оригинальный синтез историко-философского и герменевтического подходов к анализу педагогических феноменов [3]. Библиер, занимая уникальную позицию в отечественной философской традиции, предлагал радикальную историзацию ключевых образовательных категорий, деконструкцию идеологизированных педагогических нарративов и преодоление семантических манипуляций, характерных для советской педагогической доктрины.

Центральное место в его концепции занимает категория диалога, которую он продолжает развивать вслед за другим отечественным философом — М. М. Бахтиным. С одной стороны, в его концепции диалог выступает как герменевтический инструмент, позволяющий реконструировать латентные смыслы культурных текстов, выявлять имплицитные педагогические стратегии и восстанавливать утраченные измерения образовательных практик. С другой стороны, он выполняет деконструктивную функцию, проблематизируя представления о «подлинности» традиций, демистифицируя канонические интерпретации и выявляя историческую обусловленность педагогических парадигм. Этот диалектический парадокс отражает фундаментальную интенцию библиеровской мысли: преодоление идеологизированных дискурсивных систем требует одновременной апелляции к традиции и ее критического переосмысления через межкультурную коммуникацию.

Предложенная Библиером модель особенно продуктивна при анализе невербализованных образовательных практик, для которых характерна фундаментальная амбивалентность. С одной стороны, эти практики апеллируют к трансцендентным, вневременным основаниям, что обеспечивает их устойчивость и преемственность. С другой — они требуют постоянной актуализации и контекстуальной адаптации, что обуславливает их динамический характер. Поэтому если вернуться к модели духовно-педагогической инициации, описанной выше, можно увидеть, что она демонстрирует удивительную универсальность, находя свое подтверждение в трех великих религиозных традициях, которые появились уже после написания «Одиссеи» Гомером — христианстве, исламе и буддизме.

В христианской традиции роль трансцендентного субъекта трансформации исполняет Святой Дух (Параклет), чье действие описывается в Евангелии от Иоанна (Ин. 14:26) как наставляющее и преображающее начало. В контексте христианской антропологии инициатический кризис приобретает форму радикального экзистенциального переворота, осуществляемого через сакральные практики. Таинство Крещения, интерпретируемое через призму послания к Римлянам (Рим 6:4), предстает как онтологический акт символической смерти, где неопит переживает метафизическое уподобление Христу в Его смерти и воскресении. Этот опыт знаменует разрыв с прежним модусом существования и переход в качественно новое экзистенциальное состояние человека освобожденного от бремени первородного греха. Монашеский постриг, как следующая ступень инициатического процесса христиан, посвятивших свою жизнь служению Богу, в свою очередь, интенсифицирует кризисный опыт через: ритуальное отречение (апотаксис) от мирских связей и прохождение через систему аскетических испытаний. Особого внимания заслуживает институт духовного отцовства, обеспечивающий внесемейную передачу традиции, и система апостольского преемства, сакрализирующая процесс передачи благодати. Христианство, таким образом, сохраняет все элементы инициатической модели, делая акцент на процессе обожения (теозиса), или, как об этом писал Григорий Нисский: «на стремлении к образу Божьему».

Исламская традиция, особенно в ее суфийском варианте, предлагает не менее разработанную систему духовной инициации. Трансцендентное начало здесь представлено фигурами ангела Джibriля и таинственного Хидра. Экзистенциальный кризис находит выражение в испытаниях пророков (ночь Мирадж) и суфийских практиках «фана» (растворение эго) и «бака» (пребывание в Боге). Институт муршид-мюрид (учитель-ученик) и практика хиджры (переселения) обеспечивают необходимый разрыв с семейными узами, тогда как система иджазы (цепочки посвящения) и тайные зикры суфийских орденов поддерживают сакральный характер передачи знания. Суфизм, таким образом, развивает последовательную дидактику духовного пути в исламской традиции.

Буддийская модель инициации, особенно в ее тибетском варианте, также соответствует предложенной четырехкомпонентной структуре. Трансцендентными субъектами выступают будды и бодхисаттвы (Авалокитешвара, Манджушри), а также гуру в традиции ваджраяны. Экзистенциальный кризис находит выражение в осознании Четырех благородных истин и практике интенсивных ретритов. Разрыв с мирской жизнью осуществляется через уход в монашество (сангху), а сакральная передача знания обеспечивается институтом учителя-ламы и устной передачей тантр. Буддизм формализует инициацию как процесс постепенного пробуждения (бодхи), сохраняя при этом все структурные элементы архаической модели.

Сравнительный анализ выявляет четыре фундаментальные закономерности, общие для всех трех традиций. Во-первых, трансцендентное начало всегда персонифицировано (Дух, ангел, бодхисаттва). Во-вторых, кризис выступает обязательным этапом инициации (смерть «ветхого человека» в христианстве, «фана» в суфизме, осознание дуккхи в буддизме). В-третьих, передача традиции осуществляется через внесемейные институты учительства (старцы, шейхи,

ламы). Наконец, сакральность знания защищается специальными механизмами (тайнства, иджаса, тантры). Данный темпоральный межкультурный диалог, по Библеру, между античной парадигмой (гомеровский эпос) и более поздними религиозными системами (христианство, ислам, буддизм) не приводит к синтезу, но сохраняет «разноречие» традиций, позволяя каждой сохранить свою уникальность в общечеловеческом культурном пространстве. Как отмечает Библер, «культура входит в культуру» — в данном случае мы наблюдаем, как архаическая модель инициации переосмысливается в новых исторических условиях.

### ***Кризис традиционной педагогики и поиски новой антропологической модели воспитания***

В истории европейской мысли существенный эпистемологический сдвиг в осмыслении фигуры наставника связан с публикацией в 1699 г. романа Франсуа Фенелона «Приключения Телемака». Это произведение, представляющее собой дидактико-политическую аллегорию, созданное для воспитания герцога Бургундского (внука Людовика XIV), несмотря на вызвавшую опалу автора критику абсолютизма, сыграло ключевую роль в формировании современной концепции наставничества.

Литературная рецепция этого образа обогатила концепцию наставничества новым существенным измерением — формированием практических компетенций. В данном случае наставник выступает не только как носитель абстрактного знания или моральных принципов, но и как проводник в конкретную профессиональную деятельность — искусство управления государством. Эта трансформация отражает общие тенденции эпохи Просвещения, к которой принадлежал Фенелон, и способствовала становлению новой гуманистической педагогической парадигмы, характеризующейся демократизацией образовательного процесса и концепцией наставника как носителя рационального знания и профессионального мастерства.

Таким образом, текст Фенелона становится не только точкой бифуркации в истории концепции наставничества, но и важным связующим звеном между религиозно-мифологическими и просветительскими моделями, закладывая теоретический фундамент для последующей институционализации данной педагогической практики. Этот историко-философский переход отражает более масштабную трансформацию европейского сознания — движение от сакральных к рационально-гуманистическим парадигмам образования.

Анализ историко-философского контекста эпохи Нового времени с необходимостью актуализирует вопрос о гносеологических и социокультурных детерминантах эволюции педагогического идеала. К рассматриваемому периоду обучение и воспитание окончательно кристаллизуются как формализованные институциональные практики, что, по наблюдениям исследователей, приводит к возникновению устойчивой онтолого-гносеологической амбивалентности в интерпретации базовых педагогических категорий. Эта двойственность проявляется в нарастающем диссонансе между нормативными идеалами педагогической теории и эмпирической реальностью образовательной практики.

В ходе осмысления данной концептуальной проблемы начиная с XVIII в. теории образования вырабатывают две взаимодополняющие стратегии

преодоления терминологической двойственности. Первую группу, условно обозначаемую как «концептуалисты» (преимущественно философы), характеризует стремление к реинтерпретации и смысловому обогащению существующих понятий «обучение» и «воспитание» в соответствии с новыми образовательными идеалами. Данный подход реализуется через:

1. Натуралистический поворот (Вольтер, Гельвеций, Гольбах), переосмысливающий человеческую природу как биосоциальный феномен, требующий индивидуализированного педагогического подхода, что знаменует антропологический сдвиг в понимании образовательного процесса.

2. Эмпирико-прагматическую установку (Джон Локк, Жан-Жак Руссо), акцентирующую значение личного опыта и практико-ориентированного знания в формировании личности, что соответствовало социальному запросу на профессионализацию образования в условиях становления индустриального общества.

3. Кантовскую концепцию автономной нравственной личности, где особое значение приобретает различие между частным и публичным использованием разума и постулируется кризис традиционной системы «опекунства», в которой государство демонстрирует очевидную неспособность выполнять функцию интеллектуальной эмансипации граждан. В кантовскую эпоху задача выведения индивидов из состояния «несовершеннолетия» фактически оставалась прерогативой религиозных институтов, что, по мнению философа, существенно ограничивало возможности подлинного просвещения.

Параллельно формируется альтернативная стратегия, представленная «конструктивистами», ориентированными на терминологическое разграничение и создание новых понятийных конструктов, адекватно отражающих педагогические идеалы эпохи. В этом контексте возникают такие концепты, как «образование» (Bildung), «просвещение», «развитие», каждый из которых несет специфическую смысловую нагрузку. Особый интерес представляет лингвокультурологический анализ Л. Н. Толстого, выявивший национальную специфику педагогической терминологии [11].

### ***Концептуализация наставничества в XX в.:***

#### ***деятельностный подход и дивергенция педагогических моделей***

Введение термина «наставничество/наставническая деятельность» (mentoring) в педагогический дискурс в начале XX в. представителями «концептуалистского» направления представляет собой значимую попытку вербализации альтернативной педагогической системы, направленной на преодоление традиционной бинарности образовательных парадигм. В рамках данной концептуальной стратегии исторически сложившиеся категории «обучение» и «воспитание» подвергаются критической реинтерпретации как элементы институционально детерминированной модели формального образования, характеризующейся жесткой стандартизацией и нормативной регламентацией. В противовес этому, феномен наставничества выдвигается в качестве нового педагогического идеала, акцентирующего персонализированный характер образовательного взаимодействия.

Фундаментальную роль в концептуальном оформлении наставничества как особого вида педагогической деятельности сыграл деятельностный подход,

оказавший существенное влияние на развитие современных образовательных теорий и практик. Три ключевые теоретические конструкции — политико-философская теория деятельности Х. Арендт, психологическая теория деятельности А. Н. Леонтьева и системно-мыследеятельностная методология Г. П. Щедровицкого — представляют различные аспекты этого влияния, образуя концептуальный каркас для понимания наставничества как особой формы педагогической деятельности.

Каждая из указанных теорий вносит уникальный вклад в осмысление феномена наставничества: акцент Щедровицкого на методологической рефлексии, леонтьевская концепция усвоения через действие и понимание Ханны Арендт образовательного процесса как подготовку к публичной сфере, где происходит становление политического субъекта через проявление уникальности личности. Объединяющим началом выступают три фундаментальных принципа: радикальный отказ от пассивной модели обучающегося, акцент на преобразующем характере человеческой активности и пристальное внимание к процессуальным аспектам деятельности (выявление компонентов структуры деятельности: мотив, цель, средства, результаты). Именно этот антропологический сдвиг в образовательной парадигме — переход от анализа субъекта деятельности к исследованию самой деятельности как конституирующего начала педагогического процесса — стал катализатором концептуализации и вербализации множества социальных практик, среди которых особое место занимает феномен наставничества.

В лексикографических источниках XIX–XX вв. — будь то «Толковый словарь живого великорусского языка» В. Даля (1865), словарь Д. Н. Ушакова (1938) или «Американский словарь английского языка» Н. Вебстера (1848) — термин «наставничество» (mentorship) фиксируется лишь в узком значении, как «дело наставника», без экспликации его специфики в ряду других педагогических практик. Это свидетельствует о том, что в данный период наставничество еще не концептуализировалось как самостоятельный социальный или образовательный феномен, оставаясь в сфере нерелевантного обыденного опыта.

В отечественном контексте массовое движение наставничества оформилось лишь в конце 1950х гг. в системе профессионально-технического образования и производственного обучения, однако его теоретическое осмысление достигло зрелости лишь к 1970–1980м гг. Знаковым стал труд А. С. Батышева, впервые предложившего развернутое определение:

«Наставничество молодежи является важнейшим фактором формирования молодого поколения рабочего класса, партийной и государственной политикой, ответственным общественным поручением. Наставничество является как бы продолжением и развитием шефства, которое также сочетало в себе обучение и воспитание новичка» [1].

Этот подход акцентировал не только педагогическую, но и идеологическую функцию наставничества, интегрируя его в систему социалистического производства. В рамках библиеровской концепции диалога культур прослеживается содержательная преемственность в развитии советского понимания наставничества, восходящая к педагогическим новациям XVIII в. Именно

фенелоновская модель, представляющая собой важный этап этой эволюции, осуществила три значимых концептуальных сдвига: профессионализацию наставнической практики, реактуализацию утраченных ценностных координат и формирование нормативно-этического каркаса этого вида деятельности.

Параллельно в 1970е гг. термин «менторство» (mentoring) появляется в американских исследованиях, где он быстро эволюционирует в инструмент карьерного роста, адаптированный к логике рыночной экономики [17; 16; 14]. В Великобритании, благодаря Д. Клаттербаку в 1980х, наставничество стало восприниматься как «американский импорт», требующий культурной адаптации [15]. Таким образом, к концу XX в. сложилась дихотомия понимания наставничества:

1. как профессионально-педагогической технологии (в образовании),
2. как корпоративного механизма передачи знаний и карьерного сопровождения (в бизнес-среде).

### *Заключение*

Современные дефиниции, синтезируя описанные выше векторы развития понятия «наставничество/наставническая деятельность», описывают его как целенаправленный, системный и долгосрочный процесс передачи знаний, навыков и социального опыта от более компетентного наставника к менее опытному подопечному с целью его профессионального становления и личностного развития [13]. Однако такая формализация неизбежно редуцирует антропологические основания наставничества, исторически связанные с неинституционализированной практикой, описанной в первой части статьи, где ключевую роль играли не только компетенции, но и:

1. механизм инициационной трансформации, соединяющий социальный переход с личностным кризисом и изменением;
2. сакрализованный процесс передачи, опирающийся на персонифицированные трансцендентные образцы и институциализированные внесемейные формы.

Ключевыми чертами еще не вераблизированного наставничества выступали: холистичность (неразрывное единство профессионального, духовного и социального компонентов), ритуальность (строго регламентированные обряды посвящения с элементами табуирования знания) и экзистенциальная глубина, предполагавшая трансформацию не только навыков, но и самого мировоззрения ученика.

Отсюда возникает вопрос, требующий философского и историко-педагогического анализа: как трансформация наставничества в XX в. через процессы рационализации повлияла на сохранение, утрату или редукцию его ключевых элементов, особенно в аспекте экзистенциальных и антропологических смыслов? В свете диалогической концепции В. С. Библера процессы рационализации наставничества в XX в. предстают как сложный диалог культурных эпох, где традиционные формы духовного учительства вступают в противоречие с современными управленческими парадигмами. Этот диалог раскрывает фундаментальную амбивалентность современной ситуации: сохраняя формальные структуры передачи опыта (диалог «наставник-подопечный»,

механизмы социальной адаптации), институт наставничества утрачивает свою экзистенциальную глубину и антропологическую значимость.

Кризис как обязательный этап трансформации был заменен на «плавную интеграцию», а личностное изменение оказалось подчинено количественным показателям эффективности (КРІ). Исчезновение сакральной составляющей привело к утрате учителем статуса медиатора трансцендентного. Ритуально-символический каркас наставничества подвергся значительной редукции — обряды инициации превратились в «вводные инструктажи», а табуирование знания уступило место принципам прозрачности и доступности информации.

Основными факторами такой трансформации стали: секуляризация (утрата духовного измерения в пользу прагматики), индустриализация (потребность в быстрой подготовке кадров) и бюрократизация (стандартизация под задачи массового образования и производства). В результате современное наставничество, сохранив внешнюю структуру как практики передачи опыта, утратило глубину экзистенциального воздействия, более не меняя идентичность человека. Разрыв связи с культурными кодами (ритуалами, мифами, сакральными текстами) превратил его в инструмент обслуживания узких организационных целей, лишив функции социокультурного воспроизводства.

Возникает парадоксальная ситуация: институционализация наставничества значительно повысила его операционную эффективность как управленческого инструмента, но одновременно лишила его того антропологического измерения, которое делало его механизмом подлинной трансформации личности. Эта метаморфоза отражает общий тренд модерна — подмену целостных практик, органично встроенных в культурный космос, рационализированными технологиями. Восстановление антропологических смыслов наставничества требует его переосмысления не только в профессиональном, но и в экзистенциальном измерении, что представляет собой серьезный вызов для современных организаций и образовательных систем.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Батышев А. С. Педагогическая система наставничества в трудовом коллективе. М.: Высшая школа, 1985. 272 с.
2. Бельгард А. В. Воспоминания / Вступ. ст., подгот. текста Е. Н. Андреевой; коммент. Г. М. Пономаревой, Т. К. Шор, Н. Г. Патрушевой. М.: Новое литературное обозрение, 2009. 688 с.
3. Библер В. С. Диалог культур и школа XXI века // Школа диалога культур. Идеи. Опыт. Перспективы / Под ред. В. С. Библиера. Кемерово: Алеф, 1993. С. 9–61.
4. Газман О. С. Нужна ли программа воспитания демократической школе? М.: Вопросы образования, 2013. № 2. С. 3–8.
5. Гомер. Илиада и Одиссея / пер. И. Гнедича. М.: Художественная литература, 1967. 767 с.
6. Козеллек Р. К вопросу о темпоральных структурах в историческом развитии понятий / Пер. с нем. В. Дубиной // История понятий, история дискурса, история метафор / Под ред. Х. Э. Бедекера. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 22–23.

7. Ладилова Н. А., Мишина И. А. Наставничество в России: от истоков к современности. М.: ФГАОУ ДПО «Академия Минпросвещения России», 2023. 223 с.
8. Медведев Я. В. Развитие феномена «наставничество» в педагогической науке и практике. СПб.: Человек и образование, 2021. № 4 (69). С. 1–6.
9. Скиннер К. Язык и политические изменения / Пер. с англ. А. Смирнова. М.: Логос, 2005. № 38 (48). С. 143–152.
10. Тарасова Н. В., Пастухова И. П., Чигрина С. Г. Индивидуальная программа развития и система наставничества как инструменты наращивания профессиональных компетенций педагогов. Рекомендации для руководящих и педагогических работников общеобразовательных организаций. / Научно-исследовательский центр социализации и персонализации образования детей ФИРО РАНХиГС. М.: Перспектива, 2020. 108 с.
11. Толстой Л. Н. Воспитание и образование // Толстой Л. Н. Собр. соч.: в 22 т. М.: Художественная литература, 1983. Т. 16. С. 29–65.
12. Фуко М. Археология знания / пер. с фр. М. Б. Раковой, А. Ю. Серебрянниковой; вступ. ст. А. С. Колесникова. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия»; Университетская книга, 2004. 416 с.
13. Юзфельд Е. А. К вопросу о феномене наставничества: исторический аспект. М.: Мир науки. Педагогика и психология, 2022. Т. 10. № 5. С. 1–11.
14. Clawson J. Mentoring in managerial careers. In C. B. Derr (Ed.). *Work, family, and career*. New York: Praeger, 1980. С. 144–165.
15. Clutterbuck D. and Megginson D. *Mentoring in Action: A Practical Guide for Managers*. London: Kogan Page, 1997. 267 с.
16. Kram K. E. Phases of the Mentor Relationship. USA: *The Academy of Management Journal*, 1983. № 26 (4). С. 608–625.
17. Levinson D. J., Darrow C. N., Klein E. B., Levinson M. A., & McKee B. *Seasons of a man's life*. New York: Knopf, 1978. 352 с.

## REFERENCES

1. Batyshev, A. S. *Pedagogicheskaja sistema nastavnichestva v trudovom kollektive* [The pedagogical system of mentoring in a labor collective]. Moscow, Vysshaja shkola, 1985. 272 p. (in Russian).
2. Bel'gard, A. V. *Vospominanija* [Memoirs] (E. N. Andreeva, Ed.). Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 2009. 688 p. (in Russian).
3. Bibler, V. S. Dialogue kul'tur i shkola XXI veka [Dialogue of cultures and the school of the 21st century]. Kemerovo, Alef, 1993, pp. 9–61 (in Russian).
4. Gazman, O. S. *Nuzhna li programma vospitanija demokraticeskoi shkole?* [Is an educational program needed for a democratic school?]. Moscow, Voprosy obrazovanija, 2013, no. 2, pp. 3–8 (in Russian).
5. Homer. *Iliada i Odiseja* [The Iliad and the Odyssey] (I. Gnedich, Trans). Moscow, Hudozhestvennaja literatura, 1967. 767 p. (in Russian).
6. Koselleck, R. *K voprosu o temporal'nyh strukturah v istoricheskom razvitii ponjatij* [On the question of temporal structures in the historical development of concepts] Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 2010, pp. 22–23. (in Russian).
7. Ladilova, N. A., & Mishina, I. A. *Nastavnichestvo v Rossii: ot istokov k sovremennosti* [Mentoring in Russia: from origins to modernity]. Moscow, Akademija Minprosveshhenija Rossii, 2023. 223 p. (in Russian).

8. Medvedev, Ja. V. *Razvitie fenomena «nastavnichestvo» v pedagogicheskoj nauke i praktike* [Development of the phenomenon of “mentoring” in pedagogical science and practice]. Saint Petersburg, Chelovek i obrazovanie, 2021, no. 4(69), pp. 1–6. (in Russian).
9. Skinner, K. *Jazyk i politicheskie izmenenija* [Language and political change] (A. Smirnov, Trans.). Moscow, Logos, 2005, no. 38 (48), pp. 143–152. (in Russian).
10. Tarasova, N. V., Pastuhova, I. P., & Chigrina, S. G. *Individual'naja programma razvitija i sistema nastavnichestva kak instrumenty narashhivaniya professional'nyh kompetencij pedagogov. Rekomendacii dlja rukovodjashhijh i pedagogicheskijh rabotnikov obshheobrazovatel'nyh organizacij* [Individual development program and mentoring system as tools for building professional competencies of teachers. Recommendations for managers and teachers of general education organizations]. Moscow, Perspektiva, 2020. 108 p. (in Russian).
11. Tolstoj, L. N. *Vospitanie i obrazovanie* [Upbringing and education]. Moscow, Hudozhestvennaja literatura, 1983, vol. 16, pp. 29–65. (In Russian).
12. Foucault, M. *Arheologija znanija* [The archaeology of knowledge] (M. B. Rakova & A. Ju. Serebrjannikova, Trans.). Saint Petersburg, Gumanitarnaja Akademija; Universitetskaja kniga, 2004. 416 p. (in Russian).
13. Jugfel'd, E. A. *K voprosu o fenomene nastavnichestva: istoricheskij aspekt* [On the issue of the phenomenon of mentoring: a historical aspect]. Moscow, Mir nauki. Pedagogika i psihologija, 2022, no. 10 (5), pp. 1–11. (in Russian).
14. Clawson, J. Mentoring in managerial careers. In: C. B. Derr (Ed.), *Work, family, and career*. New York, Praeger, 1980, pp. 144–165 (in English)
15. Clutterbuck, D., & Megginson, D. *Mentoring in action: A practical guide for managers*. London, Kogan Page, 1997. 267 p. (in English)
16. Kram, K. E. *Phases of the Mentor Relationship*. USA, The Academy of Management Journal, 1983, no. 26 (4), pp. 608–625 (in English)
17. Levinson, D. J., Darrow, C. N., Klein, E. B., Levinson, M. A., & McKee, B. *Seasons of a man's life*. New York, Knopf, 1978. 352 p. (in English)

*С. С. Петрухин\**

## **ИДЕЯ «РАЗВИТИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА» ОЛДОСА ХАКСЛИ В КОНТЕКСТЕ ФОРМИРОВАНИЯ ДУХОВНОСТИ НЬЮ-ЭЙДЖ\*\***

В статье анализируется роль идеи «развития человеческого потенциала» в духовном мировоззрении Олдоса Хаксли и ее влияние на формирование движения нью-эйдж. На основе работ Хаксли («Вечная философия», «Двери восприятия», «Остров»), а также исследований Джейка Поллера, Джеффри Крайпала и Воутера Ханеграафа реконструируется генеалогия концепции человеческого потенциала в контексте западного эзотеризма, парапсихологии и альтернативной духовности середины XX в. Показано, что уникальность модели Хаксли заключается в секуляризованном переосмыслении мистических и научных техник как инструментов актуализации внутренних человеческих ресурсов, а не обращения к сверхъестественным силам. Особое внимание уделено центру «Эсален» и движению за развитие человеческого потенциала как медиаторам передачи идей Хаксли в контркультуру 1960-х гг. и ранний нью-эйдж. Анализ «Заговора Водолея» Мэрилин Фергюсон демонстрирует, что Хаксли рассматривается внутри нью-эйдж как один из ключевых предтеч движения, обеспечивший его базовыми концептами, практическим репертуаром и интеллектуальной легитимацией. Делается вывод о том, что нью-эйдж в значительной степени опирался на идеи, сформулированные Хаксли в рамках его проекта «вечной философии» и концепции человеческого потенциала.

**Ключевые слова:** Олдос Хаксли, нью-эйдж, человеческий потенциал, вечная философия, парапсихология, западный эзотеризм.

---

\* Петрухин Семен Сергеевич — аспирант, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, semenpetrukhin94@gmail.com

Semyon S. Petrukhin — postgraduate student at the Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky, semenpetrukhin94@gmail.com, semenpetrukhin94@gmail.com

\*\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25–28–00584, <https://rscf.ru/project/25-28-00584/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

S. S. Petruchin  
*ALDOUS HUXLEY'S IDEA OF "HUMAN DEVELOPMENT"  
IN THE CONTEXT OF THE FORMATION OF NEW AGE SPIRITUALITY*

The article examines the role of the idea of "human potential" in Aldous Huxley's spiritual worldview and its influence on the formation of the New Age movement. Drawing on Huxley's works (*The Perennial Philosophy*, *The Doors of Perception*, *Island*) as well as studies by Jake Poller, Jeffrey Kripal, and Wouter Hanegraaff, it reconstructs the genealogy of the concept of human potential in the context of Western esotericism, parapsychology, and alternative spirituality in the mid-twentieth century. The article argues that the uniqueness of Huxley's model lies in his secularized reinterpretation of mystical and scientific techniques as instruments for actualizing inner human resources rather than appealing to supernatural powers. Particular attention is paid to the Esalen Institute and the Human Potential Movement as key mediators transmitting Huxley's ideas into the counterculture of the 1960s and early New Age. An analysis of Marilyn Ferguson's *The Aquarian Conspiracy* shows that Huxley is regarded within New Age as one of the movement's key forerunners, providing it with foundational concepts, a repertoire of practices, and intellectual legitimization. The article concludes that the New Age movement relied to a significant extent on ideas formulated by Huxley within the framework of his project of the "perennial philosophy" and the concept of human potential.

**Keywords:** Aldous Huxley, New Age, human potential, perennial philosophy, parapsychology, Western esotericism.

### *К вопросу о разработанности темы*

В обширной литературе, посвященной становлению и развитию движения нью-эйдж — эпохи, охватывающей прежде всего период между серединой 1970-х и концом 1990-х г., — имя одного из мыслителей, сформулировавших одну из наиболее влиятельных теоретических рамок раннего нью-эйдж, Олдоса Хаксли, упоминается сравнительно редко.

В рамках настоящей работы нью-эйдж понимается в соответствии с теорией «культовой среды» Колина Кэмпбелла [1], то есть не как единое и внутренне согласованное движение, а как совокупность идей и практик, существующих внутри общего смыслового и ценностного поля, которое стало питательной почвой для множества авторов, направлений и самостоятельных течений. Интеллектуальные истоки нью-эйдж обычно возводят к наследию Теософского общества и связанных с ним организаций; к движению «Нового мышления», представляющему собой специфическое ответвление месмеризма, возникшее и получившее широкое распространение в США; а также к американской контркультуре 1960-х гг., ставшей ключевой «линзой», через которую восточные религиозные и мистические верования и практики обрели массовую популярность на Западе. Все эти традиции так или иначе восходят к корпусу западного эотеризма, и Воутер Ханegraаф справедливо характеризует нью-эйдж как западный эотеризм, отраженный в зеркале секуляризма [3, pp. 7–22].

Указанные источники, несомненно, составляют важные элементы, из которых движение нью-эйдж сформировало свою синкретическую мировоззренческую систему. Однако, как будет показано в данной статье, ряд идей писателя и мыслителя Олдоса Хаксли, сформулированных в 1940–1950-х гг., не только предвосхищали многие положения, ставшие популярными в среде

нью-эйдж, но и выступили непосредственным источником вдохновения для их дальнейшего развития.

### ***Идея человеческого потенциала в контексте духовного мировоззрения Олдоса Хаксли***

Олдос Хаксли (1894–1963) прежде всего известен как писатель, семь раз номинированный на Нобелевскую премию по литературе. Наряду с художественной прозой он проявил себя и как тонкий эссеист, и как лектор, выступавший на темы пацифизма, экологии, нетрадиционных форм религиозности, парапсихологии и, в поздние годы, психоделиков. Чтобы понять, как складывалась система идей, ставшая основой его философии, необходимо рассмотреть его более широкие размышления о духовном опыте. В этом анализе я опираюсь на современное исследование Джейка Поллера «Олдос Хаксли и альтернативная духовность» (2019) [8], которое на сегодняшний день остается наиболее обстоятельной реконструкцией его взглядов.

Хаксли происходил из знаменитой семьи, где было немало выдающихся ученых и деятелей культуры: его дядя, биолог Томас Генри Хаксли (Гексли), прославился как один из крупнейших ученых своего времени, а брат Джулиан Хаксли стал видным эволюционистом и автором концепции «трансгуманизма». Литературный успех пришел к Олдосу сравнительно рано, и к началу 1930-х гг. он уже воспринимался как один из самых ярких англоязычных прозаиков, известный тонкой социальной сатирой и твердым скепсисом по отношению к религиозным институтам. Поездка в Индию усилила этот скепсис: Хаксли связывал культурную и социальную отсталость региона с чрезмерным религиозным рвением населения. Однако уже в течение 1930-х его отношение к духовности существенно меняется — сначала под влиянием Д. Г. Лоуренса (1885–1930), а затем, особенно заметно, после знакомства с писателем и другим автором, писавшим на духовные темы, Джеральдом Хердом (1889–1971).

Херд интересовался восточными учениями и медитативными практиками; вероятно, именно через него Хаксли впервые начал регулярно обращаться к медитации, которую использовал даже как средство от бессонницы. В 1937 г. он вместе с семьей и Хердом эмигрировал в США, спасаясь от надвигающейся войны. Там, обосновавшись в Калифорнии, он начинает посещать Общество веданты Южной Калифорнии под руководством свами Прабхавананды (1893–1976) и знакомится с Джиду Кришнамурти (1895–1986). Этот период ознаменован началом работы над главным религиозно-философским трудом Хаксли — «Вечной философией» (1945) [6].

Опубликованная в год окончания Второй мировой войны, «Вечная философия» представляет собой антологию мистических текстов разных религиозных традиций, объединенных убеждением в существовании единой основы всех духовных путей — *philosophia perennis*. По мысли Хаксли, в основе этих традиций лежит переживание монистического единства бытия, которое раскрывается человеку через непосредственный мистический опыт. Этот опыт он считал центральным элементом любой подлинной религиозной системы и жизненно важной задачей человечества, пережившего глобальную катастрофу. Сотериологическое измерение «вечной философии», по Хаксли, состояло

в том, что приобщение к этому опыту возвышает человека до уровня авторов великих духовных учений. Когда спустя почти десятилетие в эссе «Двери восприятия» (1954) [5] Хаксли сопоставил переживания, вызванные действием мескалина, с мистическим опытом «вечной философии», он занял позицию, легко поддающуюся нападкам критиков. Фактически он утверждал, что состояние, к которому традиционно приходили через годы аскезы, дисциплины и духовной практики, может возникнуть у любого человека, принявшего психоделик, — без какого-либо предварительного внутреннего труда. Что, как будет показано ниже, следует рассматривать в рамках более широкого концепта секуляризованного понятия человеческого потенциала.

В последние годы жизни Хаксли прочитал цикл лекций в разных университетах США, темой которых стало разрабатываемое им понятие «человеческого потенциала». В этих лекциях Хаксли утверждал, что за двадцать тысяч лет в человеке не произошло биологической эволюции, однако раскрылись колоссальные потенциальные возможности, ранее остававшиеся латентными. Развитие знаний, технологий и культурных форм он объяснял не эволюционным скачком, а постепенной актуализацией уже заложенных способностей, что позволяло ему говорить об умеренном оптимизме: скрытые потенции разума, творчества, любви и добросердечия могут быть раскрыты дальше — возможно, за считанные столетия, — если найти корректные методы. Опираясь на идеи о недостаточном использовании мозговых ресурсов, Хаксли предлагал широкий исследовательский проект по изучению техник, способных улучшать обучение, благополучие и творческие способности человека. Среди средств стимулирования развития скрытых потенциалов человеческой психики Хаксли выделял широкий спектр техник: от йоги, медитации и различных направлений психоанализа до альтернативной медицины и психофармакологии. Все эти техники для Хаксли представляли единое поле методов, способных раскрывать латентные способности человека.

Уникальность модели Хаксли заключается не столько в использовании разнообразных техник, заимствованных как из мистических, так и из научных школ, — подобные синтезы неоднократно встречались в контексте западной мистической и эзотерической традиции, — сколько в акценте на их способности актуализировать внутренний человеческий потенциал. Речь идет не о призыве к помощи ангелов или получении божественного откровения, а о стимуляции природных, изначально присущих человеку ресурсов. В риторике Хаксли мистические и научные методы предстают как инструменты самораскрытия в рамках секуляризованного мировоззрения. Мистицизм «Вечной философии», равно как и способности к экстрасенсорному восприятию, в его понимании не имеют сверхъестественного характера в прямом смысле слова; напротив, Хаксли стремится показать возможность их актуализации и практического применения в контексте естественного человеческого потенциала.

Подобный тип риторики связан с личными склонностями и интересами самого Олдоса Хаксли, глубоко погруженного и в мистическую литературу и практику, и в мир научных изысканий. До Хаксли схожую риторику мы можем встретить в контексте психических исследований и парапсихологии, где феномены, трактовавшиеся как экстрасенсорное восприятие или телепатия, также

рассматривались не через объяснение действием сверхъестественных агентов, а как естественные, хотя еще не раскрытые свойства человеческого организма. Неудивительно, что Хаксли был глубоко вовлечен в парапсихологические исследования, сотрудничал с крупнейшим в США парапсихологическим центром при университете Дьюка и состоял членом Общества психических исследований [см. 8, pp. 74–92]. Как утверждает Джейк Поллер, именно в интересе Хаксли к парапсихологии и особенно к творчеству основателя Общества психических исследований Фредерика Майерса (1843–1901), заложившего основы эволюционного мистицизма, следует искать корни концепции человеческого потенциала.

### **Утопия «Острова»**

Роман Олдоса Хаксли «Остров» (1962) часто рассматривают как своего рода итоговый текст писателя, в котором он суммирует ключевые интуиции своей философии: идею человеческого потенциала, обращение к восточным духовным традициям, интерес к психоделикам, экологическую проблематику и критическое отношение к западной технократической цивилизации в целом. В отличие от его наиболее известного произведения — антиутопии «О дивный новый мир» — «Остров» представляет собой попытку описать утопию, существующую хотя бы на отдельно взятом острове.

Сюжет романа строится вокруг потерпевшего крушение Уилла Фарнаби, который спасается на острове Пала, где постепенно знакомится с бытом местных жителей. Достоинства Хаксли как стилиста здесь отходят на второй план: весь сюжет служит рамкой для демонстрации идеального общества острова на контрасте с попавшим на него Фарнаби — человеком западной цивилизации, страдающим от всех ее пороков. При знакомстве с устройством утопического острова мы вскоре обнаруживаем, что в его основе лежат те же представления о техниках человеческого потенциала, которые Хаксли как публичный мыслитель развивал в лекциях. В повседневную практику жителей острова на постоянной основе введены гештальт-психология, различные элементы, почерпнутые из восточного мистицизма — от йоги и медитации до майтхуны, а также практики приема психоделиков. Последнее является следствием интереса Хаксли к новым химическим соединениям, способным изменять сознание и пробуждать, по его мнению, мистический опыт, что, как было показано ранее, у Хаксли связано прежде всего с актуализацией внутреннего потенциала человека и намеренным ускорением эволюции, нежели с классическим пониманием мистического опыта. В «Острове» идея человеческого потенциала получает социально-политическое измерение: Пала выступает как лаборатория, где на уровне целого общества выстраивается режим, ориентированный на максимальное развитие потенциала человека, и социальные последствия этого.

Особенности мировоззрения жителей острова коррелируют с оптимистической онтологией и акцентом на саморазвитии, характерными для позднейшего нью-эйдж. На Пале эта связка реализуется в практике воспитания и образования: дети с ранних лет включены в систему, где физическое здоровье, эмоциональная зрелость, интеллектуальное развитие и духовная практика не разделены, а интегрированы.

«Остров», как отмечает ряд исследователей, стал одним из источников вдохновения для социальных контркультурных экспериментов 1960-х гг., из которых, в свою очередь, вырос ранний нью-эйдж [7, pp. 50–72]. Прежде всего это произошло посредством проповеди гуру контркультуры Тимоти Лири, который прямо утверждал, что в основе основанных им организаций «Международный фонд внутренней свободы» и «Лига духовных открытий» лежат идеи, высказанные в романе «Остров». Однако, лишь обозначив эту связь (от Хаксли через контркультуру к нью-эйдж), мы рассмотрим другой путь влияния идей человеческого потенциала Олдоса Хаксли на ранний нью-эйдж.

### *Эсален — центр человеческого потенциала*

Центр «Эсален» — частный образовательный и ретрит-центр в Биг-Суре (Калифорния), основанный в 1962 г. Майклом Мерфи (1930–) и Ричардом Прайсом (1930–1985). На территории центра в разные годы работали и преподавали Абрахам Маслоу (1908–1970), Фриц Перлз (1893–1970), Станислав Гроф (1931–), Грегори Бейтсон (1904–1980), Аллен Гинзберг (1926–1997), Карлос Кастанеда (1925–1998) и многие другие. Как показано в работе Джеффри Крайпала «Эсален» [7, pp. 53–58], идеи Олдоса Хаксли о человеческом потенциале стали непосредственным вдохновением для создателей центра после их посещения его лекций.

После одной из лекций, вдохновленные идеей воплощения видения Хаксли, Мерфи и Прайс посетили писателя в 1961 г. с просьбой присоединиться к проекту. Однако к тому моменту Хаксли уже испытывал значительные проблемы со здоровьем и не смог лично участвовать в создании центра; при этом он передал им контакт своего друга — человека, который несколькими десятилетиями ранее привлек его внимание к альтернативной духовности, — Джеральда Херда. При этом, как отмечает Джейк Поллер, хотя Херд, подобно Хаксли, разделял идею раскрытия человеческого потенциала, он был заметно более спиритуалистичен [8, pp. 263–269]. Если Хаксли писал в терминах постепенного развития скрытых потенциалов, то Херд верил в резкий скачок и переход к новому состоянию человеческого сознания — подход, более созвучный будущему движению нью-эйдж с его акцентом на наступление новой эпохи.

Открывшийся в 1962 г. центр «Эсален» начал проводить регулярные образовательные программы и семинары; на афише первого из них прямо была заявлена идея «развития человеческого потенциала», почерпнутая у Хаксли, при участии Джеральда Херда в качестве одного из ведущих. В последующие годы создатели центра, следуя рекомендациям Хаксли, привлекали широчайший круг специалистов из различных областей для проведения практических занятий и лекций; на территории центра десятилетиями жили и работали психологи, философы и духовные наставники, что создало среду, во многом ставшую интеллектуальным ядром дальнейшего развития нью-эйдж.

Появившийся на волне бурных 1960-х гг., в первые годы своего существования «Эсален» также разделял психоделические идеи Хаксли; однако вскоре руководители центра отказались от этого, сделав акцент на психологических и классических мистических практиках. В 1970-е и 1980-е гг. многие авторы, формировавшие ранний нью-эйдж, посещали «Эсален» и проводили там

семинары. Воутер Ханеграаф указывает на трансперсональную психологию, развитие которой непосредственно связано с «Эсаленом», как на одно из центральных явлений нью-эйдж [3, pp. 42–54].

### ***Хаксли и человеческий потенциал в работах авторов нью-эйдж***

Выше были рассмотрены становление и истоки концепции человеческого потенциала в мысли Хаксли и пути ее передачи в среду нью-эйдж. Ниже будет показано, как эта концепция проявляется в работах авторов наиболее значимых текстов раннего нью-эйдж. Одной из важнейших книг, популяризовавших идеи нью-эйдж, считается работа Мэрилин Фергюсон «Заговор Водолея» (1980), ставшая одним из ключевых манифестов раннего этапа движения. Фергюсон постулировала наступление новой парадигмы — «Эры Водолея», характеризующейся переходом от институциональной религии к персонализированному духовному опыту, от дуалистического мировоззрения к холистическому, а также интеграцией достижений западной науки (таких как голографическая модель мозга Карла Прибрама или эволюционная телеология Тейяра де Шардена) с восточными духовными традициями. Это те самые темы, которые прослеживаются от Хаксли через «Эсален» на протяжении всех этапов, освещенных в данной работе.

В «Заговоре Водолея» Фергюсон приводит результаты опроса среди людей, которые, как мы теперь понимаем, составляли ядро ранних последователей нью-эйдж, прося назвать имена авторов, сильнее всего повлиявших на их мировоззрение. В этот канон, наряду с К. Г. Юнгом, Абрахамом Маслоу и Тейяром де Шарденом, вошел и Олдос Хаксли [2, pp. 215–216]. Более того, Фергюсон идентифицирует Хаксли как центральную фигуру «сообщества писателей и ученых, которые интеллектуально подготовили почву для грядущей трансформации, сосредоточившись на проблемах трансценденции и личностной трансформации» [2, p. 216].

Она утверждает, что Хаксли был провидцем, задолго до их широкого признания исследовавшим такие актуальные для нью-эйдж темы, как изучение измененных состояний сознания, децентрализация социальных институтов, паранормальные целительные практики, визуальная терапия и акупунктура. Особое значение в этом контексте приобретает его утопический роман «Остров», который Фергюсон интерпретирует как пророческую модель культуры Эры Водолея. В этом произведении нашли отражение ключевые принципы движения: акцент на самоисцеление и персональный рост, холистическое образование, интегрирующее телесное и духовное начала, экологическое сознание и, что особенно важно, синтез западного научного рационализма с восточным мистицизмом.

Прямая ссылка Фергюсон на Хаксли, указание на популярность его идей среди представителей раннего нью-эйдж и рассмотрение его в качестве одного из предтеч движения служат важным свидетельством его формирующего влияния. Дополнительную аргументацию в пользу этой преобладающей роли предлагает Джейк Поллер в исследовании «Олдос Хаксли и альтернативная духовность», где он указывает на параллелизм между рядом ключевых идей Хаксли и мировоззрением авторов раннего нью-эйдж [8, pp. 301–304].

Во-первых, речь идет о фундаментальном для нью-эйдж принципе «оптимистического восприятия “я”, доходящего до отождествления его с “Богом внутри”». Во-вторых, характерное для нью-эйдж «внимание к здоровью и исцелению, проявляющееся в интересе к альтернативной медицине» было не просто предвосхищено Хаксли, но целенаправленно им культивировалось. Хаксли выступает здесь как своего рода пионер, последовательно исследуя и популяризируя широкий спектр немейнстримовых терапий — от метода Бейтса для улучшения зрения и гипноза до гидроколонтерапии, дианетики и Е-терапии, — тем самым формируя репертуар практик, который позднее будет активно переосмыслен и присвоен движением.

В-третьих, «критическое отношение к традиционной религии», выражающееся в эклектическом заимствовании духовных элементов из различных традиций, находит свою теоретическую основу в концепции «вечной философии». Понимаемая Хаксли как высший общий знаменатель мировых религий, эта концепция предоставила нью-эйдж интеллектуальное обоснование для конструирования синкретических учений из элементов духовного супермаркета, включая, например, карму и реинкарнацию.

Таким образом, наследие Хаксли предстает не как совокупность разрозненных мотивов, а как цельный идейный фундамент, на котором во многом было выстроено здание движения нью-эйдж. Его работы обеспечили это движение ключевыми концептами, практиками и интеллектуальной легитимацией, благодаря чему нью-эйдж можно рассматривать не столько как радикальный разрыв с предшествующей традицией, сколько как закономерное развитие и популяризацию тем, которые Хаксли последовательно разрабатывал в течение всей своей жизни.

### **Заключение**

Обращение к фигуре и наследию Олдоса Хаксли позволяет уточнить генеалогию нью-эйдж, высвобождая ее из схем, сводящих происхождение движения исключительно к контркультуре 1960-х гг. или теософскому наследию. Прослеживается линия от «вечной философии» и лекций о человеческом потенциале через утопию «Острова» и центр «Эсален» к «Заговору Водолея» Мэрилин Фергюсон. В этой перспективе Хаксли предстает как одна из ключевых связующих фигур, через которую в нью-эйдж входили мотивы веры в скрытые ресурсы человеческой психики, акцент на личностной трансформации, а также установка на согласование науки и духовности.

Уникальность модели Хаксли заключается в ее секуляризованном характере: мистические и научные техники трактуются как инструменты актуализации естественных, хотя и латентных, человеческих способностей, а не как средства обращения к сверхъестественному. В этом смысле концепция человеческого потенциала демонстрирует форму «секуляризованного эзотеризма», описанную Воутером Ханegraафом как одну из отличительных черт нью-эйдж. Пример Эсалена и движения за развитие человеческого потенциала показывает, как эти идеи были институционализированы и трансформированы в устойчивый репертуар практик, позднее ставший важной частью нью-эйдж-дискурса.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Campbell C. The Cult, the Cultic Milieu and Secularization // *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*. 1972. No. 5. P. 122.
2. Ferguson M. *The Aquarian Conspiracy*. Los Angeles: J. P. Tarcher / Penguin Publishing Group, 1980. Pp. 460.
3. Hanegraaff W. J. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Albany: State University of New York Press, 1996. Pp. 580.
4. Huxley A. *Island*. London: Chatto & Windus, 1962. Pp. 286.
5. Huxley A. *The Doors of Perception*. London: Chatto & Windus, 1954. Pp. 64.
6. Huxley A. *The Perennial Philosophy*. London: Chatto & Windus, 1945. Pp. 312.
7. Kripal J. J. *Esalen: America and the Religion of No Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 2007. Pp. 499.
8. Poller J. *Aldous Huxley and Alternative Spirituality*. Leiden; Boston: Brill, 2019. Pp. 245.

## REFERENCES

9. Campbell, C. The Cult, the Cultic Milieu and Secularization. In: *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*. 1972, no. 5, p. 122.
10. Ferguson, M. *The Aquarian Conspiracy*. Los Angeles: J. P. Tarcher / Penguin Publishing Group, 1980, pp. 460.
11. Hanegraaff, W. J. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Albany, State University of New York Press, 1996, pp. 580.
12. Huxley, A. *Island*. London, Chatto & Windus, 1962, pp. 286.
13. Huxley, A. *The Doors of Perception*. London, Chatto & Windus, 1954, pp. 64.
14. Huxley, A. *The Perennial Philosophy*. London, Chatto & Windus, 1945, pp. 312.
15. Kripal, J. J. *Esalen: America and the Religion of No Religion*. Chicago, University of Chicago Press, 2007, pp. 499.
16. Poller, J. *Aldous Huxley and Alternative Spirituality*. Leiden; Boston, Brill, 2019, pp. 245.

***В. В. Варава\****

**«ВЕРА ВСЕПРОНИКАЮЩЕЙ СОВЕСТИ».  
РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД  
В ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВЕ А. ПЛАТОНОВА И В. ШУКШИНА\*\***

Для понимания России как государства-цивилизации важно учесть особенности религиозного сознания русского народа, которые смогли, несмотря на существенные идеологические противоречия, создать духовно-культурное преемство досоветской и советской эпохи. В центре внимания жизнь и творчество двух крупнейших русских советских писателей-мыслителей Андрея Платонова и Василия Шукшина. Автор исследует феномен нравственного сознания советской эпохи («советской веры»), выявляя парадоксы «веры»/«неверия» в их мысли и творчестве, раскрывая тем самым особенности русской религиозной идентичности в советский период. Нравственно-религиозные искания авторов находят предельное выражение в следующих высказываниях: у Платонова это фраза «Мне без истины стыдно жить», у Шукшина в вопросе «У верующих душа болит или нет?». Это расширяет традиционные конфессиональные границы понятия религиозности, не уводя их в то же время в бесконечно неопределенную область псевдорелигиозных феноменов. Отвечая на вопрос «Насколько эта советская вера была коммунистической (атеистической) или русской (православной)?», выявляется глубинный нравственный архетип, наличие которого обеспечило ценностно-смысловое единство государства-цивилизации России в этот период.

---

\* Варава Владимир Владимирович — д-р филос. наук, проф., эксперт УНЦ ВПШ им. Ивана Ильина РГГУ, старший науч. сотр. Центра фундаментальных и прикладных научных проектов РГГУ, vladimir\_varava@list.ru

Vladimir V. Varava — Dr. philos. Sciences, Prof., expert of the I. A. Ilyin's Higher Political School, Senior Research Fellow at the Center for Fundamental and Applied Research Projects, Russian State University for the Humanities (RGGU), vladimir\_varava@list.ru

\*\* Статья подготовлена в рамках реализации государственного задания по НИР «Идентичность России как государства-цивилизации: политический, духовный, социальный аспекты», шифр FSZG-2025-0004. Регистрационный номер: 1025021700071-2-6.3.1.

The article was prepared as part of the implementation of the state assignment for research and development "Russia's Identity as a Civilization State: Political, Spiritual, and Social Aspects", code FSZG-2025-0004. Registration number: 1025021700071-2-6.3.1.

**Ключевые слова:** русская религиозная идентичность, советская вера, православный атеизм, А. Платонов, В. Шукшин, нравственность, сердечность, правдоискательство, совестливость, вера и совесть, русскость, государство-цивилизация.

V. V. Varava

*“THE FAITH OF ALL-PENETRATING CONSCIENCE”. RUSSIAN RELIGIOSITY IN THE SOVIET PERIOD IN THE LIFE AND WORKS OF A. PLATONOV AND V. SHUKSHIN*

To understand Russia as a state-civilization, it is important to consider the distinctive features of the religious consciousness of the Russian people, which, despite significant ideological contradictions, managed to create a spiritual and cultural continuity between the pre-Soviet and Soviet eras. This article focuses on the lives and works of two major Russian writers and thinkers, Andrei Platonov and Vasily Shukshin. The author explores the phenomenon of moral consciousness of the Soviet era (“Soviet faith”), identifying the paradoxes of “faith” and “unbelief” in their thought and work, thereby revealing the specific features of Russian religious identity during the Soviet period. The authors’ moral and religious quest finds its ultimate expression in the following statements: for Platonov, it is the phrase “I am ashamed to live without truth”, and for Shukshin, it is the question “Do believers’ souls ache or not?”. This expands the traditional confessional boundaries of the concept of religiosity without, however, leading them into the infinitely undefined realm of pseudo-religious phenomena. In answering the question “To what extent was this Soviet faith communist (atheistic) or Russian (Orthodox)?”, a deep moral archetype is revealed, the presence of which ensured the value-semantic unity of the Russian state-civilization during this period.

**Keywords:** Russian religious identity, Soviet faith, Orthodox atheism, A. Platonov, V. Shukshin, morality, cordiality, truth-seeking, conscientiousness, faith and conscience, Russianness, state-civilization.

Некоторые явления русской жизни настолько необычны, парадоксальны, противоречивы, просто непостижимы, что выходят на рамки всяческой «цивилизационной логики» и способны разрушить любые рациональные попытки их осмысления. Неспособность понять неоднозначную и многомерную реальность русской жизни, по поводу которой существует каноническая формулировка гениального поэта-пророка «умом не понять», приводит к упрощенным моделям, к редуцированным вульгарным клише типа «авторитаризма», «имперскости», «недемократичности» России и русской культуры.

Сегодня перед гуманитарным сообществом стоит серьезная задача по деконструкции многих, увы, ставших стереотипами массового сознания установок и понятий, существенно искажающих реальную сложную, временами драматичную картину русской жизни и отечественной культуры. Здесь уместно привести известные слова А. Ф. Лосева из его повести «Жизнь», которые могут быть восприняты как нравственный завет потомкам от одного из выдающихся представителей отечества:

«Пусть в тебе, Родина-Мать, много и слабого, большого, много немощного, неустроенного, безрадостного. Но и рубища твои созерцаем как родные себе. И миллионы жизней готовы отдаться за тебя, хотя бы ты была и в рубищах» [17, с. 377].

Одно из таких парадоксальных явлений русской жизни и культуры относится к наиболее сложному и драматичному периоду отечественной исто-

рии — к социалистической революции 1917 года, когда произошла радикальная ломка традиционных устоев в общем-то в традиционалистски ориентированной стране. Именно в этот период произошел «отказ» от православия как духовной основы русской жизни и культуры и замена его на новую коммунистическую идеологию, по сути, атеистическую псевдо-религию. Парадокс здесь в том, что многие русские люди, совершившие этот отказ от православия, не перестали быть русскими. И поэтому возникает достаточно острый и болезненный вопрос, который, безусловно, возникал и в дореволюционный период, а именно вопрос о *соотношении веры и совести*, шире — *нравственности и религиозности*<sup>\*</sup>. Этот вопрос, в свою очередь, взывает к вопросу об особенностях русской религиозной идентичности, в советский период проявившейся весьма нетривиальным образом.

Рассматриваемые фигуры Андрея Платонова и Василия Шукшина представляются, как говорят, наиболее репрезентативными для осмысления этой проблемы. С одной стороны, это, бесспорно, наиболее яркие и гениальные представители русской культуры советского периода, с другой стороны, они воспринимаются как выразители *глубинной русскости*, суть которой в *подлинной нравственности*. Именно у них, мы полагаем, вопрос о соотношении совести и веры достигает предельной остроты и напряжения, а тем самым приоткрывается вопрос об особенностях русской религиозной идентичности советского периода.

Известно, что отношения с православием, а тем более с православной церковностью у них не имели однозначно позитивного характера. Как, впрочем, и выраженного отрицательного. У обоих авторов было скорее отрицательное отношение к религии, а не к православию. В целом, их мировоззрение при всех оговорках можно охарактеризовать в терминах «православного атеизма»<sup>\*\*</sup>, поскольку православный в большей мере отождествляется с русским, а атеистический с религиозным. Полной корреляции здесь нет, но через эти отношения можно раскрыть феномен «советской веры», являющийся, с нашей точки зрения, прежде всего нравственным, а не религиозным (в церковном смысле) архетипом русского самосознания.

Это идет несколько вразрез с широко распространенным представлением о *религиозности русского народа*, одно из наиболее полных выражений которого принадлежит Н. О. Лосскому, данному им в «Характере русского народа»:

«Основная, наиболее глубокая черта характера русского народа есть его религиозность и связанное с нею искание абсолютного добра, следовательно, такого добра, которое осуществимо лишь в Царстве Божиим» [17, с. 9].

При этом, речь не идет о *чистой* религиозности, которая вероятно невозможна как феномен, но о ее связанности с нравственностью («искание абсолютного добра»), без которой первая скорее всего и не существует. Это

---

<sup>\*</sup> В своих работах мы уже затрагивали эту тему [5; 6; 7].

<sup>\*\*</sup> Близкое понятие «верующий безбожник» проанализировано в работе Аринина Е. И. [1]. Также некоторые аспекты интересующего нас вопроса затрагиваются в работах Бубнова А. Ю., Малера А. М., Шлихта Н. В. и др. [4; 21; 39].

проблематизирует вопрос о взаимоотношениях религиозности и нравственности, что снижает градус ригоризма с утверждений о безусловной религиозности русского человека с церковной точки зрения.

Все же следует отметить, что подлинно религиозные чувства человека, относящиеся к наиболее сокровенному пласту его души, к области его потаенного не могут быть полностью выявлены, верифицированы и рационализированы и тем более проанализированы с однозначными выводами. Здесь мы сталкиваемся не с герменевтикой текста, а с *герменевтикой души* — областью почти что невозможной для исследования. Слова пословицы «чужая душа потемки» есть важнейший тезис *апофатической антропологии*, свидетельствующий о *тайне человека*, о его *непостижимой сущности* и не только для других, но в том числе и для самого себя.

Но непостижимость не только человека, но чего угодно никогда не останавливает исследователей в их поиске. И самопознание всегда является наиболее сущностной характеристикой человека, его духовного и нравственного строя. Естественно, что исследователи неоднократно затрагивали вопрос о религиозности и А. Платонова, и В. Шукшина, особенно в постсоветский период, когда произошла смена парадигмы от атеизма к православию. Совокупное мнение относительно *религиозности* этих экзистенциально сложноорганизованных людей в том, что она не сводится к однозначно-непротиворечивой схеме *вера/ неверие*, а носит глубоко личностный, далекий от устоявшихся канонов характер. В их случае можно лишь говорить о той или иной степени близости к христианской традиции, если веру отождествлять именно с христианской верой.

Так, среди исследователей Платонова большинство являются сторонниками «христианского» направления в платоноведении, но есть, разумеется, и его противники. Следует отметить некоторые значимые с нашей точки зрения публикации И. А. Спиридоновой, Е. Антоновой, С. Г. Семеновой, Е. Проскуриной, М. Любушкиной, М. М. Дунаева, Е. И. Колесниковой и др. [1; 14; 15; 20; 29; 33; 34].

Полярность точек зрения относительно связи Платонова с христианской традицией представлена, например, в таких выводах исследователей. Е. Н. Проскурина утверждает «непрерывность отношения писателя с православием, несмотря на его богоборческие настроения, особенно активные в раннем творчестве» [29, с. 65]. Следует отметить динамику религиозных представлений А. Платонова, которая максимально усилилась в годы Великой Отечественной войны, когда в его творчестве произошло практически полное отождествление русского, советского православного\*. Сторонники «православного литературоведения» однозначно категоричны по поводу «православности» и вообще религиозности Платонова. М. Дунаев пишет: «от Православия Платонов был далек. <...> Подлинной религиозности, истинного Бога в созданиях Платонова нет (духовные же стремления героев его — сомнительны), тогда как безбожия — предостаточно» [14, с. 117].

---

\* Подробнее об этом в нашей книге: «“Русский солдат для меня святыня”. Философия войны Андрея Платонова» (главы «Воин-святой», «Неразрывность русского и советского») [8, с. 112–171].

Существует, с нашей точки зрения, довольно необоснованная, но достаточно популярная точка зрения, трактующая религиозность персонажей Платонова в духе мессианских движений европейского средневековья. Такова, например, позиция эмигранта В. С. Варшавского: «Сходство между героями «Чевенгура» и средневековыми хилиастами полное» [10, с. 139]. Стремясь вполне правомерно доказать, что большевизм как следствие марксистской идеологии имеет корни не в русской, а западной традиции, которая была принесена в Россию, Варшавский значительно упрощает сам духовный мир Платонова, питавшегося как раз русскими истоками, а не западными.

Относительно В. Шукшина ситуация сложнее, поскольку он во временной дистанции находился дальше по отношению к проявлениям естественной религиозной жизни православного народа, нежели Платонов, который был рожден в дореволюционную эпоху и был свидетелем этой жизни. «Вера» Шукшина прошла не только через горнило сомнений, но и через мощный идеологический фильтр официального атеизма. Это не могло не отразиться на его религиозности, относительно которой даже у людей, близко знавших его, не было однозначного мнения. Показательны в этом плане слова В. И. Белова: «Двигался ли к Богу сам Шукшин? Мне кажется, да. Некоторые его поступки указывали на это вполне определенно» [3, с. 41]. Достаточно робкое и неуверенное высказывание для близкого друга.

Исследователи в своем большинстве все же склонны, как и в случае с Платоновым, сблизить Шукшина с православием, нежели разделять. Вот показательная точка зрения:

«В последний год жизни писатель, несомненно, приходит к более глубокому восприятию православия, как никогда оказавшись близко к истинной вере. Унаследовав от своих предков-крестьян православную традицию, Шукшин-интеллигент постепенно приближался к истинной вере в Бога» [22, с. 53–54].

Близкой к этой является точка зрения относительно фильма «Калина красная», который, согласно исследователю, есть «пример интуитивной религиозности автора в творчестве, проявления в его кинодраматургии христианизированного сознания человека русской культуры» [23, с. 208]. Из относительно недавних исследований заслуживает внимания позиция, подчеркивающая, что народная, русская культура имеет определяющее значение для писателя: «Глубокое чувство любви к матери, к народной культуре, а также вся жизнь писателя имеют христианские корни» [19, с. 178]. Говоря о человеке в творчестве Шукшина, другой исследователь отмечает, что «Это характер создателя цивилизации, в основе которой русская культура» [37, с. 178].

В этом контексте важным является мнение священнослужителя на характер творчества Шукшина. Протоирей Сергей Фисун пишет:

«Тайна притягательной силы творчества Шукшина заключается в том, что он стремится проявлять этот лик в своих героях. Образ Божий порой скрыто, неотчетливо, но явлен в «чудиках», несмотря на их греховное помрачение. <...> даже самый бездумный, глухой, иррациональный поступок героя Шукшина являет в нем блик Истины, да так, что и нас самих это заставляет вспомнить о нашем человеческом достоинстве. <...> Именно это — Образ Божий — открывает в своих

героях и Шукшин, пусть и не называя по имени, пусть и сам до конца не осознавая то, что он показал и открыл. <...> И именно этим так притягательно для нас его творчество: его герои нам родны и дороги. И это непрестанное прозрение в человеке Божественного образа делает Шукшина представителем религиозного реализма в русском искусстве» [30].

Обратимся к самим тестам рассматриваемых авторов.

В ранних публицистических статьях А. Платонова 20х гг. довольно прямолинейно выражена антирелигиозная, по сути, позитивистская *оппозиция науки/религии* в духе своего времени, времени построения нового общества, веры в прогресс, когда должны уйти все архаические формы прежней жизни, и, разумеется, прежде всего, религия. Вот, например, такие характерные радикальные высказывания молодого автора:

«Человечество всеми средствами, всеми силами стремится усилить жизнь, стать ближе к бессмертию. Раньше оно искало силы жизни в религии, в могуществе бога, но теперь увидело, что ошиблось, и вышло на другую, более верную дорогу — дорогу науки, познания, понимания и покорения для своих целей всех скрещивающихся, взаимно уничтожающихся, бессмысленных сил» [24, с. 66];

«Революцией разрушена не только христианская религия, но и предупреждена всякая возможность возникновения на земле всякой новой религии» [25, с. 77].

И подобных высказываний много в публикациях первой половины 20х гг. Но Платонов не был бы Платоновым — одним из редкостных дарований и в области литературы, и философии, и нравственно-житейского понимания бытия, если бы выражал лишь позицию официальной идеологии своего времени. В отличие от многих его ретивых современников, воспринимавших религию одномерно, в черно-белых красках, выплескивая вместе с «водой» религии также и духовность «ребенка», Платонов понимает, прежде всего, огромную значимость духовно-нравственного мира человека.

В статье 1927 г. «О любви» очевиден отход Платонова от прямолинейности первой половины 20х гг. Так, он пишет:

«Если мы хотим разрушить религию и сознаем, что это сделать надо непременно, так как коммунизм и религия несовместимы, то народу надо дать вместо религии не меньшее, а большее, чем религия. У нас же многие думают, что веру можно отнять, а лучшего ничего не дать. Душа нынешнего человека так организована, так устроена, что, вынь только из нее веру, она вся опрокинется <...> Вы скажете, но мы дадим народу взамен религии науку. Этот подарок народ не утешит. <...> Наука еще стоит на таком низком уровне, что не может быть руководительницей человека, силой, стоящей выше его. Жизнь еще пока мудрее и глубже всякой мысли, стихия неизмеримо сильнее сознания, и все попытки замещения религии наукой не приведут к полной победе науки. Людям нужно другое, более высшее, более универсальное понятие, чем религия и чем наука» [27, с. 432].

Что же может быть более высшее и универсальное, чем наука? Это звучит почти что крамольно в стране, где утвердился материализм и где наука заняла священное место религии. Но Платонов-философ в конечном счете побеждает

Платонова-материалиста, атеиста, позитивиста, поскольку видит в мироздании такую глубину и непостижимость, в которую не может приникнуть никакой научный метод, никакой рационализм.

Однако разочарование в науке, в ее возможностях познать и преобразить мир, победить смерть и лишь тогда заменить религию не главное у Платонова. Сциентистский утопизм возникает лишь как этап (вполне обоснованный и закономерный, но всегда этап) в философском становлении человека. Эволюция философского разума Платонова, причем явно одаренного, если не гениального, неизбежно приводит к пониманию реальных границ науки, в невозможности ее какого-то синтеза с религией. Подлинное же нравственно-религиозное кредо Платонова, как нам представляется, выражено в следующих словах из записной книжки:

«Жизнь состоит в том, что она исчезает. Ведь если жить правильно — по духу, по сердцу, подвигом, жертвой, долгом, — то не появится никаких вопросов, не появится желания бессмертия и т. п. — все эти вещи являются от нечистой совести» [26, с. 257].

В этих словах явный поворот от религии к нравственности, от веры к совести, составляющий подлинное мировоззрение автора, далеко не одинокого в таком видении. А вершинное выражение вопроса о соотношении веры и совести дано Платоновым в известных словах из «Котлована»: «Мне без истины стыдно жить» [28, с. 92]. Истина, разумеется, здесь не гносеологическая категория, а нравственная, тождественная понятию «правда жизни», широко представленной в русской традиции, идущей от древнерусской книжности и находящей концентрированное выражения у Достоевского. У Платонова — это своего рода кульминация «советской веры», основанной на глубинном нравственном фундаменте русского бытия.

Для сознания «воцерковленного» не существует противоречий между нравственностью и религией, верой и совестью, верующий по определению нравственный, поскольку нравственность детерминирована верой, но для сознания большинства ищущих и думающих людей, которые отнюдь не являются стандартными «атеистами» и «безбожниками», скорее характерно положение «около церковных стен». Это положение «около» свидетельствует о повышенном уровне нравственных вопрошаний, а не о спокойно-отстраненном созерцании, как может показаться.

Очень точно это выразил А. И. Герцен в статье «Капризы и раздумья»:

«Мы переживаем непрерывно прошедшее и настоящее, все случившееся с нами и с другими, ищем оправданий, объяснений, доискиваемся мысли, истины. Все окружающее нас подверглось пытующему взгляду критики. <...> Встарь было не так: все отношения, близкие и дальние, семейные и общественные, были определены — справедливо ли, нет ли, но определены. Оттого много думать было нечего: стоило образовываться с положительным законом, и совесть удовлетворялась. <...> Ясное, как дважды два — четыре, нашим дедам исполнилось мучительной трудности для нас. В событиях жизни, в науке, в искусстве нас преследуют неразрешимы вопросы, и вместо того, чтобы наслаждаться жизнью, мы мучимся» [12, с. 313, 314].

А вот уже мнение современного русского философа В. П. Фетисова, автора уникального «Трактата о вере», в котором он утверждает, что

«...Вера нормального человека не боится трудных философских вопросов и сомнений. <...> Вера проблематична сама по себе. В вере я всегда на вершине противоречия — и “да” и “нет” столкнулись, чтобы породить превосходящее их состояние знающего незнания или незнающего знания. Я знаю, что я ничего не знаю об этой великой, управляющей вселенной духовной силе, но это незнающее знание приобщает меня к ней и оправдывает всю мою жизнь» [35, с. 314, 331].

Итак, встарь «совесть удовлетворялась», а теперь «мы мучимся» вместо того, чтобы наслаждаться, теперь мы не перестаем ставить «трудных философских вопросов» и не избегаем сомнений, чтобы оправдать свою веру и свою жизнь, чтобы чистота веры и чистота совести находись в согласии. Наслаждаться, конечно, не в прямом смысле примитивного гедонизма, а тем, что совесть была спокойна, что позволяло воспринимать жизнь, как говорил В. Розанов «без допросов». А теперь все изменилось, и перемена между двумя состояниями оказалась огромной. Можно много думать и спорить, что же послужило этой перемене: «смерть Бога», секуляризация, научная и промышленная революция, марксизм, либерализм, большое открытие «маленького человека» или что-то еще, но очевидна правота Герцена: «испытующему взгляду критики» подвергается все, в том числе и вера, и совесть. И это заставляет мучиться. Но мучиться прежде всего русского человека, поскольку западный, кажется, не мучался от этих вопросов, и от всех этих перемен. И Герцен, так ненавидевший западное буржуазное мещанство, говорил прежде всего о мучениях русского человека.

Теперь обратимся к текстам В. Шукшина.

Вопросы *веры/неверия* проходят через все его творчество, как и вопросы *смерти/жизни* и ее *смысла/бессмысленности*. Они взаимосвязаны нравственным узлом, в котором и нужно искать корень религиозности Шукшина, который, как и у Платонова, определяется прежде всего нравственным началом.

Пожалуй, центральный вопрос всей нравственно-религиозной проблематики Шукшина — это вопрос из рассказа «Верую!». «У верующих душа болит или нет?» [41, с. 435] — спрашивает мирянин у священника, в лице которого совесть вопрошает веру. В этом вопросе вызов спокойной совести верующего со стороны совести человека, до конца непонятно, верующего или нет, но мучительно переживающего смерть и вызываемую ею бессмысленность. Об этом в рассказе «Залетный» — одном из самых глубоких прикосновений к теме смерти. Это исповедь умирающего человека, исповедь-откровение, исповедь-прозрение, исповедь-смирение. Там такие слова:

«Смерть!.. и она — неизбежна, и мы ни-ко-да этого не поймем. Природа никогда себя не поймет ... Она взбесилась и мстит за себя в лице человека. Как злая ... Да здравствует смерть! Если мы не в состоянии постичь ее, то зато смерть позволяет понять нам, что жизнь прекрасна. И это совсем не грустно, нет ... Может быть, — бессмысленно — да. Да, это бессмысленно...» [42, с. 399].

Таков круг традиционных русских «проклятых вопросов», идущих от Достоевского, (но скорее *через* него): непостижимость смерти, бессмысленность

не столько жизни, сколько человеческих ответов, муки совести по поводу нерешенности, искание правды, абсолютного разрешения. В советском периоде деревенское направление продолжило во многом эти нравственные вопрошания.

В этом плане это — не апология «деревенской» жизни, ее противопоставленной городской, как часто весьма упрощенно представляют творчество «деревенщиков»; и даже не только художественное исследование прошлого крестьянской России, которое, скорбя и ностальгируя по ее уходу совершали представители «деревенской прозы». Это смысложизненная рефлексия над традиционными «проклятыми» вопросами о жизни, смерти, страдании, вере и неверии.

В образах города и деревни как земных эмпирических данностях отражены метафизические величины «Неба» и «Земли», между которыми и происходит драматический конфликт и трагический разрыв. Уход из деревни в город символизирует разрыв с «Землей» и устремленность в «Небо». Но и на «Небе» человек не обретает полного и подлинного счастья; зов «Земли» силен. И поэтому русский человек мечется, мучается, скитается, тоскует, и в этом его суть.

В этом плане принципиально значимой в творчестве В. Шукшина является его публицистика. Приведем известные строки писателя, которые, по словам А. Н. Варламова «можно считать символом его веры, да и не только его», поскольку «здесь в концентрированном виде изложен русский национальный кодекс, применимый к любым временам отечественной истории» [9, с. 368–369]. Шукшин пишет: «Русский народ за свою историю отобрал, сохранил, возвел в степень уважения такие человеческие качества, которые не подлежат пересмотру: честность, трудолюбие, совестливость, доброту...» [40, с. 3]. Можно сказать, что это нравственные качества. Несомненно. Но по мере преданности и служения им они предстают и как религиозные святыни. Грань между нравственным и религиозным у русского человека почти невидимая. В этих словах Шукшина говорится о нравственных качествах русского народа, которые являются его религиозно-нравственными святынями, наличие которых он, как и Платонов, засвидетельствовал в советском периоде русской истории.

Особое место в публицистике Шукшина занимает статья 1968 г. «Нравственность есть Правда»<sup>\*</sup>. В этой небольшой по объему работе выражены принципиальные нравственные положения русской традиционной эстетики, тем самым высказана сущность нравственной философии искусства. Центральный момент статьи выражен в следующих словах: «Нравственность есть Правда. Не просто правда, а Правда. Ибо это мужество, честность, это значит — жить народной радостью и болью, думать, как думает народ, потому что народ всегда знает Правду» [42, с. 405].

Это некий предел и высота нравственной философии, которая проявилась именно в самой гуще советской жизни, которая показала и доказало свое родство и преемство с жизнью русской, корневой. Собственно, главная заслуга

---

<sup>\*</sup> Современные исследователи прозы В. М. Шукшина свидетельствуют о том, что правда, как одна из высших ценностей в русском национальном сознании в художественном мире писателя имеет определяющее значение [36, с. 216–217].

Шукшина в том, что он соположил два главных русских слова — нравственность и правда, определив их одно через другое, показав их неразрывность.

Это свойство раскрывается Шукшиным на конкретном примере, примере русского «дурачка». Он пишет:

«Есть на Руси еще один тип человека, в котором время, правда времени вопиет так же неистово, как в гении, так же нетерпеливо, как в талантливом, так же потаенно и неистребимо, как в мыслящем и умном ... Человек этот — дурачок. Это давно заметили (юридические, кликуши, странники не от мира сего — много их было в русской литературе, в преданиях народных, в сказках), и не стоило бы, может быть, так многозначительно вступать в статью, если бы не желание поделиться собственными наблюдениями на этот счет» [42, с. 402].

И Шукшин рассказывает об этом Васе-дурачке, о его жизни и характере, какой это «редкой доброты человек», который «забывал обиды, какие мы ему причиняли», какой он был сильный и не горделивый, «А когда Вася оставался один, он садился на дорогу и горько плакал». Очень правдивый образ русского человека, таким, каким его видели и описали великие русские писатели XIX в. А Шукшин в XXм, выявив преемство эпох и показав тождественность души русского человека, показав его самую глубокую суть.

Не случайно и сам он приобрел ни с чем не сравнимую народную любовь. Писатель и литературный критик Владимир Коробов в своей книге о Шукшине о его смерти сказал, что подобных похорон Россия не помнит со времен прощания с Львом Толстым. Очень проникновенные слова:

«Но все стоит, стоит перед глазами всенародное, молчаливо клятвенное прощание с Ним, пламенеет на тесной могиле Новодевичьего кладбища калина красная... Москва, Россия прощалась с одним из лучших своих сынов и навсегда, как святыню, оставляла его в своей памяти, в своем сердце...

Как святыню?

Именно так! Никакой натяжки, никакого гиперболизма в этом сравнении нет: констатация факта, не более. Смерть Шукшина была воспринята как величайшая утрата, оплакана как самое большое и *общее* горе» [16, с. 277].

Это не пафос, а, можно сказать, соборное выражение всем русским народом советского периода этой утраты, которая переживалась как величайшая нравственная трагедия. Валентин Распутин, во многом находившийся с Шукшиным и всей корневой традиций русской духовности в одной тональности, сказал:

«Читателем и зрителем Василия Шукшина была и остается вся Россия, от самых высоких умов до самых падших душ; его талант — это тревога, отчаяние и вера всепроникающей совести, ищущей оставленные ею в каждом человеке следы» [31, с. 631].

«Вера всепроникающей совести» и есть русская религиозная идентичность советского периода, «советская вера», имеющая нравственную основу. Очень точно эту мысль Распутина относительно Шукшина поддержали и развили А. А. Корольков и В. А. Возчиков в Алтайском издании «Шукшин. Русская тема»:

«Шукшин судил себя “судом высоким, поднебесным”, как и его великие предшественники в литературе. В годы безверия он возвысил голос в защиту высших нравственных категорий — правды, совести, душевности и искренности» [11, с. 4].

Можно сказать, что в советский период нравственность не стала заместителем религии, а стала в лице таких людей как Шукшин самой религией, самой народной святыней. Известный советский философ-этик О. Г. Дробницкий писал: «проблема заключается в том, чтобы воспитывать в людях, у каждого, такую совесть, чтобы общество могло доверять ей без повседневного внешнего контроля» [13, с. 500]. Кажется, что совесть Платонова и Шукшина и была именно такой, которое доверяли, то есть верили. Их совесть и есть «советская» вера, в которой нравственная субстанция является определяющей.

Итак, можно подвести некоторые итоги. Состояние «около церковных стен», характерное для многих русских людей, и творческих, и нетворческих, и, как говорил Н. Федоров, и ученых, и неученых, — это прежде всего развитое нравственное сознание, развитое до предельных мук совести, сознание, которым, как раз и обладали Платонов и Шукшин. В их жизни и творчестве не *онтологическая* проблема бытия Бога, и не *гносеологическая* — богопознания, а *нравственная мука* оправданности мира, в котором слишком очевидны зло и неправда, несправедливость. Такое сознание вполне принимает Бога как Бога, но, по-карамазовски, созданного Божьего мира не принимает.

И это не классический западный атеизм, который этически гораздо примитивнее, потому что для него бытие Бога — онтологическая проблема, которую он не в состоянии рационально разрешить. Нужно всегда чувствовать различие между западным и русским теистическим/атеистическим типами личности. На первый весьма поверхностный взгляд представляется, что проблема в существовании или несуществовании Бога и в рациональных способах доказательства или опровержения этих положений. Это в большей степени присуще западному, глубоко схоластическому сознанию. Для русского сознания не логика, но этика на первом месте. Для классического западного атеиста отсутствие Бога не есть основание для нравственных мучений; для русского человека нравственное мучение первично — верующий он или не верующий. Истинно русский верующий так же мучается, как и неверующий, и его мучения нравственного свойства.

Еще раз вспомним слова Валентина Распутина о Шукшине: «Вера всепроникающей совести», которые в полной мере применимы и к Платонову. Их жизнь и творчество есть проявление русской религиозной идентичности советского периода, «советской веры», в которой нравственность стала основной неразрывности русского и советского. Предельное выражение нравственная основа советской веры в словах Платонова «Мне без истины стыдно жить» и вопросе Шукшина «У верующих душа болит или нет?».

Это вопросы совести, прежде всего. Не случайно Г. Свиридов писал еще в 1981–1982 гг., что «Русская культура неотделима от чувства совести. Совесть — вот что Россия принесла в мировое сознание» [33, с. 274]. Как гениальный художник, обладавший особым эстетическим чувствованием мира музыки, Свиридов также обладал абсолютно чистым патриотическим чувством,

видел и понимал нравственную глубину русской культуры. А верифицировал его слова из глубины времени не кто иной, как П. Я. Чаадаев, который сказал, что Россия будет «настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества» [39, с. 157].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Антонова Е. В. «Безвестное и тайное премудости...» (догматическое сознание в творчестве А. Платонова) // «Страна философов» Андрея Платонова: проблемы творчества. М.: Наследие, 1995. Вып. 2. С. 39–53.
2. Аринин Е. И. А. А. Зиновьев: вернакулярная теология «верующего безбожника» (религиоведческий анализ) // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. 2022. № 4 (44). DOI 10.22405/2304-4772-2022-1-4-62-72.
3. Белов В. И., Заболоцкий А. Д. Тяжесть креста. Шукшин в кадре и за кадром. М.: Советский писатель, 2002. 176 с. ISBN 5-265-05836-2.
4. Бубнов А. Ю. Политическая лояльность и коллективная память: варианты согласования идентичностей «советских верующих» // Вестник Московского университета. Сер. 2: Политические науки. 2022. № 1. С. 66–78.
5. Варава В. В. Взаимоотношения веры и совести как проблема нравственной философии // Проблема «свобода vs. Ответственность» в философско-богословском и психологическом дискурсах современности. М.: Летний сад, 2019. С. 14–17.
6. Варава В. В. «О, как в страданьи веры много!» (Соотношение веры и совести в русской философии) // Русская философия. 2022. № 1 (3). С. 40–56.
7. Варава В. В. Испытание этикой и испытание совестью (особенности отечественной нравственной философии) // Философские науки. 2023. С. 48–61. DOI: 10.30727/0235-1188-2022-66-2-48-61.
8. Варава В. В. «Русский солдат для меня святыня». Философия войны Андрея Платонова. М.: АСТ, 2025. 384 с. ISBN 978-5-17-173244-8.
9. Варламов А. Н. Шукшин. М.: Молодая гвардия, 2023. 399 с. ISBN 978-5-235-05043-3.
10. Варшавский В. С. Родословная большевизма. Paris. Ymca-Press, 1982. 210 с. ISBN 2-85065-007-2.
11. Возчиков В. А., Корольков А. А. Шукшин. Русская тема. Бийск: Издательский дом «Бия», 2009. 250 с. ISBN 978-5-903042-42-5.
12. Герцен А. И. Капризы и раздумья // Собр. соч.: в восьми т. Т. 2. М.: Правда, 1975. С. 313–366.
13. Дробницкий О. Г. Проблема совести в моральной философии // Дробницкий О. Г. Моральная философия. Избранные труды. М.: Гардарики, 2001. С. 500. ISBN: 5-8297-0099-9.
14. Дунаев М. М. Андрей Платонович Платонов // Дунаев М. М. Православие и русская литература. Часть VI/1. М.: Христианская литература, 2004. С. 112–119.
15. Колесникова Е. И. Теософские компоненты мирознания А. Платонова // Православие и русская культура. СПб., 2000.
16. Коробов В. И. Василий Шукшин. М.: Современник, 1984. 286 с.
17. Лосев А. Ф. Жизнь: повести, рассказы, письма. СПб.: АО «Комплект», 1993. 533 с.

18. Лосский Н. О. Характер русского народа. Посев, 1957. 152 с.
19. Лоренц И. С. Отражение христианских идей в творчестве Василия Шукшина // Исследовательский журнал русского языка и литературы. 2022. Т. 10. № 2 (20). С. 177–191. eISSN: 2476–3500.
20. Любушкина М. Библия в романе «Чевенгур» // «Страна философов» Андрея Платонова: проблемы творчества. М.: ИМЛИ РАН, 2005. Вып. 6. С. 354–360.
21. Малер А. М. Христианские мотивы в советском кино // Ортодоксия. 2023. № 1. С. 156–245. doi.org/10.53822/2712–9276–2023–1–156–245.
22. Марьин Д. М. Православные мотивы в эпистолярном творчестве В. М. Шукшина // Филология и человек. 2012. № 3. С. 46–54.
23. Михеева Ю. В. Кинематограф Василия Шукшина: вочеловечение притчи // Вестник славянских культур. 2015. № 2 (36). С. 208–217.
24. Платонов А. П. Вечная жизнь // Платонов А. П. Сочинения. Том первый. 1918–1927. Книга вторая. Статьи. М.: ИМЛИ РАН, 2004. 510 с. ISBN 5-9208-0181-6.
25. Платонов А. П. О нашей религии // Платонов А. П. Сочинения. Том первый. 1918–1927. Книга вторая. Статьи. М.: ИМЛИ РАН, 2004. 510 с. ISBN 5-9208-0181-6.
26. Платонов А. П. Записные книжки. Материалы к биографии. Публикация М. А. Платоновой. Составление Н. В. Кириенко. М.: ИМЛИ РАН, 2006. 424 с. ISBN 5-9208-00002-X.
27. Платонов А. П. О любви // Платонов А. П. Сочинения. Том второй. 1926–1927. М.: ИМЛИ РАН, 2016. 869 с. ISBN 978-5-9208-0490-7.
28. Платонов А. П. Котлован // Платонов А. П. Сочинения. Том четвертый. 1928–1932. Книга первая. М.: ИМЛИ РАН, 2020. 654 с. ISBN 978-5-9208-0597-3.
29. Проскурина Е. Н. Проблема христианской традиции в наследии А. Платонова в свете эволюции творческого сознания писателя // Roczniki Humanistyczne. 2017. № 65(7). С. 53–65. DOI:10.18290/rh.2017.65.7-4.
30. Протоиерей Сергей Фисун. О духовных исканиях Василия Шукшина (2019). [Электронный ресурс]. URL: [https://pravoslavie.ru/124279.html#\\_edn1](https://pravoslavie.ru/124279.html#_edn1) (дата обращения: 07.09.2025).
31. Распутин В. Г. Твой сын, Россия, горячий брат наш... О Василии Шукшине // Распутин В. Г. У нас остается Россия: Очерки, эссе, статьи, выступления, беседы. М.: Институт русской цивилизации, 2015. 1200 с. ISBN 978-5-4261-0107-4.
32. Свиридов Г. Музыка как судьба. М.: Молодая гвардия, 2002. 439 с. ISBN 5-235-02440-0.
33. Семенова С. Г. Юродство проповеди: Метафизика и поэтика Андрея Платонова. М.: ИМЛИ РАН, 2020. 624 с. ISBN 978-5-9208-0606-2.
34. Спиридонова И. А. Христианские и антихристианские тенденции творчества Андрея Платонова 1910–1920х годов // Проблемы исторической поэтики, 1994. № 3. С. 348–360.
35. Фетисов В. П. Трактат о вере // Фетисов В. П. Солнце не заходит. Труды по нравственной философии / Предисл. В. В. Варава; Сост. и подгот. текста В. Ю. Коровин. Воронеж: Типография, 2011. С. 307–333.
36. Цветова Н. С. «Василий Шукшин — актуальный классик?» (итоги круглого стола в рамках Санкт-петербургского международного культурного форума) // Филологический класс. 2020. Т. 25. № 1. С. 214–219. DOI: 10.26170/FK20-01-22.
37. Цветова Н. С. «Вглядываясь в лица»: В. Шукшин в поисках антропологического кода России // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2025. Т. 26. Вып. 2. СПб.: АНО ВО «РХГА», 2025. С. 260–275. DOI 10.25991/VRHGA.2025.2.2.019.

38. Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М.: Современник, 1989. 623 с.
39. Шлихта Н. В. «Православный» и «советский»: к вопросу об идентичности верующих советских граждан (1940е — начало 1970х гг.) // Антропологический форум. 2014. № 23. С. 82–107.
40. Шукшин В. М. Собр. соч.: в пяти томах. Т. 1. Е.: изд-во «Уральский рабочий», 1992. 544 с.
41. Шукшин В. М. Верую! // Собр. соч.: в пяти томах.. Т. 4. Е.: изд-во «Уральский рабочий», 1992. С. 432–441.
42. Шукшин В. М. Залетный // Собр. соч.: в пяти томах. Т. 4. Е.: изд-во «Уральский рабочий», 1992. С. 394–401.
43. Шукшин В. М. Нравственность есть Правда // Собр. соч.: в пяти томах. Т. 5. Е.: изд-во «Уральский рабочий», 1992. С. 401–413.

## REFERENCES

1. Antonova, E. V. “Bezvestnoe i tainoe premudrosti...” (dogmaticcheskoe soznanie v tvorchestve A. Platonova) [“The Unknown and Secret Wisdom...” (Dogmatic Consciousness in the Works of A. Platonov)]. In: “*Strana filosofov*” *Andreia Platonova: problemy tvorchestva, iss. 2*, Moskow, Nasledie Publ., 1995, pp. 39–53 (in Russian).
2. Arinin, E. I. A. A. Zinov'ev: vernakuliarnaia teologija “veruiushchego bezbozhnika” (religiovedcheskii analiz) [A. A. Zinoviev: Vernacular Theology of a “Believing Atheist” (Religious Analysis)]. In: *Gumanitarnye vedomosti TGPI im. L. N. Tolstogo*, 2022, no. 4 (44), pp. 62–72. DOI: 10.22405/2304-4772-2022-1-4-62-72 (in Russian).
3. Belov, V. I., and Zabolotskii, A. D. *Tiazhest' kresta. Shukshin v kadre i za kadrom* [The Weight of the Cross. Shukshin On and Off Screen]. Moskow, Sovetskii pisatel' Publ., 2002. 176 p. ISBN 5-265-05836-2 (in Russian).
4. Bubnov, A. Iu. Politicheskaia loial'nost' i kollektivnaia pamiat': varianty soglasovaniia identichnosti “sovetskikh veruiushchikh” [Political Loyalty and Collective Memory: Options for Reconciling the Identities of “Soviet Believers”]. In: *Vestnik Moskovskogo universiteta*, 2022, *seriia 12: Politicheskie nauki*, no. 1, pp. 66–78 (in Russian).
5. Varava, V. V. Vzaimootnosheniia very i sovesti kak problema npravstvennoi filosofii [The Relationship of Faith and Conscience as a Problem of Moral Philosophy]. In: *Problema “svoboda vs. Otvetstvennost” v filofsfsko-bogoslovskom i psikhologicheskom diskursakh sovremennosti*, Moskow, Letnii sad Publ., 2019, pp. 14–17 (in Russian).
6. Varava, V. V. “O, kak v stradan'i very mnogo!” (Sootnoshenie very i sovesti v russkoi filosofii) [“Oh, How Much Faith There Is in Suffering!” (The Correlation of Faith and Conscience in Russian Philosophy)]. In: *Russkaia filosofia*, 2022, no. 1 (3), pp. 40–56 (in Russian).
7. Varava, V. V. Iskushenie etikoi i ispytanie sovest'iu (osobennosti otechestvennoi npravstvennoi filosofii) [The Temptation of Ethics and the Test of Conscience (Features of Russian Moral Philosophy)]. In: *Filofskie nauki*, 2023, pp. 48–61. DOI: 10.30727/0235-1188-2022-66-2-48-61 (in Russian).
8. Varava, V. V. “Russkii soldat dlia menia sviatynia”. *Filosofia voiny Andreia Platonova* [“The Russian Soldier is a Sanctuary to Me”. Andrei Platonov's Philosophy of War]. Moskow, AST Publ., 2025. 384 p. ISBN 978-5-17-173244-8 (in Russian).
9. Varlamov, A. N. *Shukshin* [Shukshin]. Moskow, Molodaia gvardiia Publ., 2023. 399 p. ISBN 978-5-235-05043-3 (in Russian).
10. Varshavskii, V. S. *Rodoslovnaia bol'shevizma* [The Genealogy of Bolshevism]. Paris, YMCA-Press, 1982. 210 p. ISBN 2-85065-007-2 (in Russian).

11. Vozchikov, V. A., and Korol'kov, A. A. In: *Shukshin. Russkaia tema* [Shukshin. The Russian Theme]. Biisk, Izdatel'skii dom "Biiia" Publ., 2009. 250 p. ISBN 978-5-903042-42-5 (in Russian).
12. Gertsen, A. I. Kaprizy i razdum'ia [Whims and Reflections]. In: Gertsen, A. I. *Sobranie sochinenii v vos'mi tomakh*. Vol. 2. Moscow, Pravda Publ., 1975, pp. 313–366 (in Russian).
13. Drobnitskii, O. G. (2001). Problema sovesti v moral'noi filosofii [The Problem of Conscience in Moral Philosophy]. In: *Drobnitskii. Moral'naia filosofiia. Izbrannye trudy*. Moscow, Gardariki Publ., 2001, pp. 500. ISBN: 5–8297–0099–9 (in Russian).
14. Dunaev, M. M. Andrei Platonovich Platonov [Andrei Platonovich Platonov]. In: *Dunaev, M. M. Pravoslavie i russkaia literatura*. Part VI/1. Moscow, Khristianskaia literatura Publ., 2004, pp. 112–119 (in Russian).
15. Kolesnikova, E. I. Teosofskie komponenty mirosoznaniia A. Platonova [Theosophical Components of A. Platonov's Worldview]. In: *Pravoslavie i russkaia kul'tura*, Saint Petersburg, 2000 (in Russian).
16. Korobov, V. I. *Vasilii Shukshin* [Vasily Shukshin]. Moscow, Sovremennik Publ., 1984. 286 p. (in Russian).
17. Losev, A. F. *Zhizn': povesti, rasskazy, pis'ma* [Life: Novellas, Stories, Letters]. Saint Petersburg, AO "Komplekt" Publ., 1993. 533 p. (in Russian).
18. Losskii, N. O. *Kharakter russkogo naroda* [The Character of the Russian People]. Posev, 1957. 152 p. (in Russian).
19. Lorents, I. S. (2022). Otrazhenie khristianskikh idei v tvorchestve Vasiliia Shukshina [Reflection of Christian Ideas in the Works of Vasily Shukshin]. In: *Issledovatel'skii zhurnal russkogo iazyka i literatury*, 2022, vol. 10, no. 2 (20), pp. 177–191. eISSN: 2476–3500 (in Russian).
20. Liubushkina, M. (2005). Bibliia v romane "Chevengur" [The Bible in the Novel "Chevengur"]. In: "Strana filosofov" *Andreia Platonova: problemy tvorchestva*, iss. 6. Moscow, IMLI RAN Publ., 2005, pp. 354–360 (in Russian).
21. Maler, A. M. Khristianskie motivy v sovetskom kino [Christian Motifs in Soviet Cinema]. In: *Ortodoksia*, 2023, no. 1, pp. 156–24 doi.org/10.53822/2712-9276-2023-1-156-245 (In Russian)
22. Mar'in, D. M. (2012). Pravoslavnye motivy v epistoliarnom tvorchestve V. M. Shukshina [Orthodox Motifs in the Epistolary Works of V. M. Shukshin]. In: *Filologiya i chelovek*, 2012, no. 3, pp. 46–54 (in Russian).
23. Mikheeva, Iu. V. (2015). Kinematograf Vasiliia Shukshina: vochelovechenie pritchki [The Cinema of Vasily Shukshin: The Incarnation of a Parable]. In: *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2015, no. 2 (36), pp. 208–217 (in Russian).
24. Platonov, A. P. Vechnaia zhizn' [Eternal Life]. In: *Platonov, A. P. Sochineniia*. Vol. 1, Book 2. Stat'i. Moscow, IMLI RAN Publ., 2004. 510 p. ISBN 5-9208-0181-6 (in Russian).
25. Platonov, A. P. O nashei religii [About Our Religion]. In: *Platonov, A. P. Sochineniia*. Vol. 1, Book 2. Stat'i. Moscow, IMLI RAN Publ., 2004. 510 p. ISBN 5-9208-0181-6 (in Russian).
26. Platonov, A. P. *Zapisnye knizhki. Materialy k biografii* [Notebooks. Materials for a Biography]. Publ. M. A. Platonovoi; comp. N. V. Kirienko. Moscow, IMLI RAN Publ., 2006. 424 p. ISBN 5-9208-00002-X (in Russian).
27. Platonov, A. P. O ljubvi [On Love]. In: *Platonov, A. P. Sochineniia*. Vol. 2. Moscow, IMLI RAN Publ., 2016. 869 p. ISBN 978-5-9208-0490-7 (in Russian).
28. Platonov, A. P. Kotlovan [The Foundation Pit]. In: *Platonov, A. P. Sochineniia*. Vol. 4, Book 1. Moscow, IMLI RAN Publ., 2020. 654 p. ISBN 978-5-9208-0597-3 (in Russian).
29. Proskurina, E. N. Problema khristianskoi traditsii v nasledii A. Platonova v svete evoliutsii tvorcheskogo soznaniia pisatel'ia [The Problem of the Christian Tradition in the

Legacy of A. Platonov in the Light of the Evolution of the Writer's Creative Consciousness]. In: *Roczniki Humanistyczne*, 2017, no. 65 (7), pp. 53–65. DOI:10.18290/rh.2017.65.7-4 (in Russian).

30. Protoierei Sergii Fisun. O dukhovnykh iskaniiakh Vasiliia Shukshina (2019) [On the Spiritual Searches of Vasily Shukshin (2019)]. Retrieved from [https://pravoslavie.ru/124279.html#\\_edn1](https://pravoslavie.ru/124279.html#_edn1) (accessed: 07.09.2025) (in Russian).

31. Rasputin, V. G. Tvoi syn, Rossiia, goriachii brat nash... O Vasilii Shukshine [Your Son, Russia, Our Ardent Brother... About Vasily Shukshin]. In: Rasputin, V. G. *U nas ostaietsia Rossiia: Ocherki, esse, staŭi, vystupleniia, besedy*. Moscow, Institut russkoi tsivilizatsii Publ., 2015. 1200 p. ISBN 978-5-4261-0107-4 (in Russian).

32. Sviridov, G. *Muzyka kak sud'ba* [Music as Fate]. Moscow, Molodaia gardiia Publ., 2002. 439 p. ISBN 5-235-02440-0 (in Russian).

33. Semenova, S. G. *Iurodstvo propovedi: Metafizika i poetika Andreia Platonova* [The Foolishness of the Sermon: Metaphysics and Poetics of Andrei Platonov]. Moscow, IMLI RAN Publ., 2020. 624 p. ISBN 978-5-9208-0606-2 (in Russian).

34. Spiridonova, I. A. Khristianskie i antikhristsianskie tendentsii tvorchestva Andreia Platonova 1910–1920kh godov [Christian and Anti-Christian Tendencies in the Work of Andrei Platonov in the 1910s–1920s]. In: *Problemy istoricheskoi poetiki*, 1994, no. 3, pp. 348–360 (in Russian).

35. Fetisov, V. P. Traktat o vere [Treatise on Faith]. In: Fetisov, V. P. *Solntse ne zakhodit. Trudy po npravstvennoi filosofii*. Preface by V. V. Varava; comp. V. Iu. Korovin. Voronezh, Tipografiia Publ., 2011, pp. 307–333 (in Russian).

36. Tsvetova, N. S. “Vasilii Shukshin — aktual'nyi klassik?” (itogi kruglogo stola v ramkakh Sankt-peterburgskogo mezhdunarodnogo kul'turnogo foruma) [“Vasily Shukshin — a Relevant Classic?” (Results of the Round Table within the St. Petersburg International Cultural Forum)]. In: *Filologicheskii klass*, 2020, vol. 25, no. 1, pp. 214–219. DOI: 10.26170/FK20-01-22 (in Russian).

37. Tsvetova, N. S. “Vgliadyvaiaŭ v litsa”: V. Shukshin v poiskakh antropologicheskogo koda Rossii [“Looking into Faces”: V. Shukshin in Search of Russia's Anthropological Code]. In: *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, 2025, vol. 26, no. 2, Saint Petersburg, ANO VO “RKhGA” Publ., pp. 260–275. DOI 10.25991/VRHGA.2025.2.2.019 (in Russian).

38. Chaadaev, P. Ia. *Stati i pis'ma* [Articles and Letters]. Moscow, Sovremennik Publ., 1989. 623 p. (in Russian).

39. Shlikhta, N. V. “Pravoslavnyi” i “sovetskii”: k voprosu ob identichnosti veruiushchikh sovetskikh grazhdan (1940-e — nachalo 1970kh godov) [“Orthodox” and “Soviet”: On the Identity of Believing Soviet Citizens (1940s — early 1970s)]. In: *Antropologicheskii forum*, 2014, no. 23, pp. 82–107 (in Russian).

40. Shukshin, V. M. *Sobranie sochinenii v piati tomakh* [Collected Works in Five Volumes]. Vol. 1. Ekaterinburg, izd-vo “Ural'skii rabochii” Publ., 1992. 544 p. (in Russian).

41. Shukshin, V. M. Veruiu! [I Believe!]. In: Shukshin, V. M. *Sobranie sochinenii v piati tomakh*. Vol. 4. Ekaterinburg, izd-vo “Ural'skii rabochii” Publ., 1992, pp. 432–441 (in Russian).

42. Shukshin, V. M. (1992). Zaletnyi [The Migratory Bird]. In: Shukshin, V. M. *Sobranie sochinenii v piati tomakh*. Vol. 4. Ekaterinburg, izd-vo “Ural'skii rabochii” Publ., 1992, pp. 394–401 (in Russian).

43. Shukshin, V. M. (1992). Npravstvennost' est' Pravda [Morality is Truth]. In: Shukshin, V. M. *Sobranie sochinenii v piati tomakh*. Vol. 5. Ekaterinburg, izd-vo “Ural'skii rabochii” Publ., 1992, pp. 401–413 (in Russian).

DOI 10.25991/VRHGA.2025.4.4.061

УДК 1(091)

*Н. А. Хлопаева, М. Е. Хлопаева\**

## **БОРИС ЕЛЬЦИН В РОССИЙСКИХ СМИ: PRO ET CONTRA\*\***

В статье приводятся результаты качественного и количественного исследования присутствия Бориса Ельцина в отечественных СМИ, основанного на эмпирическом материале медиатекстов, отобранных с помощью полнотекстовой электронной базы масс-медиа. Исследование проведено на стыке социологии массовых коммуникаций, культурологии, лингвистики. Анализ присутствия первого президента России в СМИ позволил определить соотношение позитивных, негативных, нейтральных и противоречивых оценок публикаций. В статье приводятся основные выводы по итогам исследования: за последние пять лет негативные (42,1%) и нейтральные (37,8%) оценки в медиаполе преобладают; выявлены ключевые тезисы pro et contra, транслируемые СМИ, представляющими различные идеологические лагеря.

**Ключевые слова:** Ельцин, СМИ, масс-медиа, медиаисследования, медиапортрет

---

\* Наталья Анатольевна Хлопаева, кандидат социологических наук, научный сотрудник отдела сопровождения научных проектов, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, 191023, г. Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А; тел. +78125713075; hlopaeva@gmail.com

Natalya A. Khlopaeva, Ph.D. of Sociological Sciences, Scientist Researcher, Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky, Fontanka nab., 15, lit. A, Russia; Ph: +78125713075; Email: hlopaeva@gmail.com

Хлопаева Мария Евгеньевна, кандидат юридических наук, помощник депутата Государственной Думы ФС РФ, 103265, г. Москва, ул. Охотный Ряд, д. 1; тел. +79169220256; mhlopaeva@ya.ru

Maria E. Khlopaeva, Ph.D. of Juridical Sciences, The State Duma, The Federal Assembly of the Russian Federation, Moscow, Okhotny Ryad street, 1; Ph: +79169220256; mhlopaeva@ya.ru

\*\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25–28–01095, <https://rscf.ru/project/25-28-01095/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского

Using a comprehensive database of the Russian media coverage on Boris Yeltsin, this article applies quantitative and qualitative analysis to the news content and assesses tone of media coverage of Yeltsin (positive, negative, neutral, ambivalent). In terms of methodology, the research was organized in: sociology of mass communications, culturology, linguistics. The study has revealed that most articles were negative (42,1%) and neutral (37,8%) in tone over the five-year study period. The key messages pro et contra and main points conveyed through various forms of media were identified.

**Keywords:** Yeltsin, mass media, media representation, media research, media image, media portrait

Параллельно с академической исторической наукой, представляющей научное видение прошлого, в социуме формируется обыденное историческое сознание, которое нередко характеризуется склонностью к гротескному преувеличению или занижению роли тех или иных исторических событий, личностей, явлений, игнорированием причинно-следственных связей, пренебрежительным отношением к доказательной источниковой базе и вновь открывшимся обстоятельствам [8]. Существенное влияние на обыденное историческое сознание оказывают масс-медиа. Согласно П. Бурдые, СМИ как акторы политики памяти участвуют в символической борьбе, производя и распространяя различные интерпретации социальной реальности и борются за обладание большей доли присутствия в публичном пространстве [1]. Формы и особенности медиарепрезентации деятельности политиков, событий и процессов различных исторических периодов зависят от принадлежности СМИ к определенному идеологическому лагерю и избранной культурной модели обращения с прошлым.

Целью нашего исследования является определение актуального соотношения позитивных, негативных, нейтральных и смешанных (противоречивых) оценок публикаций СМИ, в которых упоминается первый президент Российской Федерации Борис Ельцин, а также выявление ключевых тезисов pro et contra, транслируемых СМИ, представляющими различные идеологические лагеря.

Настоящая статья продолжает серию публикаций, рассказывающих о результатах комплексного медиаисследования образа Бориса Ельцина по материалам российских СМИ. Исследуемый период, 01.04.2007–01.04.2025, охватывает 18-летний этап эволюции медиаобраза после ухода из жизни первого президента России. Соотношение оценок деятельности Ельцина, представленное на диаграмме, приводится по итогам анализа медиатекстов, опубликованных в период 01.01.2020–01.04.2025. Качественные и количественные данные о присутствии образа Ельцина в СМИ выявлены с использованием электронной базы данных «Интегрум», включающей более 120.000 источников (печатные и электронные СМИ, ленты информационных агентств, расшифровки теле- и радиоэфиров) [11]. В ходе формирования запросов в базе «Интегрум» применялись фильтры отбора релевантных сообщений.

Приведенные в статье цитаты, фрагменты медиатекстов, публикуются в редакции авторов.



Рисунок 1. Характер оценок Ельцина в российских СМИ:  
01.01.2020–01.04.2025.

Источник: здесь и далее составлено авторами.

Доля положительных оценок Ельцина в медиапубликациях составляет 11,7%:

«Путин В.: — Ушел из жизни человек, благодаря которому началась целая эпоха. Родилась новая, демократическая Россия — свободное, открытое миру государство. Государство, в котором власть действительно принадлежит народу» (Парламентская газета. 25.04.2007).

«Гайдар Е.: — Лишь Ельцин со своей харизмой смог вытащить страну из кризиса без катастроф и резни» (ИТАР-ТАСС. 24.04.2007).

«Чубайс А.: — Он привел нас из несвободы к свободе... Если попытаться понять, какие фигуры в истории России сопоставимы с Борисом Николаевичем по объему сделанного, может быть Пётр I. Может быть, Ленин и Сталин, вместе взятые, только оба со знаком «минус», а он со знаком «плюс»» (Российская газета. 25.04.2007).

«Немцов Б.: — История запомнит его как лидера-освободителя» (Российская газета. 25.04.2007).

«Краснов М., бывший помощник президента по правовым вопросам: — Он ощущал себя царем, хотя царем демократическим» (Новая газета\*. 25.04.2007).

(Здесь и далее символом «\*» отмечены иностранные агенты, организации, деятельность которых признана нежелательной на территории России, включенные в перечни Министерства юстиции Российской Федерации [5; 6; 7].)

«Россель Э.: — Он был великим реформатором, давшим россиянам самое дорогое — свободу» (ИТАР-ТАСС. 24.04.2007).

«Паньшина Н.: — Ельцин и Россия были равновелики. Россияне смотрелись в него, как в зеркало, то узнавая себя, то удивляясь себе же... Он играл в теннис и дирижировал оркестром, изобрел международные «встречи без галстуков», демонстрировал «политические загогулины» и кадровые «рокировочки»... И наконец — он любил власть, но добровольно покинул Кремль, что не имело precedентов в российской истории. Ему до сих пор вспоминают Беловежские соглашения и раздачу «суверенитетов» регионам, но именно эти неоднозначные решения позволили избежать кровопролития и гражданской войны» (ИТАР-ТАСС. 24.04.2007).

«Дымарский В.\*: — Он на себе тащил и вытащил Россию из тоталитарного прошлого... Окажется, убежден, что достижения с огромным запасом перевесят ошибки, что Ельцин сделал для России намного больше, чем она его отблагодарила» (Российская газета. 25.04.2007).

«Батурин Ю.: — Странные аттракторы часто называют «привлекающим хаосом»... они возникают в период хаоса, чтобы вывести систему к новому устойчивому состоянию. Порядок возникает из хаоса. В условиях распада для спасения и нужен был «привлекающий хаос» — Ельцин» (Новая газета\*. 25.04.2007).

«Черномырдин В.: — Мощная, сильная, колоритная фигура. Ему были присущи все человеческие качества. Это настоящий уральский, сибирский мужик» (ИТАР-ТАСС. 25.04.2007).

«Шаймиев М.: — Ему было суждено осуществить миссию, перестроить наше общество, сломать тоталитаризм и ограничение прав человека, создать все условия, чтобы отныне наше государство встало на рельсы демократического развития и следовало по пути цивилизации» (ИА Regnum. 25.04.2007).

«Патриарх Московский и Всея Руси Алексей Второй: — На рубеже 80 и 90-х годов он стал свидетелем и участником исторического перелома в жизни России. В это время воля нашего народа к свободной жизни стала проявляться все сильнее. Борис Николаевич почувствовал эту волю и помог ей осуществиться. Будучи сильной личностью, он принял на себя ответственность за судьбу страны в трудное и опасное время» (ИТАР-ТАСС. 25.04.2007).

«Борис Ельцин стал первым за сто лет государственным деятелем, с которым Россия простилась в храме. Дорогу к храму проложил Борис Николаевич» (ИТАР-ТАСС. Новости культуры. 25.04.2007).

«Он был святым, — говорили ей (Наине Ельциной — прим. авт.), — в самом первоначальном, главном значении слова. Он был грешен, но он был святым. — Да, — отвечала она, — он и ушел в пасхальные дни» (Коммерсантъ. 26.04.2007).

«Латынина Ю.: — Советский Союз все равно развалился бы... Допустим, никто не расстрелял в 1993 году Верховный Совет. О'кей. Уже тогда на большинстве заводов начали появляться земляки Хасбулатова с записками «Я от Руслана». В итоге — межнациональная резня. И на карте мира Россия значила бы еще меньше, чем при Ельцине... случилась бы Югославия в квадрате — ужасная гражданская

война. И от России отошли бы не только союзные республики, но и Кавказ с Татарией и прочие куски. Если бы Ельцин не стал президентом» (Комсомольская правда. 26.04.2007).

«Орешкин Д.\*: — Он был царем, сумасбродом, кем угодно. Но он не был мстительным и злопамятным. Он умел прощать... Был сильный парламент, с которым он вынужден был считаться, с которым он все время собачился, и парламент мог на него давить. Был сильный Конституционный суд независимый. Была сильная пресса... Путин получил страну с нормальной экономикой, с нормальными политическими институтами и нормальным запасом свободы. И он первые же несколько лет потратил на то, чтобы уничтожить институты, свободу, подмять все под себя... И мы предпочитаем свалить это все на Ельцина» (02.02.2015. Эхо Москвы).

«Колесников А.\*: — Борис Ельцин — человек транзита. Плохо ли, хорошо ли, но он перевел страну из одной, говоря по-марксистски, общественно-политической формации в другую. И ему хватило мудрости и мужества, уходя до срока под бой курантов при наступлении нового тысячелетия, попросить прощения у народа за причиненные транзитом неудобства. Среди нынешних руководителей политиков такого масштаба нет — они уверены, что не совершали ошибок...» (Forbes. 25.11.2015).

«Сатаров Г.: — Стало известно, что на ближайшем съезде противники президента, контролирующие Съезд народных депутатов, снова планируют голосование по импичменту, но на этот раз рассчитывают поддержать свой успех силой оружия. Ельцин их опередил и одержал верх. Правда, кровь оказалась на нем. Мы, слава богу, не узнаем, сколько пролилось бы крови, если бы верх взяли они. Но мы помним, кто составлял расстрельные списки...» (Forbes.ru. 13.07.2020).

«Бурбулис Г.: — «Мы начали экономические реформы на фоне абсолютно опустошенной экономики... нужна была полноценная и здоровая президентская партия... Ельцин категорически это отверг. Он сказал: «Не хочу возрождать КПСС!» Борис Николаевич считал, что он народный президент, народный президент — первый в тысячелетней отечественной истории!» (МК. 20.08.2021).

«Зорина И.: — Для народа Борис был своим. И выпить любит, и начальников не жалует. И вообще мужик! Орел! 12 июня 1991 года на президентских выборах России он победил в первом туре» (Знамя. 15.12.2021).

«Роль бывшего президента Бориса Ельцина в становлении современной России трудно переоценить, заявил пресс-секретарь главы государства Владимира Путина Дмитрий Песков» (РБК. 24.04.2024).

Негативные оценки преобладают, соответствующая доля составляет 42,1%:

«Малинкович С. («Коммунисты Петербурга»): — Это фигура черная и негативная, фактически мы бы считали необходимым отдать этого человека под суд» (Эхо Петербурга. 25.04.2007).

«Миллионы российских граждан прекрасно помнят кровь на московских улицах в октябре 1993 года, превращённый в сплошные руины Грозный, помнят захваченные бандитами Будённовск и Кизляр, взорванные дома в Москве и Волгодонске, не забыли и никогда не забудут о тысячах и тысячах жертв этой настоящей

гражданской войны. И граждане эти никогда не поверят, что Ельцин, предложивший «глотать суверенитета сколько влезет» — демократ, предотвративший кровопролитие. Также невозможно людям, ограбленным «шоковыми реформами», дефолтом 1998-го, тем, кто месяцами, а то и годами сидел без зарплаты, не зная, чем кормить своих детей, поверить в то, что это и есть долгожданная и чаянная ими свобода» (Советская Россия. 26.04.2007).

«Мельников И.: — Сейчас телевидение интенсивно занимается «героизацией» того периода... То, что будет происходить вокруг смерти Бориса Ельцина в ближайшие дни и впоследствии, — это будет канонизация Ельцина как политического истока той реки, по течению которой всеми правдами и неправдами заставляя плыть общество» (Советская Россия. 26.04.2007).

«Сорок два, стыдобища сказать, писателя, опубликовавших в «Известиях» 5 октября 1993 года свое гнуснейшее послание Ельцину с подручными. То есть сразу после кровавой расправы с русскими и другими патриотами Отечества, учиненной с подачи ЦРУ. И чего ж потребовали отпеты «гуманисты» от возлюбленного палача? «Решительных действий!»» (Патриот. 26.04.2007).

«Проханов А.: — Если бы не было Ельцина, у нас был бы вариант Китая. Но Китай сейчас был бы вдвое слабее, чем мы. Мы бы сейчас, преодолев сложности застоя и не разрушив себя, а сделав рывок в развитии, использовали бы гигантские ресурсы, накопленные в Советском Союзе... и стали бы самой могущественной страной мира» (Комсомольская правда. 26.04.2007).

«Линник В.: — Усилия власти выдавить из российского народа слезу по поводу кончины Б. Н. Ельцина иначе как выдающимися назвать нельзя. Кремль решил использовать официальную скорбь и пышную помпезность государственных похорон как повод подвести «правильные» итоги 15-летия реформ, столь нужные ему... Утрата Отечества, расстрел Верховного совета, «семибанкирщина», Чечня, самодурство, вопиющая бедность миллионов, наглые притязания олигархов на власть, жестокий раскол страны на хапнувших и обманутых, установление дикого, рваческого капитализма, о котором никто и помыслить не мог в романтическом исступлении августа 91-го, непрерывная кадровая чехарда, — подавалось бегло, вскользь. В лучшем случае говорилось об «ошибках», которых, дескать, нельзя было избежать...» (Газета. 27.04.2007).

«Актриса Екатерина Васильева: — Это всё издержки хвалёной демократии. Свободы, про которую говорил Ельцин — «берите, сколько сможете проглотить». Вот мы и взяли, сколько смогли проглотить, — наркотиков, порнографии, казино, стриптиз-клубов... Целые поляны могил появились, где на крестах стоит возраст умерших: 19, 20, 21, 22 года. Как будто снова война идёт!» (Аи Ф. 09.05.2007).

«Бармин Р.: — Ельцин превзошёл подвиг Герострата он сжёг не храм, целую державу... Он катастрофически подорвал обороноспособность страны» (Советская Россия. 10.05.2007).

«При Ельцине антирусская национальная политика стала, по сути дела, политикой государственной» (Наш современник. 15.06.2007).

«Ваджра А.: — А ведь ельцинским режимом Запад был очень доволен. Но при этом Россия и её простой народ умирали. Может, поэтому и был он ею доволен?..

И никаких протестов. Хотя нет. Один протест был. В 1993 году. Но тогда протестующих из пулемётов и танков расстреляли под рукоплескания демократов. А Запад этого не заметил» (ИА Regnum. 05.01.2015).

«Лимонов Э.: — Нынешние руководители избегают критиковать в лоб и Горбачёва, и Ельцина... Но на самом деле пуповину однажды надо перегрызть... Помните кабинеты истории, где от Ивана Калиты были собиратели русских земель? И как вы себе представляете портреты разбазаривателя, человека, который отдал всё — рядом висит портрет? В любом отделе внутренних дел висят ещё царские министры внутренних дел. И точно так же висят все остальные — и Берия висит. Эта преемственность правильная. А вот убрать Ельцина надо. Придётся» (ИА REGNUM. 12.07.2017).

«Применение силы во время событий сентября-октября 1993 года неоправданно, такое мнение выразили 63% россиян. Об этом свидетельствуют данные опроса ВЦИОМа» (РБК. 08.10.2018).

«Ковалёв А.: — Он делал то, что было угодно последнему допущенному к его уху или выгодно для него и его семьи, в которую входили не только жена и дочери, но и тот же мой приятель Игорь Малашенко... Что, конечно, было не вполне корректно со стороны Бориса Николаевича» (Эхо Москвы. 10.05.2021).

«Руцкой А.: — Итог голосования — 57,3 процента [за нас]. Предвыборную кампанию мы проводили в разных регионах... где я провел встречи с избирателями, ниже 55–60 процентов не было. Там, где провел встречи Ельцин, были и 27, и 35, и 57 процентов... Ельцин — победитель, пытавшийся в ответственный момент бежать к американцам» (Lenta.ru. 11.06.2021).

«Куликов А.: — Нельзя не видеть сходства между тем, что происходило на Украине, и тем, что было у нас в октябре 1993 года... Моуэтт-Ларсен, бывший сотрудник ЦРУ, работавший в 1993 году в московской резидентуре, опубликовал некоторое время назад статью, в которой признал, что их люди были тогда в Белом доме... Он (Руцкой — прим. авт.), Хасбулатов и Ельцин довели страну до катастрофы... чуть было не столкнули ее в гражданскую войну» (МК. 11.06.2021).

«Умалатова С.: — Я выступала против его избрания, потому что видела в нем страшную разрушительную силу... А люди мне отвечали, что они будут голосовать не за Ельцина, а против Горбачева. Вот что делает ненависть народа к руководителю» (МК. 03.08.2023).

«Ельцин — глава одного из субъектов Советского Союза был именно сепаратистом по отношению ко всему СССР» (Советская Россия. 17.08.2023).

«Аграновский Д.: — К октябрю 1993 года в России уже больше двух лет продолжалось то, что по технологиям и внешним проявлениям... мы сейчас называем «майданом». ... «Не ждите катастрофу, она уже произошла», — говорил тогда великий мыслитель и философ Александр Зиновьев... Мы, наше поколение, первый раз своими глазами увидели, как выглядит гражданская война» (МК. 04.10.2023).

«8 декабря исполняется 33 года со дня подписания Беловежских соглашений... Подписавшие этот документ негодяи в лице Ельцина, Шушкевича и Кравчука были предателями, исполнявшими волю западных властей» (РЕН ТВ. 06.12.2024).

8,4% публикаций транслируют оценки противоречивые:

«Морозов О.: — Борис Ельцин относится к той уникальной категории крупных политических деятелей, для которых не годится какая-либо одна краска. ... Очень доверялся своей интуиции, и многие решения принимал сердцем. В некоторых случаях это оборачивалось управленческими провалами, в других — прозрением на уровне гениальности» (Российская газета. 25.04.2007).

«Он инициировал Беловежские соглашения, приведшие к распаду Советского Союза. В 2005 году президент Путин назвал это событие «величайшей геополитической катастрофой» и «настоящей драмой для российского народа». В 1991-м отстоял окруженный кольцами из добровольных защитников и растерянных экипажей бронетехники Белый дом. И он же двумя годами позже брал его штурмом... Он был соткан из противоречий. Просто живое воплощение понятия «единство и борьба противоположностей»... Он начал борьбу с привилегиями для элиты, а затем дал дорогу олигархам, которые де-факто ограбили народ и продолжают это делать. ... Его любили. Слово «харизма» было ему очень к лицу. Его ненавидели. И те, и другие чувства были искренними» (Трибуна. 27.04.2007).

«Чеченская война... Сейчас можно встретить разные оценки роли личности Бориса Ельцина в её начале. Одни скажут, что он эту войну развязал, и будут правы. Другие скажут, что он её не смог предотвратить, и тоже окажутся недалеки от истины» (Аи Ф. Спецпроект yeltsin.aif.ru. 24.12.2014).

Некоторые СМИ, в стремлении к сбалансированности, публикуют подборки цитат лидеров общественного мнения, в которых чередуются положительные и отрицательные оценки Ельцина. Собственное мнение журналисты при этом не формулируют:

«Оценка его фигуры ещё впереди»: политики и общественные деятели — о роли Бориса Ельцина в истории современной России... Николай Травкин: «...Однозначно можно сказать, что Ельцин был избран дважды. Ему оказали сумасшедшую поддержку и доверие. Люди могли определить свои симпатии: оставлять всё, как в СССР, либо развиваться в сторону продвинутой части планеты. Большинство сделало выбор в пользу Ельцина — не навязанный, а осознанный. А дальше было много ошибок, но всё это — в прошлом». ... Александр Проханов: «Я отношусь к Ельцину как к чудовищу и являюсь лютым антиельцинистом» (RT. 12.06.2021).

Выявляются редкие попытки выразить сбалансированную оценку президентства Ельцина, тем не менее, склоняющие читателя к оценке положительной:

«Привалов А.: — Хулящие Ельцина видят за ним три наибольших вины: он развалил Советский Союз, расстрелял парламент и начал (и проиграл) войну в Чечне... Попробуем хоть немного разобраться... Если это — дело рук Ельцина, то нет ему прощения. Но не его рук это дело. Сверхдержавы не распадаются от бумажки с подписями трёх немолодых мужчин, нужны более глубокие причины... Как к нему относиться, каждый из нас решает сам — и по мере удаления во времени фигура нашего первого президента, к концу своего президентского служения так дружно нелюбимого, всё лучше воспринимается согражданами... Хочется верить, что и дальше будет расти доля людей, менее склонных считать виной Ельцина огромные потери, которые понесла страна, выворачиваясь из тустика, куда не он

её завёл... Он безусловно заслуживает нашего уважения — хотя бы потому, что естественно уважать своё государство, а основы государства, в котором мы живём, заложил и отстоял он. Но не только поэтому. Ещё за то, что он — единственный из первых лиц российского государства за всю историю — не боялся публично признавать свою неправоту... Но, на мой взгляд, он заслуживает и большего, чем уважение, — благодарности» (Эксперт. 07.05.2007).

«Данилин П.: — В нашем лексиконе «замечательный» — чаще личная характеристика доброго и светлого, выделяющегося среди иных человека. Ельцин, разумеется, таковым не был. Но в русском языке вековой давности «замечательный» характеризовало скорее человека великого, оставившего после себя важный след в истории. И вот таким-то Борис Ельцин, несомненно, являлся. ... За то, что у нас есть Путин, мы должны благодарить Ельцина... Тяжелейшее время и тяжелейшие решения, катком проехавшиеся по нации, еще ждут своих беспристрастных исследователей. Но именно беспристрастных! А среди нас таковых, увы, нет... Что бы ни говорили современные коммунисты, но мы сами, своими руками с радостью демонтировали Советский Союз» (Праздник будущего: за что когда-нибудь поблагодарят Ельцина. РИА Новости. 11.06.2021).

К нейтрально окрашенным публикациям (37,8%) относятся материалы, приуроченные к памятным датам, юбилеям, содержащие справочные сведения, краткие исторические экскурсы, фрагменты официальных документов и т. п.:

«В 1995 году президент России Борис Ельцин подписал закон «О днях воинской славы России», где 23 февраля стало называться Днем защитника Отечества» (Известия. 23.02.2024).

Выявленные нами ключевые тезисы (media messages) представлены далее в таблице.

**Таблица 1.**

Ключевые тезисы о Ельцине в медиаполе: <b>pro et contra</b>	
За	Против
Ельцин сберег страну. Ельцин — хозяйственник.	Ельцин развалил великую страну — СССР. Ельцин — попуститель, коррупционер, позволил разворовать страну.
Ельцин дал нам свободу. Ельцин — великий демократизатор.	Ельцин дал свободу себе и политическим персонажам в своем окружении — свободу обогащения и «свободу слова», которая в их понимании есть антикоммунизм и русофобия. Ограбление «шоковыми реформами», дефолт, невыплаты зарплат и пенсий — свободой не являются.
Ельцин — строитель.	Ельцин — разрушитель.
Ельцин дал стране Конституцию.	Ельцин нарушил Конституцию.

Ельцин избежал гражданской войны, благодаря ему изменение режима в стране было мирным.	Граждане страны помнят о тысячах жертв этой настоящей гражданской войны: помнят кровь на улицах столицы в октябре 1993 года, руины Грозного, захваченные бандитами Будённовск и Кизляр, взорванные дома в Москве и Волгодонске и т. д.
Ельцин брал на себя ответственность.	Ельцин принимал безответственные решения. В начале первой чеченской войны Ельцин отправился в ЦКБ, не вернулся в страну из зарубежной командировки, когда басаевцами был захвачен город, выдвинулся на выборы, зная о болезни сердца и т. д.
Ельцин привел Путина.	Ельцин привел во власть «чикагских мальчиков», младореформаторов.
Ельцин — семьянин.	Ельциным манипулирует Семья.
Ельцин — мощный, здоровый уральский мужик.	Ельцин — пьяница и сердечник.
Ельцин — автор дипломатических побед.	Ельцин — скандалист, позорящий страну.
Ельцин уничтожил однопартийную систему и всевластие КПСС.	Статью шестую Конституции о руководящей роли КПСС изложили в новой редакции в марте 1990 года.
В период выборов 1996 года Ельцин поставил на кон свое здоровье, а может быть и жизнь, но все же победил.	Выборы 1996 года прошли со множеством нарушений. Со вторым туром Ельцина навязали стране.
Ельцин не мстил политическим противникам.	Ельцин отомстил советской власти и советскому народу за раскулаченных предков.
Ельцин заслуживает благодарности и граждане обязательно оценят его вклад в развитие страны в будущем.	Ельцин заслуживает суда. Его портрет рано или поздно уберут из всех галерей правителей России, заслуживших благодарность народа.

Проведенное исследование позволяет сформулировать ряд выводов.

В российском медиаполе негативные (42,1%) и нейтральные оценки (37,8%) деятельности Ельцина преобладают. Помимо небольшой доли положительных оценок (11,7%) выявляются оценки противоречивые или смешанные (8,4%). Авторы отдельных медиапубликаций стремятся к сбалансированности, взвешенности транслируемых оценок, однако статистически значимой доли подобных оценок на данном этапе не выявляется.

Эпитеты в отношении Ельцина представляют широкий диапазон — от комплементарных до уничижительных: «борец за свободу», «олицетворение России, русской души», «государственник», «уральский самородок», «свой

мужик», «хозяин», «прораб с Урала», «бунтарь», «уральский бульдозер», «папа», позже «дед», «царь Борис», «человек-медведь», «человек-взрыв, который ломал пределы возможного», «политическая машина с хорошим чутьем», «человек транзита», «фигура мифологическая», «одиозный политик», «советский номенклатурщик, сделавший головокружительную карьеру», «переинтриговавший парткарьерист», «прямолинейный провинциал в изощренной аппаратной системе высшей власти», «Емельян Пугачёв, бросивший вызов Кремлю», «таран / бревно в деле сокрушения Советского Союза», «сепаратист», «демагог», «популист», «самодур», «грубиян и невежда», «пустозвон и пьяница», «ошибка Горбачева», «злой гений Горбачева», «самозванный «демократ», «Герострат», «могилищик российской демократии», «чудовище», «преступник и предатель своей страны» и т. д.

Среди наиболее цитируемых фраз Ельцина, а также приписываемых ему фраз: «Берите столько суверенитета, сколько сможете!», «Вот такая загогулина получается», «Девальвации не будет. Твердо и четко!», «Во всем виноват Чубайс!» (фразу произносил персонаж программы «Куклы» на телеканале НТВ), «Не так сели», «Я ухожу, я сделал всё, что мог» (в искаженном варианте «Я устал, я ухожу»).

Медиаобраз Ельцина прочно увязан с рядом прецедентов и соответствующих характеристик: Ельцин — первый президент РФ, первый бывший президент РФ, первый ушедший на пенсию президент РФ, первый президент РФ, с которым простились по православному обычаю, и т. д.

Авторы положительных оценок Ельцина применяют ряд приемов, из которых к наиболее часто используемым относятся: прием сравнения «было — стало», когда аудитории рассказывают о сложном состоянии страны, которую «принял Ельцин», и ставят ему в заслугу достижения, известные к настоящему моменту; прием сгущения красок, описания угрозы риска гораздо больших жертв, гипотетического сценария, как могло быть, если бы к власти в 1996 году пришел не Ельцин; прием амортизации ошибок Ельцина как неизбежных, predeterminedенных событий, объективных процессов; прием ассоциирования Ельцина с русским народом «он — это вы, его ошибки — ваши ошибки, его поступки — ваши желания».

Медиаобраз Ельцина не обладает достаточным ресурсом аттрактивности, чтобы удерживать внимание аудитории масс-медиа к истории «обычного человека» Ельцина, его семье, частной жизни, увлечениям. В российских СМИ Ельцин существует, преимущественно, в тесной связи с другими медиаобразами и идеологемами политического дискурса: «1990-е», «демократические реформы», «младореформаторы», «приватизация», «гайдарономика» и т. д.

Медиаобраз Ельцина обнаруживает сходные черты с медиаобразом Горбачёва, главная из которых — амбивалентность. И тот, и другой не входят в галерею бесконфликтных объектов исторической памяти граждан России. Количественные показатели упоминаний обоих политиков в СМИ за один и тот же период также схожи (в частности, за 2007–2020 гг.: выявляется 702 тыс. упоминаний Горбачёва и 760 тыс. — Ельцина) [9]. Десятилетиями Ельцин и Горбачёв присутствуют в медиаполе как антиподы, политические противники. Эксперты, историки, политологи, комментируют различия подходов,

поступков, заявлений политиков. Однако медиаполе отражает выполнение во многом схожих функций образов Ельцина и Горбачёва. Очевидные отличия визуальных образов двух политиков, разница их темпераментов, особенности речевых портретов, составляют поверхностный слой работы образов в публичном поле и играют второстепенную роль.

С появлением в большой политике Ельцина социальный запрос на нового лидера формально был удовлетворен. Его тип лидерства и внешний образ лидера отличался от типа лидерства и образа Горбачёва. Фокус внимания сместился на нового лидера, который стал персонализированным символом перемен и новых надежд. Ельцин — решительный, сильный, страстный, суровый, порой гневливый, агрессивный, готовый идти на прямой конфликт, рисковать. Он противопоставляет себя Горбачёву, что конструирует для аудитории ситуацию выбора. При этом разрыв между медиаобразами данных политиков и их реальными действиями, фактами их биографий значителен. «Слабый» Горбачёв, ровесник Ельцина, пережил его более чем на 20 лет и ушел из жизни в 91 год. Состояние здоровья «сильного» Ельцина всего за несколько лет, на глазах у избирателей ухудшилось необратимо. «Зависимый от мнения жены» Горбачёв овдовел в 1999 году. Патриархальный Ельцин с женой, предпочитающей непубличный образ жизни, окружал себя членами семьи, которых назначал на государственные должности, — в СМИ появился термин «Семья», обозначающий ближний круг президента. Некоторые выявленные тезисы «за» отличаются осторожностью формулировок: например, утверждается, что «Ельцин брал на себя ответственность», но не «Ельцин успешно справился со взятой на себя ответственностью». Многие решения Ельцина, в частности, о выдвижении своей кандидатуры на выборах президента страны при показанной операции на сердце, а затем досрочная отставка, — могут трактоваться как решения весьма рискованные. Социологические опросы разных лет, включая новейшие исследования, подтверждают сохранение высокой доли негативных оценок россиян в адрес и Ельцина, и Горбачёва [2; 3; 4; 10].

Начало XX века сопровождалось фактами насильственных смертей и покушений на правителей Российской империи и Советской России. В начале XXI века российское общество проживает опыт мирного ухода правителя в отставку. После Хрущёва, обстоятельства ухода с поста которого, безусловно, были иными, — Ельцин первым демонстрировал пример существования «правителя России на пенсии». В настоящее время российское медиаполе отражает продолжающийся процесс разновекторного конструирования исторической памяти о первом президенте Российской Федерации.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бурдые П. Социальное пространство и символическая власть // Thesis. 1993. Т. 1. Вып. 2. С. 137–150.
2. Историческое сознание россиян: оценки прошлого, память, символы: опыт социологического измерения / М. К. Горшков, А. Л. Андреев, Р. Э. Бараш [и др.]. — М.: Весь Мир. 2022. — 248 с.

3. Опрос АНО «Левада-Центр»\*. Отношение к Борису Ельцину, к его эпохе, к Ельцин-Центру. 03.02.2023. [Электронный ресурс] // Сайт: <https://www.levada.ru/2023/02/03/otnoshenie-k-borisu-eltsinu-k-ego-epohe-k-eltsin-tsentru/?ysclid=mdim8jfuj6330152637> (Дата обращения 09.09.2025).

4. Опрос Russian Field по заказу АПЭК. 21.08.2023. [Электронный ресурс] // Сайт: [http://www.apecom.ru/news/?ELEMENT\\_ID=8791&ysclid=mfcw1ah2hb209851845](http://www.apecom.ru/news/?ELEMENT_ID=8791&ysclid=mfcw1ah2hb209851845) (Дата обращения 09.09.2025).

5. Перечень иностранных и международных неправительственных организаций, деятельность которых признана нежелательной на территории Российской Федерации. Министерство юстиции Российской Федерации. [Электронный ресурс] // Сайт: <https://minjust.gov.ru/ru/documents/7756> (Дата обращения 12.09.2025).

6. Перечень общественных и религиозных объединений, иных организаций, в отношении которых вступило в законную силу решение суда о ликвидации или запрете деятельности по основаниям, предусмотренным Федеральным законом от 25.07.2002 № 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности». Министерство юстиции Российской Федерации. [Электронный ресурс] // Сайт: <https://minjust.gov.ru/ru/documents/7822> (Дата обращения 12.09.2025).

7. Реестр иностранных средств массовой информации, выполняющих функции иностранного агента. Министерство юстиции Российской Федерации. [Электронный ресурс] // Сайт: <https://minjust.gov.ru/ru/pages/reestr-inostryannykh-agentov> (Дата обращения 12.09.2025).

8. Сегал А. П. Проблемное поле исследования обыденного сознания // Современные проблемы науки и образования. 2013. № 6. С. 904–907.

9. Хлопаева М.Е., Хлопаева Н. А. Михаил Горбачев в отечественных СМИ: Pro et Contra // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Том 23. № 1. 2022. С. 298–316.

10. Эксперты ЭИСИ обсудили причины распада СССР. 18.03.2021. [Электронный ресурс] // Сайт: <https://eISR.ru/news-and-announcements/eksperty-eisi-obsudili-prichiny-raspada-sssr> (Дата обращения 09.09.2025).

11. Электронная база СМИ «Интегрум». [Электронный ресурс] // Сайт: <https://integrum.ru/dostup-smi> (Дата обращения 09.04.2025).

## REFERENCES

1. Bourdieu P. Social Space and Symbolic Power // Thesis. 1993. Vol.1. № 2. С. 137–150. (In Russ.)

2. EISR's experts discussed the reasons for the collapse of the USSR. 18.03.2021. [Electronic Resource] // URL: <https://eISR.ru/news-and-announcements/eksperty-eisi-obsudili-prichiny-raspada-sssr> (accessed: 09.09.2025). (In Russ.)

3. Gorshkov M. K. Historical Consciousness of Russians: Assessments of the Past, Memory, Symbols (Experience of Sociological Measurement). 2022. Moscow. Ves' Mir. 248 p. (In Russ.)

4. Khlopaeva M.E., Khlopaeva N. A. The Media Representation of Gorbachev: Pro et Contra // Bulletin of the Russian Christian Humanitarian V. 23. № 1. 2022. pp. 298–316. (In Russ.)

5. Levada Center\* survey. Attitude to Boris Yeltsin, to his era, to the Yeltsin Center. 03.02.2023. [Electronic Resource] // URL: <https://www.levada.ru/2023/02/03/otnoshenie->

k-borisu-eltsinu-k-ego-epohe-k-eltsin-tsentru/?ysclid=mdim8jfuj6330152637 (accessed: 09.09.2025). (In Russ.)

6. Russian Field survey. 21.08.2023. [Electronic Resource] // URL: [http://www.apecom.ru/news/?ELEMENT\\_ID=8791&ysclid=mfcw1ah2hb209851845](http://www.apecom.ru/news/?ELEMENT_ID=8791&ysclid=mfcw1ah2hb209851845) (accessed: 09.09.2025). (In Russ.)

7. Segal A. P. Problem issues of studying ordinary consciousness. // Contemporary issues of science and education. 2013. № 6. pp. 904–907. (In Russ.)

8. The List of public associations and religious organizations for which a court has issued a final decision on liquidation or prohibition of activities based on the grounds provided by the Federal Law of 25 July 2002 № 114-FL «On Counteracting Extremist Activities». The Ministry of Justice of the Russian Federation [Electronic Resource] URL: <https://minjust.gov.ru/ru/documents/7756> (accessed: 20.04.2025). (In Russ.)

9. The List of Foreign and International Non-Governmental Organizations whose activities are considered undesirable on the Russian territory. The Ministry of Justice of the Russian Federation [Electronic Resource] URL: <https://minjust.gov.ru/ru/documents/7756> (accessed: 20.04.2025). (In Russ.)

10. The Register of Foreign Agents. The Ministry of Justice of the Russian Federation [Electronic Resource] URL: <https://minjust.gov.ru/ru/pages/reestr-inostryannykh-agentov> (accessed: 20.04.2025). (In Russ.)

11. The Database «Integrum», the largest electronic collection of Russian mass media. [Electronic Resource] URL: <https://integrum.ru/dostup-smi> (accessed: 03.04.2025). (In Russ.)

DOI 10.25991/VRHGA.2025.4.4.062

УДК 1(091)

*Я. С. Иващенко, М. Г. Тихомиров\**

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ В РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ ИМЕНИ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО В 2025 ГОДУ

*Y. S. Ivashchenko, M. G. Tichomirov*

*REVIEW OF SCIENTIFIC EVENTS AT THE RUSSIAN CHRISTIAN ACADEMY  
FOR THE HUMANITIES NAMED AFTER F. M. DOSTOEVSKY (2025)*

Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского является одним из центров научной жизни Санкт-Петербурга и России, определяющих тренды в гуманитарной науке. Ежегодно на базе Академии проходит свыше 100 различных конференций, чтений, круглых столов, семинаров, творческих встреч, выставок, среди которых немало мероприятий с историей более двух десятилетий. Особое значение для РХГА имеют уникальные научные события (конференции, круглые события, семинары, презентации), которые представляют результаты исследований по грантовым проектам организации. Отметим наиболее значимые события этого года.

Календарь научной жизни РХГА в 2025 г. был запущен 23 января. В этот день в РХГА прошел круглый стол «М. М. Сперанский и опыт русской философии права». Научное мероприятие проводилось в рамках гранта Российского научного фонда «Образ Михаила Сперанского и его идейное наследие в культурной памяти России». В ходе заседания были подняты вопросы влияния, преемственности и актуальности идей М. М. Сперанского в русской философии права и государственности. Участники встречи определили дальнейшие этапы

---

\* Иващенко Яна Сергеевна — д-р культурологии, доцент, проректор по научной работе, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, iva\_ya@mail.ru

Yana S. Ivashchenko — Dr. Of Sci. In culturology, Associate professor, vice-rector for research, The Russian Christian Academy of the Humanities named after F. M. Dostoevsky, iva\_ya@mail.ru

Тихомиров Марк Геннадьевич — специалист отдела сопровождения научных проектов, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, jvonlins@mail.ru

Mark G. Tichomirov — scientific project support department specialist, The Russian Christian Academy of the Humanities named after F. M. Dostoevsky, jvonlins@mail.ru

цели и задачи по изучению наследия М. М. Сперанского, в том числе последующие научные мероприятия, посвященные М. М. Сперанскому и истории русской философии права.

День 23 января 2025 г. в научной жизни РХГА был знаменателен также 174 философским семинаром «Русская мысль». Встреча была посвящена наследию семьи Трубецких. Мероприятие прошло традиционно под руководством доктора философских наук, профессора А. А. Ермичёва. С докладом «Трубецкистика: вчера, сегодня, завтра» выступил о. Георгий Белькинд, штатный клирик Иоанно-Предтеченского храма Тульской епархии (г. Венёв Тульской обл.), президентского образовательного фонда имени братьев Сергея и Евгении Трубецких (Москва).

24 января 2025 г. в Академии Достоевского состоялась иммерсивная лекция «Малоизвестная история одного здания на Фонтанке». Мероприятие было организовано студенческим научным обществом РХГА «Полилог». Почетным гостем и лектором мероприятия стал доктор философских наук, профессор Сергей Витальевич Никоненко — автор научной работы, посвященной истории строения № 15 на наб. реки Фонтанки. Сергей Витальевич провел экскурсию по особым местам Академии. Гости мероприятия погрузились в историю здания, узнали много нового и необычного об его архитектуре, интерьере и экстерьере.

7 февраля 2025 г. прошел брифинг «Новые научные проекты РХГА», приуроченный ко Дню российской науки. Было представлено 9 новых научных проектов Академии, которые получили поддержку Российского научного фонда в 2025 г. В брифинге в качестве спикеров приняли участие руководители и будущие участники поддержанных грантов. Они раскрыли основные задачи и перспективы своих исследований.

1. Иосиф Волоцкий: историческая реальность и образ, сложившийся в культурной памяти (руководитель — Алексеев Алексей Иванович).

2. Томас Манн: отечественная рецептивная традиция и зарубежные контексты (руководитель — Жеребин Алексей Иосифович).

3. Олдос Хаксли как мыслитель и визионер в рецепции современников и оценке критиков (руководитель — Головачева Ирина Владимировна).

4. Макс Шелер в России: рецепции, интерпретации, перспективы аксиологии и философской антропологии личности (руководитель — Сергеев Андрей Михайлович).

5. Эмиграция как явление российской культуры XX–XXI вв. Самосознание и оценки первой волны как ключ к целостному осмыслению феномена (руководитель — Базанов Петр Николаевич).

6. Российское масонство как религиозный и культурный феномен: историческая реальность между мифом и научным исследованием (руководитель — Кондаков Юрий Евгеньевич).

7. Самодержавие в истории России: эволюция понятия в контексте апологетического самосознания и критических рефлексий (руководитель — Куликов Сергей Викторович).

8. Образ и миф Б. Н. Ельцина в научной историографии и общественном сознании постсоветской России: российский дискурс и зарубежный контекст (руководитель — Пученков Александр Сергеевич).

9. Шеллинг и современность: критическая аналитика рецептивной истории (руководитель — Паткуль Андрей Борисович).

11 февраля 2025 г. Студенческое научное общество РХГА «Полилог» организовало просмотр и обсуждение научного кино. Смотрели фильм Василисы Юренковой «Биохакинг» 2022 г. Мероприятие было тоже приурочено ко Дню российской науки. После просмотра студенты направлений «психология», «культурологии» и «философия» озвучили свою точку зрения на проблему трансгуманизма и модификации человека. Их суждения были подкреплены оригинальной аргументацией.

20–21 февраля 2025 г. в Академии Достоевского прошла XVIII Сретенская научно-практическая конференция «Психея и Пневма». Тема года — «Формирование и укрепление психологического и душевного здоровья человека». Были обсуждены актуальные проблемы и новые подходы в области психологического и душевного здоровья человека и здоровьесбережения. Особое внимание уделялось практической психологии: прозвучали доклады практикующих психологов, психиатров и психотерапевтов, директоров и сотрудников психологических центров, в рамках мастер-классов были показаны технологии работы практических психологов.

21 февраля 2025 г. в Академии Достоевского состоялось 175 заседание семинара «Русская мысль». С докладом «О вечно актуальном Сократе, переключках и переживании-памяти в стихотворении Александра Кушнера “В сыром лесу, в густой его тени...”» выступил Александр Александрович Синицын, кандидат исторических наук, доцент кафедры философии, религиоведения и педагогики Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского.

7 марта 2025 г. в РХГА прошло очередное заседание семинара «Актуальное религиоведение». С докладом «Айкидо: космология и практика» выступила Бертова Анна Дмитриевна, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и культурологии Востока Санкт-Петербургского государственного университета.

11 марта 2025 г. в Академии Достоевского состоялся семинар «Русская мысль» (Встреча № 176). Гостем семинара стал Константин Михайлович Антонов, заведующий кафедрой философии и религиоведения Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва). Константин Михайлович представил свое учебное пособие «Русская религиозная философия: Учебник бакалавриата теологии», изданное учебным комитетом Русской Православной Церкви в 2024 г.

21 марта 2025 г. в РХГА было организовано заседание семинара «Русская мысль» (Встреча № 177) с участием прозаика, публициста, художника Сергея Викторовича Горюнкова, который презентовал свою книгу «Тайна русской неприкаянности. О стратегиях задач культурной политики России» (СПб., Политех-Пресс, 2023).

27–28 марта 2025 г. в Академии Достоевского проходила первая межрегиональная научно-практическая конференция с международным участием «Достоевские педагогические чтения». Конференция была посвящена актуальным вопросам педагогики, воспитания, истории и методологии педагогической науки. Миссия конференции — создание пространства для осмысления роли

образования и образовательных практик в жизненном пространстве индивидуальности, социальных групп и в культуре в целом на основе ценностно-культурологической парадигмы. Кроме стандартных пленарных и секционных форм, где прозвучали доклады на актуальные темы, в рамках конференции были проведены мастер-классы. Гостями и участниками конференции стали практикующие педагоги, директора школ и воспитательных центров, педагоги-психологи и социальные педагоги. Конференция «Достоевские педагогические чтения» планируется как регулярное (ежегодное) научное приятие в Академии Достоевского.

11 апреля 2025 г. в РХГА состоялось очередное заседание семинара «Русская мысль» (встреча № 178). Гость семинара — Аванесов Сергей Сергеевич, доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии, онтологии и теории познания Томского государственного университета. Аванесовым Сергеем Сергеевичем была предпринята попытка определить вклад Достоевского в мировую суицидологию, показать развитие в его творчестве определенных суицидологических линий, тем и концептов.

17 апреля 2025 г. в Академии Достоевского прошла юбилейная X Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием «Номо Лоquens: язык и культура». Она была посвящена поиску новых перспектив повышения роли гуманитарного знания в процессе становления современной творческой личности. Обсуждались актуальные проблемы лингвистики, лингводидактики, переводоведения, культурологии, искусствоведения, философии, религиоведения и других областей гуманитарного знания. В рамках конференции, кроме секционных заседаний и круглых столов, состоялась презентация выставки графических иллюстраций Михаила Бычкова к роману Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание». 100-летие стиля Art Deco (1925–2025) было отмечено на конференции одноименной большой секцией. Третий юбилей конференции — 10 заседание семинара «Логос. Этнос. Миф», который уже десять лет проходит под руководством Александра Александровича Сеницына.

22 апреля 2025 г. в Академии Достоевского была организована панельная дискуссия «Использование искусственного интеллекта в создании научного текста: за и против». Модератором мероприятия выступил аспирант РХГА Анатолий Сайдов. В семинаре приняли участие члены студенческого научного общества «Полилог», другие студенты и сотрудники Академии. Искусственный интеллект в сфере обработки текстов открывает новые возможности, позволяет быстро анализировать данные и автоматизировать рутинные задачи. На встрече были обсуждены вопросы качества его работы и этических аспектов применения. Мнения выступающих разделились: часть участников подчеркнула необходимость отказа от использования искусственного интеллекта в научной работе, другая часть выдвинула аргументы в пользу поддержки этого инструмента в научной работе.

16–17 мая 2025 г. в Академии Достоевского проходила международная научная конференция, приуроченная к 120-летию со дня рождения Даниила Хармса «Даниил Хармс: поэтика, история, контексты». На конференции выступили ведущие филологи, историки литературы, культурологи и исследователи

авангарда из России и зарубежья: Жан-Филипп Жаккар (Швейцария), Дмитрий Викторович Токарев (Франция), Юрий Борисович Орлицкий (Москва), Юлия Мелисовна Валиева (Санкт-Петербург) и другие. Конференция стала важным событием для всех, кто интересуется русским авангардом, историей литературы и философией искусства. Она проходила в рамках проекта «Творчество Даниила Хармса в контекстах литературы, культуры, истории», поддержанного Российским научным фондом.

27–31 мая 2025 г. в Академии Достоевского прошли XXV Свято-Троицкие чтения. Тема 2025 года — «Цивилизационный выбор России и русской церкви. К 80-летию Великой Победы». В этом году в Чтениях приняли участие более 300 человек, в том числе 85 докторов и 82 кандидата наук, студенты и аспиранты вузов Санкт-Петербурга, Москвы и других регионов нашей страны, а также исследователи из Китая, Беларуси, Германии и США. На протяжении двадцати пяти лет в рамках Чтений проходили обсуждения результатов исследования по вопросам истории и современных проблем религии, культуры, образования. За годы своего существования конференция изменила свой статус с межрегионального на международный и стала одним из центральных событий в богословской, философско-культурологической и религиоведческой жизни России. Особое внимание в юбилейных двадцать пятых Чтениях было уделено осмыслению духовных основ Великой Победы и цивилизационной миссии Русской Церкви в судьбоносные периоды отечественной истории. Эти вопросы были вынесены на пленарное заседание.

19–20 июня 2025 г. в Академии Достоевского прошла Международная конференция «Универсум Платоновской мысли: Платонизм и литературные формы философии», организованная РХГА при поддержке Межрегиональной общественной организации «Платоновское философское общество» и Российского философского общества. Мероприятие собрало более 120 участников — исследователей, преподавателей, аспирантов и студентов из разных городов России и зарубежья. Программа конференции охватила широкий круг вопросов, связанных историей и влиянием платонизма в философии, науке и культуре. Особое внимание было уделено проблеме литературных форм философии как в платоновском наследии, так и в более широком историко-философском контексте. Конференция традиционно подтвердила актуальность платонизма как перспективной темы для исследований.

25 сентября 2025 г. в Русской христианской гуманитарной академии имени Ф. М. Достоевского состоялся круглый стол на тему «Реализация ценностного подхода в образовании: практики и перспективы». Организатором мероприятия выступил Тюменский государственный университет при поддержке Министерства науки и высшего образования Российской Федерации в рамках реализации национального проекта «Молодежь и дети» и федерального проекта «ДНК России». Академию на мероприятии представляли ректор Дмитрий Кириллович Богатырёв, заведующий кафедрой философии, религиоведения и педагогики Дмитрий Владимирович Масленников, студенты магистерской программы по культурологии «Основы Российской цивилизации: Россия — Запад — Восток». В заседании круглого стола приняли участие ведущие ученые и эксперты Санкт-Петербургского государственного университета,

Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, РАНХиГС, Высшей школы экономики, Тюменского государственного университета, а также деятели искусства и культуры. На обсуждение были вынесены следующие вопросы:

1. Ценностные основания российского образования: в поисках единства традиции, философской мысли и культуры.

2. Синтез традиции и инноваций: философско-междисциплинарные подходы и цифровые инструменты в формировании ценностного сознания.

3. Философия войны и мира. Любовь к Родине и ценностные установки сознания: формирование мировоззрения студенчества в России на научной основе.

1 октября в Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского прошла презентация коллективной монографии под редакцией М. Ю. Смирнова «Философия существует! Вопросы теории и методологии философских исследований» (ред.-сост. О. Р. Демидова, О. И. Ставцева). Мероприятие открыло новый в учебном году сезон семинаров «Актуальное религиоведение», ведущим которых является кандидат философских наук, доцент Владимир Александрович Егоров. В монографии представлены основные результаты исследовательской работы авторского коллектива по ключевым темам современной философии.

3 октября 2025 г. в Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского был организован круглый стол «Серебряный век и Первая мировая война», приуроченный к 110-летию начала Первой мировой войны. Участники обсудили влияние военных событий на мировоззрение и художественные поиски представителей русской культуры Серебряного века, особенности восприятия войны в литературе, философии и искусстве начала XX в. Модератором заседания выступила доктор филологических наук, профессор Ольга Владимировна Богданова. На круглом столе состоялась также презентация трех антологий по проекту «Социалистический реализм: между классикой и авангардом, мифом и реальностью, официозом и оппозицией». Особый интерес вызвало выступление российского поэта, литературоведа, доктора филологических наук, профессора Юрия Борисовича Орлицкого, посвященное переводам Валерия Брюсова поэзии Эмиля Верхарна.

10–11 октября 2025 г. в Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского проходила Всероссийская научно-практическая конференция «Томас Манн и Россия», приуроченная к 150-летию со дня рождения выдающегося немецкого писателя. Ее целью стал анализ рецепций наследия Томаса Манна в отечественной и мировой культуре. Особое внимание было уделено вопросам актуальности творчества Томаса Манна для современного российского читателя. В работе конференции приняли участие как российские, так и зарубежные исследователи. По итогам конференции планируется к публикации в издательстве РХГА коллективная монография «Томас Манн и русская культура».

17 октября 2025 г. в Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского состоялось еще одно заседание семинара «Русская мысль» (встреча № 180). Темой научной встречи стало идейное наследие Ни-

коля Яковлевича Данилевского — одного из важнейших русских мыслителей XIX в. В центр дискуссии был поставлен вопрос о современном значении его фундаментального труда «Россия и Европа» и цивилизационного подхода к истории в контексте философских и культурологических исследований.

18 октября 2025 г. в Санкт-Петербурге проходила Всероссийская научная конференция «Хрущевская оттепель» в литературе и критике», приуроченная к 100-летию со дня рождения критика и литературоведа Марка Александровича Щеглова. Научное мероприятие организовано Институтом филологии Московского педагогического государственного университета и Русской христианской гуманитарной академией им. Ф. М. Достоевского. Целью конференции было осмысление процессов отечественной литературы и критики периода «оттепели» в общественно-политической жизни 1950–1960-х гг., а также вклада Марка Щеглова и его литературного круга в развитие отечественного литературного пространства.

С 27 по 31 октября 2025 г. в Санкт-Петербурге проходила V Всероссийская научная конференция «Ветер перестройки», соорганизатором которой выступила Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского. Тематика научного мероприятия охватила широкий круг вопросов, связанных с историей, культурой, наукой и общественной жизнью России конца XX века. Часть секций проходила на площадках Академии. Важным событием конференции стало выступление ректора РХГА на тему: «Из истории высшего образования в эпоху проведения демократических реформ: РХГА им. Ф. М. Достоевского в 1989–1999 гг.». Значимость этого события для научной жизни РХГА обусловлена тем, что на базе Академии Достоевского реализуется грант, посвященный изучению периода рубежа XX–XXI вв. с названием «Образ и миф Б. Н. Ельцина в научной историографии и общественном сознании постсоветской России: российский дискурс и зарубежный контекст».

7 ноября 2025 г. в Академии Достоевского состоялось 181 заседание семинара «Русская мысль». С докладом «О природе человека, красоте и грехе в миропонимании Ф. М. Достоевского» выступила доктор филологических наук, главный научный сотрудник, заведующая научно-исследовательским центром «Ф. М. Достоевский и мировая культура» ИМЛИ им. А. М. Горького РАН (Москва) Татьяна Александровна Касаткина.

14 ноября 2025 г. в Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского проходило заседание круглого стола на тему: «Просвещение и нравственность: формирование личности и вызовы времени». Это событие стало логичным завершением XI Архангело-Михайловских образовательных чтений Выборгской епархии. Мероприятие собрало представителей духовной школы, академической науки, педагогического сообщества и церковного образования. Модератором встречи выступил секретарь Выборгской епархии, кандидат философских наук, доцент РХГА протоиерей Игорь Аксёнов. Мероприятие стало площадкой для обсуждения ценностей, определяющих развитие личности и общества в условиях современности.

21 ноября 2025 г. в Академии Достоевского состоялось 182 заседание семинара «Русская мысль». Оно было посвящено 80-летию доктора философских наук, научного руководителя Российского института истории искусств,

профессора Санкт-Петербургского института кино и телевидения, почетного профессора РХГА Александра Леонидовича Казина. Приглашенный выступил с докладом «Философия верующего разума».

В период со 2 по 8 декабря 2025 г. в РХГА проходила XXVIII Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием «Бог. Человек. Мир». Пленарное заседание было посвящено юбилейной дате — в 2025 г. отмечается 200-летие со дня восстания декабристов. На секционных заседаниях мероприятия была представлена широкая гуманитарная проблематика, связанная с вопросами богословия, философии, психологической и визуальной антропологии, религиоведения, образования, психологии профессиональной деятельности, кризисной психологии, истории и теории культуры, перевода и переводоведения, литературоведения и др. Это событие научной жизни привлекло внимание более 300 очных и заочных участников, в том числе исследователей из Китая, Греции и Словакии. Новацией 2025 г. стало введение в качестве самостоятельной структурной части программы конференции секции Студенческого научного общества РХГА, где обсуждались научно-методические вопросы: участия молодых исследователей в научных конкурсах, создания заявок на гранты и текстов статей.

Эти и многие другие события во многом определяют сегодня научный образ и научную репутацию Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского в научно-образовательном пространстве г. Санкт-Петербурга, Ленинградской области и страны.

# БИБЛИОГРАФИЯ

---

DOI 10.25991/VRHGA.2025.4.4.063

УДК 281.93

*М. В. Колмакова\**

**ИССЛЕДОВАНИЕ ФЕНОМЕНА ОБНОВЛЕНЧЕСТВА В XXI В.\*\***  
**РЕЦ. НА: ГОЛОВУШКИН Д. А. ДИСКУРС**  
**ОБНОВЛЕНЧЕСТВА: НАСТРОЙКА ОПТИКИ / ОТВ. РЕД.**  
**В. А. ЕГОРОВ. СПБ.: ИЗД-ВО РХГА, 2024. 280 С.**

Рецензия на книгу Д. А. Головушкина — аналитическую работу, посвященную дискурсу обновленчества в русском православии, его историческим, теоретическим и методологическим аспектам, а также актуальности в контексте современной религиозной и социально-культурной ситуации. В исследовании подчеркивается сложность и многогранность феномена обновленчества, его исследовательский потенциал и необходимость формирования новой концептуальной базы. Отмечается, что существующие оценки зачастую не учитывают специфики религиозно-реформаторских программ и идейного наследия обновленческого движения 1920х гг. Книга состоит из четырех глав и содержит богатый список литературы, что свидетельствует о глубине проведенного анализа и одновременно служит ценным справочным ресурсом. В условиях глобализации, цифровизации и секуляризации религия претерпевает значительные изменения. Анализ дискурса обновленчества способствует пониманию процессов формирования новых идентичностей, механизмов духовного развития и взаимодействия с современными медийными платформами. В важности исследовательской работы выделяется междисциплинарное, межкультурное и межрелигиозное пространство, особенно актуальное в условиях современного мира. Глобализация способствует рас-

---

\* Колмакова Мария Владимировна — кандидат философских наук, РГПУ им. А. И. Герцена, 197046, г. Санкт-Петербург, ул. Малая Посадская, д. 26, kolmakovamv@yandex.ru

Kolmakova Maria Vladimirovna — Cand. Sc. (Philosophy), Herzen State Pedagogical University of Russia, 197046, St. Petersburg, Malaya Posadskaya Street, д. 26, kolmakovamv@yandex.ru

\*\* Исследование выполнено за счет внутреннего гранта РГПУ им. А. И. Герцена (проект № 47-ВГ «Трансверсальность образовательных парадигм и феномен экспертности в процессе формирования ценностей современной российской молодежи»).

The research was supported by an internal grant of the Herzen State Pedagogical University of Russia (project No. 47-IG “The process of forming values of modern Russian youth in transversality of educational paradigms and expertise phenomenon”).

Новые для ведения к формированию транснациональных религиозных сообществ, что создает новые вызовы для церковной идентичности.

**Ключевые слова:** обновленчество, реформация, христианство XX в., религиозноведение XXI в., проблема метода.

*M. V. Kolmakova*

*STUDY OF THE PHENOMENON OF THE RENOVATIONISM IN THE 21ST CENTURY  
REV. OF: GOLOVUSHKIN, D. A. THE DISCOURSE OF RENOVATIONISM: SETTING  
UP THE OPTICS / REL. EDITED BY V. A. EGOROV. Saint PETERSBURG: PUBLISHING  
HOUSE OF THE RUSSIAN CHRISTIAN HUMANITARIAN ACADEMY, 2024. 280 P.*

This is a review of D. A. Golovushkin's book, an analytical work devoted to the discourse of Renovatism in Russian Orthodoxy, its historical, theoretical, and methodological aspects. This article also examines the relevance of studying Renovatism in the context of the contemporary religious and socio-cultural situation. The study emphasizes the complexity and multifaceted nature of the Renovatist phenomenon, its research potential, and the need to develop a new conceptual framework. The author demonstrates that existing assessments of Renovatism often fail to take into account the specifics of the religious reformist programs and the ideological legacy of the Renovatist movement of the 1920s. The book consists of four chapters and includes an extensive list of references, demonstrating the depth of the analysis and simultaneously serving as a valuable reference resource. Religion is undergoing significant changes in the context of globalization, digitalization, and secularization. An analysis of the discourse of Renovatism contributes to an understanding of the processes of forming new identities, the mechanisms of spiritual development, and interaction with modern media platforms. The importance of this research emphasizes the interdisciplinary, intercultural, and interreligious nature of the field, which is particularly relevant in today's world. Globalization facilitates the dissemination of ideas and the formation of transnational religious communities, which creates new challenges for church identity.

**Keywords:** Renovatism, Reformation, Christianity of the 20th century, Religious studies of the 21st century, problem of method.

В 2024 г. в издательстве Русской христианской гуманитарной академии вышла монография доктора философских наук, профессора кафедры истории религии и теологии Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена Дмитрия Александровича Головушкина. Автор известен своим интересом к исследованию темы обновленчества, имеет ряд публикаций, отражающих феномен обновленчества в различных его аспектах [2–4]. Ценность опубликованного монографического труда состоит прежде всего в том, что автор систематически переработал и дополнил свои более ранние исследования, и сконцентрировал внимание на понятийно-терминологическом аппарате, используемом при изучении феномена обновленчества, а также на более детальном рассмотрении контекста, метода и концептуального пространства в дискурсе русского православного обновленчества в первой половине XX в., который необходимо учитывать при составлении современных оценок этого явления.

Определяя феномен обновленчества, подчеркивая его многомерность и сложность, во введении автор формулирует свою мысль следующими словами:

«В обновленчестве воплотились проект “русской реформации”, церковная революция, обновленческий раскол, церковная смута, “священное бунтарство”,

конформизм, сервиллизм, модернизация, архаизация, конфликт религиозной культуры центра и периферии и т. д. Другими словами, обновленчество как феномен и как дискурс — это “территория раскола”, и этот раскол идет по следующим наиболее заметным вопросам/линиям» (с. 4).

Размышление продолжает краткое описание пяти таких линий, наиболее четко оформившихся в прошлое столетие. В рамках первой линии наметилась стратегия отказа от употребления термина «обновленчество» в пользу замены его понятием «движение к обновлению церкви». В рамках второй линии — тенденция к рассмотрению обновленчества как отдельных фрагментов в рамках православия, что препятствует комплексному подходу к изучению феномена. В рамках третьей линии — нерешенная проблема соотношения религиозного обновления и обновленчества, что свидетельствует о недостаточной проработке интегрального подхода в изучении феномена. В четвертой линии лежит проблема неоднородности дискурса обновленчества:

«... часть исследователей считает его явлением чисто национальным, другая определяет обновленчество как “протестантизм восточного обряда”, третьи пытаются найти в этом феномене общую логику и черты реформации» (с. 6).

В этой же плоскости рассматривается проблема соотношения религиозного фундаментализма и религиозного модернизма. В пятой линии автор отмечает тенденцию к упрощению понимая феномена обновленчества и демонизации обновленчества советского периода:

«Его оценка осуществляется без учета и понимания специфики религиозно-реформаторских программ и идейного наследия обновленческого движения в 1920х годов, которые априори становятся предметом для осуждения и критики» (с. 7).

Все эти линии позволяют увидеть исследовательское поле, оценить его масштаб, но вместе с тем и тот фронт работы, который еще предстоит сделать в достижении цели качественного изучения феномена обновленчества в современной науке.

Книга состоит из четырех глав и содержит внушительный список литературы, который, с одной стороны, демонстрирует глубину погружения автора в проблематику исследования, с другой — может быть использован в качестве самостоятельного справочного аппарата по теме обновленчества.

В первой главе, посвященной истории и современному состоянию дискурса русского православного обновленчества, автор останавливается на двух ключевых ракурсах исследования: первый из них отражен в религиозноведческих и теологических работах, второй — в церковно-исторических. Автор показывает многообразие исследовательских подходов и методик изучения обновленчества как сложнейшего феномена и вместе с тем обозначает проблему, которую современным ученым еще только предстоит решить — создать качественно новую оценку роли русского православия в модернизационных процессах. Решение этой проблемы необходимо требует существенного дополнения и конкретизации современного понятийно-терминологического аппарата, более емкого формулирования контекста и методов, которые позволят выйти за рамки существующего дискурса.

Для реализации этой цели во второй главе книги автор подробно останавливается на проблеме понятийно-терминологического аппарата дискурса обновленчества. В этой главе в оптику исследования вводится анализ таких понятий, как «религиозное реформаторство» и его типы (религиозный фундаментализм, религиозный модернизм и «реформирование религиозной традиции, ведущее через религиозный/церковный раскол к возникновению новых религиозных институтов/«конкурирующей религиозной традиции»») и «церковный раскол» и его место в типологии церковных разделений (разделение понятий: «церковный раскол», «церковное разделение» и «ересь»; и «конкурентный религиозный дискурс», допускающий синонимичное использование терминов «раскол» и «разделение»).

Далее автор показывает, как понятие «русское православное обновленчество» также наделяется рядом особенностей, среди которых:

а) Хронологические границы феномена.

б) Позиция «сторонников или противников и, следовательно, задается в координатах “свой — чужой”» (с. 70), — где православное обновленчество может быть определено как «ересь модернизма», «предательство русской церкви» «защитник и проводник идеалов аутентичного христианства/первохристианства» (с. 70–73).

в) Религиозная и социально-политическая природа явления. В этом ракурсе «обновленчество» и русское православное обновленчество, в частности, может быть рассмотрено как движение внутри церкви, направленное на религиозное возрождение или обновление; как специфическая форма диалога светской и религиозных культур (преимущественно для диалога начала XX в.); как одна из форм приспособления к новым социально-политическим и культурным условиям; как продукт антирелигиозной политики советского государства; а также как «религиозная/церковная реакция» (с. 81) или «схизма» (с. 82).

г) Проведение аналогии между религиозно-реформаторскими движениями в западном христианстве (преимущественно в протестантизме и католицизме) и русском православии.

Учитывая эти особенности, возможно более объемно и качественно подойти к наполнению понятия «русское православное обновленчество» и рассматривать его в динамике исторических процессов.

В продолжение темы третья глава посвящена методологии и контекстуальности дискурса обновленчества. Автор обстоятельно повествует о ключевых феноменах «модернизация» и «секуляризация», позволяющих раскрыть содержание трансформации религиозности в эпоху модерна. А также отмечает важное теоретико-методологическое значение для понимания контекста феномена «обновленчества» первой половины XX в. — «компенсаторная теория» модерна И. Риттера, Г. Люббе и О. Маркварда. Множественность модернизаций и множественность секуляризаций, изучаемые исследователями XX и XXI в., показывают многоплановость контекстов и условий для возникновения и развития различных форм реформации и трансформации религии, которые «не могут и не должны сводиться к универсалиям» (с. 106).

Уникальность условий жизни в России середины XVII — начала XX в., характеризующиеся автором как «периоды т. н. трансформационных разломов»

(с. 107), стали полем формирования «русского православного обновленчества» как уникального историко-культурного процесса, вобравшим в себя противоречивые процессы раскола российского общества, объединяющего в себе тенденции к преодолению этого раскола и одновременно углубляющие его, поиски средств преодоления этого раскола (как в лице православной церкви, так и в появлении новых религиозных дискурсов, социально-политических и философских учений, предлагающих новые пути развития общества). Одним из важнейших факторов в этот период являлась зависимость религиозных преобразований от политического фактора и скорость смены исторических эпох, делавшими необходимыми поиски новой идеологической и социальной модели, разработки новой нормативности в новых исторических условиях.

Автор подробно останавливается на рассмотрении аналитических моделей, рефлекслирующих социокультурные процессы, происходившие в России в конце XIX — начале XX в. Эти модели стали важным фундаментом для формирования методологических стратегий исследований различных религиозных явлений, в том числе — православного обновленчества. Среди наиболее распространенных автор отмечает позитивизм и имманентизм, а также системный и контекстуальный подходы, структурно-функциональный анализ.

Четвертая глава продолжает рассуждения автора о необходимости комплексного понимания концептуального пространства дискурса обновленчества. Отдельные параграфы посвящены осмыслению таких емких понятий, как «религиозный фундаментализм», «религиозный модернизм» и «религиозный традиционализм», которые задают контекстуальную рамку для исследований реформаторства и обновленчества, а также о сложностях выстраивания такой рамки.

Анализируя результаты работ ученых, разбирая модели и стратегии, автор приходит к мысли о необходимости более интегральных исследований, что может быть особенно удачно реализовано в поле исторической феноменологии религии, которая рассматривает историю и теорию как две неотъемлемые части методологии исследования религиозных феноменов, позволяет достичь баланса исторического, социокультурного и философского ракурсов в рамках исследования сложного и комплексного явления.

Работа Д. А. Головушкина становится особенно важной в современных условиях глобализации, цифровизации и секуляризации, когда религия подвергается существенным изменениям. В этом контексте дискурс обновленчества выступает как один из наиболее показательных и ярких примеров механизма переосмысления традиционных ценностей, а также создания новых форм духовной практики и коммуникации с последователями. Сегодня необходимо по-новому определить внутренние процессы религиозных сообществ и их взаимодействия с современными медийными платформами и глобальными трендами. Без ретроспективного и вдумчивого анализа схожих процессов, происходивших в предшествующие годы и эпохи, разработка новых подходов оказывается крайне затруднительной. Современная наука придает особое значение влиянию цифровых технологий на распространение новых идей, формированию виртуальных сообществ и развитие новых форм духовной коммуникации. В условиях кризиса доверия к традиционным религиозным

институтам исследование дискурса обновленчества способствует выявлению механизмов формирования новых идентичностей — важного аспекта для развития теоретических подходов в религиоведении и межкультурных исследованиях.

Результаты исследования, отраженные в монографии Д. А. Головушкина, позволяют нам выйти на новый уровень осмысления темы обновленчества. Например, уделить особенное внимание изменениям в ритуалах и символике движений: созданию новых ритуалов для привлечения молодежи и модернизации образа религии, наполнению содержанием ключевых символов, которые обретают новые смыслы, становятся мультимедийными за счет использования технологий визуализации и медийных платформ. Эти трансформации способствуют укреплению чувства общности среди последователей и повышению актуальности практик.

Также необходимо обратиться к обсуждению баланса между сохранением традиционных ценностей и внедрением инноваций: многие движения стремятся сохранить ядро вероучения при адаптации к современности. При этом внутри религиозных структур возможны конфликты между сторонниками консервативных и реформаторских позиций.

Если обратиться к изучению дискурсивных практик, таких как языковые конструкции и медийные сообщения, то их необходимо осмыслять в качестве средства формирования новых смысловых образов. Современные средства коммуникации позволяют распространять идеи быстрее и шире, создавая глобальные сети обмена информацией, где локальные традиции могут переосмысливаться или интегрироваться в более широкий культурный контекст.

Подходы, демонстрируемые Д. А. Головушкиным в монографии «Дискурс обновленчества: настройка оптики», могут быть применены в качестве инструмента для оценки социальной функции обновленческих движений, которая определяется как инструмент социальной мобилизации молодежи, поиск духовного смысла или протест против устаревших институтов церкви или государства. Обновленчество в таком качестве выступает как средство поиска нового баланса между личностью и обществом в условиях перемен.

Глобализация способствует распространению данных идей за пределы национальных границ посредством различных информационных ресурсов, формируя транснациональные сообщества верующих с общими ценностями. Все это, как и в ушедшие эпохи, создает новые вызовы для традиционных религий: необходимость адаптации к глобальному информационному пространству без утраты собственной идентичности. Необходимо учитывать имеющийся опыт исследования этой проблемы и найти наиболее оптимальные пути решения исследовательских задач, которые стоят перед исследователями современной религиозности сегодня.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Головушкин Д. А. Дискурс обновленчества: настройка оптики / отв. ред. В. А. Егоров. СПб.: Изд-во РХГА, 2024. 280 с.

2. Головушкин Д. А. Обновленчество и старообрядчество: антитеза или объединяющая парадигма? // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2013. № 2–1. С. 288–294.

3. Головушкин Д. А. Методологические стратегии исследования русского православного обновленчества первой половины XX века // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2023. № 1. С. 98–108.

4. Головушкин Д. А. «Фундаментализм-традиция-модернизм» как объединяющая парадигма религиозного реформаторства эпохи модерна // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 3(19). С. 118–126.

## REFERENCES

1. Golovushkin, D. A. (2024). *Diskurs obnovlenchestva: nastrojka optiki* [Discourse of renovationism: setting up optics] / resp. ed. V. A. Egorov. Saint Petersburg, Publishing House of the RCHA. 280 p. (in Russian).

2. Golovushkin, D. A. Obnovlenchestvo i staroobryadchestvo: antiteza ili obedinyayushchaya paradigma? [The Renovationism / Old Believers — Is It an Antithesis or a uniting paradigm?]. In: *The Review of Irkutsk State University. Series: Political Science. Religious Studies*. 2013, no. 2–1, pp. 288–294 (in Russian).

3. Golovushkin, D. A. Metodologicheskie strategii issledovaniya russkogo pravoslavnogo obnovlenchestva pervoj poloviny XX veka [Methodological strategies in studying of Russian orthodox Renovationism in the first half of the 20th century]. In: *Bulletin of the Leningrad State University named after A. S. Pushkin*. 2023, no. 1, pp. 98–108. DOI: 10.35231/18186653\_2023\_1\_98 (in Russian).

4. Golovushkin, D. A. «Fundamentalizm-tradiciya-modernizm» kak obedinyayushchaya paradigma religioznogo reformatorstva epohi moderna. [“Fundamentalism — tradition — modernism” as a unifying Paradigm of religious Reformism of the Modern Era]. In: *Works of the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy*. 2023, no. 3(19), pp. 118–126. DOI: 10.47132/2541-9587\_2023\_3\_118 (in Russian).

## Учредитель журнала

Автономная некоммерческая организация высшего образования  
«Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского»

### ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

*Богатырёв* Дмитрий Кириллович — доктор философских наук, профессор, ректор РХГА

### ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

*Ермичёв* Александр Александрович — доктор философских наук, профессор, РХГА

### РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

*Масленников* Дмитрий Владимирович — доктор философских наук, профессор, советник ректората РХГА

*Светлов* Роман Викторович — доктор философских наук, профессор, СПбГУ

*Гуторов* Владимир Александрович — доктор философских наук, профессор Института философии СПбГУ

*Кондаков* Игорь Вадимович — доктор философских наук, кандидат филологических наук, профессор кафедры истории и теории культуры факультета культурологии, Российский государственный гуманитарный университет

*Шапошников* Лев Евгеньевич — доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, президент ФГБОУ ВПО «Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина»

*Ермичёв* Александр Александрович — доктор философских наук, профессор, РХГА

*Борзова* Елена Петровна — доктор философских наук, профессор, РХГА

*Голик* Надежда Васильевна — доктор философских наук, профессор, научный сотрудник Социологического института РАН

*Лебедев* Сергей Павлович — доктор философских наук, профессор, РХГА

*Евлампиев* Игорь Иванович — доктор философских наук, профессор, СПбГУ

*Синицын* Александр Александрович — кандидат исторических наук, доцент РХГА

*Прилуцкий* Александр Михайлович — доктор философских наук, доцент, профессор РГПУ им. А. И. Герцена

*Головушкин* Дмитрий Александрович — доктор философских наук, доцент, профессор, РГПУ им. А. И. Герцена

*Докучаев* Илья Игоревич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии и теории познания СПбГУ

*Иващенко* Яна Сергеевна — доктор культурологии, доцент, проректор по научной работе РХГА

*Бильченко* Евгения Витальевна — доктор культурологии, доцент, профессор, РХГА

### РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА

*Галат* Александр Анатольевич — директор издательства РХГА

*Кулиев* Олег Игоревич — ответственный секретарь редколлегии

*Данилевская* Мария Юрьевна — редактор

## Информация для авторов

В журнале «Вестник Русской христианской гуманитарной академии» публикуются научные работы, отражающие широкий спектр проблем современного гуманитарного знания в области филологии, философии, теологии, культурологии, педагогики и психологии.

Редакция оставляет за собой право вносить редакционные (не меняющие смысла) изменения в авторский оригинал. При представлении в журнал рукописи статьи для опубликования автор передает права на размещение текста статьи на сайте журнала в системе Интернет.

Представленные авторами материалы проходят внутреннее и внешнее рецензирование и должны удовлетворять принятым критериям качества. В случае несоблюдения настоящих требований редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись статьи до переработки рукописи автором в соответствии с данными требованиями.

### **Контрольный список подготовки материала к отправке**

В качестве одного из этапов процесса отправки авторы должны проверить соответствие их материала всем следующим пунктам, материалы могут быть возвращены авторам, если они не соответствуют этим требованиям.

- Индекс УДК;
- Аннотация на русском языке (не менее 200 и не более 250 слов);
- Ключевые слова на русском языке;
- Аннотация на английском языке (не менее 200 и не более 300 слов);
- Ключевые слова на английском языке;
- Объем для статей — 30000–40000 знаков с пробелами (включая метаданные и список литературы);
- Список литературы на русском языке, оформленный согласно требованиям журнала (только для русскоязычных статей);
- Список литературы на английском языке (References), оформленный согласно требованиям журнала;
- ФИО полностью, должность, место работы, адрес работы, электронный адрес на русском и английском языках.

Рекомендованный объем публикации — до 1 а. л.

Аннотации составляются на русском и английском языках, объем — 800–1000 знаков. Машинный перевод русской аннотации недопустим.

Ссылки на источники оформляются в тексте в квадратных скобках, например [5, с. 56–57].

Цитаты свыше 200 знаков (четырёх строк) выделяются втяжкой и шрифтом 10 кегля, 1,0 пт.

Список литературы обязателен и оформляется по действующему национальному стандарту (ГОСТ Р 7.0.14—2024).

Примечания, приложения и фотографии в публикации не используются. Справочная и графическая информация помещается внутри статьи.

Полный список требований можно найти по адресу <https://rhga.ru/izdaniya/vestnik-rhga/informaciya-dlya-avtorov/>

Автор гарантирует, что все данные в его публикации реальны и аутентичны, его работа не является плагиатом. Все авторы обязуются в случае необходимости предоставлять опровержения и исправление ошибок.

Адрес редакционной почты: [vestnik@rhga.ru](mailto:vestnik@rhga.ru)

## Information for contributors

The «Journal of the Russian Christian Academy for the Humanities» is a publication of the eponymous institution of higher learning. The issues include original contributions dealing with the topic relevant to the scope of the humanities including philology, philosophy, theology, cultural studies, education and psychology.

The members of the editorial board are required to ensure (1) that all papers comply with the publication guidelines; (2) that the papers are properly checked for language problems and style. The changes effected by the board are not to interfere with the ideas of the authors. The author enjoys a right to submit the contribution on the Journal's Internet website when submitting the manuscript for publication.

All proposals are reviewed by the Editorial Board and by official referees. Proposals that do not comply with the standards of the Journal, can be rejected or returned to the author for further improvements to be made.

### Submission Preparation Checklist

As part of the submission process, authors are required to check off their submission's compliance with all of the following items, and submissions may be returned to authors that do not adhere to these guidelines.

UDC-index;

Author's full name, academic degree, position (title), place of employment, institutional mailing address, personal email;

Abstract (In Russian) - the recommended length for the abstract is 200–250 words;

Abstract (in English) - the recommended length for the abstract is 200–300 words;

The length of the articles (including metadata, footnotes, and references) is 30 000 to 40 000 characters including spaces;

References

Keywords (Russian);

Keywords (English);

The length of the manuscript should not exceed 10 000–12 000 words (1,0 typographic unit).

Abstracts in Russian and English should not exceed 100 words (1000 characters with spaces). It is advisable to have abstracts in English proofread, computer-aided translations of abstracts are not under consideration.

References and essential notes should be given in square brackets as follows — [5, p. 56–57].

Quotations exceeding four lines (over 200 characters) should be given with hanging indent (in 10-point font).

References are to be in full compliance with the National State Standard — GOST Certification System (ГОСТ Р 7.0.14—2024).

Notes, comments, appendices and photographs are not used in the publication. Background information, reference sources, diagrams are embedded within the text.

A complete list of requirements can be found at <https://rhga.ru/izdaniya/vestnik-rhga/informaciya-dlya-avtorov/>

Contributors must guarantee that the manuscripts submitted are original, are not published or under consideration elsewhere, are not plagiarism. All authors agree to provide a refutation and corrections be it deemed necessary.

Proposals should be sent to: [vestnik@rhga.ru](mailto:vestnik@rhga.ru)

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия  
им. Ф. М. Достоевского  
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191023  
vestnik.rhga@mail.ru , vestnik@rhga.ru  
www.rhga.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» ВАК России и Российский индекс научного цитирования.

ISSN 1819-2777

**ВЕСТНИК  
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ**

**2025. Том 26, вып. 4**

Подписано в печать 14.12.2025. Формат 70 × 100  $\frac{1}{16}$ . Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 20,15. Тираж 550 экз. Заказ № 941

Отпечатано в типографии «Поликона» (ИП А. М. Коновалов)  
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 134