

ISSN 2073-6401

ВЕСТНИК РГГУ

*Серия*

«Философия. Социология.  
Искусствоведение»

Научный журнал

RSUH BULLETIN

*Series*

“Philosophy. Sociology.  
Art Studies”

Academic Journal

Основан в 1996 г.  
Founded in 1996

3  
часть 2  
2019

VESTNIK RGGU. Seriya «Filosofiya. Sociologiya. Iskusstvovedenie»  
RSUH/RGGU BULLETIN. "Philosophy. Sociology. Art Studies" Series  
Academic Journal

There are 4 issues of printed version of the journal a year  
Founder and Publisher Russian State University for the Humanities (RSUH)

**RSUH/RGGU BULLETIN.** "Philosophy. Sociology. Art Studies" Series is included: in the system of the Russian Science Citation Index (RISC); in the List of peer-reviewed scientific publications, in which the essential research findings of dissertations for the Ph.D. and Dr. degree in the following scientific specialties and the branches of science corresponding to them should be published:

**09.00.00 Philosophy:**

09.00.03 History of philosophy  
09.00.11 Social philosophy

**17.00.00 Art Studies:**

17.00.03 Film, television and other screen arts  
17.00.04 Fine and decorative-applied arts and architecture  
17.00.09 Theory and history of art

**22.00.00 Sociology:**

22.00.01 Theory, Methodology and history of sociology  
22.00.04 Social structure, social institutions and processes  
22.00.06 Sociology of Culture

*Goals of the journal:* Representation of the newest research findings in the fields of philosophy, sociology, and art studies which have undoubted theoretical and practical significance and which are promising for the research development in that field and for its state as a whole.

*Objectives of the journal:* realization and development of examination of scientific articles, using the advanced modern interdisciplinary and complex approaches; representation of the most paradigmatic achievements in the fields that are significant for the progress of science and suitable for implementation into the educational process as the examples of proper scientific work; attracting new authors, researchers showing a high theoretical culture and undeniable scientific achievements; strengthening the interaction of the academic and university science; translation of scientific experience between the generations and institutions.

The journal is registered by the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media. Certificate on registration: PI No. FS77-61882 of 25.05.2015.

Changes were made to the record of media registration in connection with the name change, renaming of the founder, clarification of the subject – registration number FS77-73403 of 03.08.2018.

*Editorial staff office:* bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, GSP-3, 125993

Philosophy – Anna I. Reznichenko, annarezn@yandex.ru

Sociology – Olga V. Kitaitseva, olga\_kitaitseva@mail.ru

Art studies – Alexander V. Markov, vestnik-art@rggu.ru

ВЕСТНИК РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»  
Научный журнал

Выходит 4 номера печатной версии журнала в год.

Учредитель и издатель: Российский государственный гуманитарный университет  
(РГГУ)

**ВЕСТНИК РГГУ.** Серия «Философия. Социология. Искусствоведение» включена: в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ); в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

**09.00.00 Философия:**

09.00.03 История философии

09.00.11 Социальная философия

**17.00.00 Искусствоведение:**

17.00.03 Кино-, теле- и другие экранные искусства

17.00.04 Изобразительное и декоративно-прикладное искусство и архитектура

17.00.09 Теория и история искусства

**22.00.00 Социология:**

22.00.01 Теория, методология и история социологии

22.00.04 Социальная структура, социальные институты и процессы

22.00.06 Социология культуры

*Цель журнала:* представление новейших результатов исследований в области философии, социологии и искусствоведения, имеющих несомненное теоретическое и практическое значение и перспективных для развития исследований в этой области и для состояния отрасли.

*Задачи журнала:* осуществление и развитие экспертизы научных статей с учетом господства современных междисциплинарных и комплексных подходов; представление наиболее парадигматичных достижений отраслей, важных для развития науки и способных быть внедренными в образовательный процесс как примеры правильной научной работы; привлечение новых авторов, исследователей, показывающих высокую теоретическую культуру и неоспоримые научные достижения; усиление взаимодействия академической и вузовской науки; трансляция научного опыта между поколениями и между институтами.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций, свидетельство о регистрации: ПИ № ФС77-61882 от 25.05.2015 г. В запись о регистрации СМИ внесены изменения в связи с изменением названия, переименованием учредителя, уточнением тематики – регистрационный номер ПИ № ФС77-73403 от 03.08.2018 г.

Адрес редакции: 125993, Москва, Миусская пл., 6

Философия – Анна Игоревна Резниченко, [annarezn@yandex.ru](mailto:annarezn@yandex.ru)

Социология – Ольга Вячеславовна Китайцева, [olga\\_kitaitseva@mail.ru](mailto:olga_kitaitseva@mail.ru)

Искусствоведение – Александр Викторович Марков, [vestnik-art@rggu.ru](mailto:vestnik-art@rggu.ru)

Founder and Publisher  
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Editor-in-chief

*Toschenko Zhan T.*, Dr. of Sci. (Sociology), professor, RAS corresponding member, head, Department of the Theory and History of Sociology, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

Editorial Board

*DeBardeleben Joan*, Dr. of Sci. (Politics), professor, Director of the Institute of European, Russian and Eurasian Studies, Carleton University, Ottawa, Canada

*Vargas Julio César*, Cand. of Sci. (Philosophy), professor, University of Valle, Cali, Columbia

*Velikaya Natalia M.*, Dr. of Sci. (Politics), professor, head, Department of Political Sociology, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

*Vinogradov Vladimir V.*, Dr. of Sci. (Art History), Research Institute of Gerasimov Russian State Institute of Cinematography, Moscow, Russia

*Vlovichenko Larisa N.* (deputy chief editor), Dr. of Sci. (Sociology), professor of the Department of Political Sociology, dean, Faculty of Sociology, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

*Wiatr Jerzy Jozef*, Dr. of Sci. (Sociology), professor, University of Warsaw, Warsaw, Poland

*Gubin Valery D.*, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, head, Department of History of Foreign Philosophy, dean, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

*Zoegintseva Irina A.*, Dr. of Sci. (Art History), professor, Gerasimov Russian State Institute of Cinematography, Moscow, Russia

*Kalugina Olga V.*, Dr. of Sci. (Art History), professor, Department of Cinema and Modern Art, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

*Kitaitseva Olga V.*, Cand. of Sci. (Sociology), associate professor, Department of Applied Sociology, the Faculty of Sociology, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

*Kolotaev Vladimir A.* (deputy chief editor), Dr. of Sci. (Philology), professor, dean, Faculty of the History of Art, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

*Konacheva Svetlana A.*, Dr. of Sci. (Philosophy), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

*Limanskaya Lyudmila Yu.*, Dr. of Sci. (Art History), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

*Dieter Lohmar*, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, University of Köln, Köln, Germany

*Malinina Tatyana G.*, Dr. of Sci. (Art History), Research Institute of Theory and History of Arts, Russian Academy of Arts

*Markov Alexander V.*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

*Molchanov Victor I.*, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

*Nowak Piotr*, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, University of Białystok, Poland

*Rapic Smail*, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Wuppertal University, Wuppertal, Germany

*Reznichenko Anna I.* (deputy chief editor), Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

*Masamichi Sasaki*, Dr. of Sci. (Sociology), professor of sociology, Chuo University, Tokyo, Japan

*Sipovskaya Natalia V.*, Cand. of Sci. (Art History), State Institute for Art Studies, Moscow, Russia

*Fomin Valery I.*, Dr. of Sci. (Art History), professor, Research Institute of Gerasimov Russian State Institute of Cinematography, Moscow, Russia

*Tsyrukun Nina A.*, Dr. of Sci. (Art History), professor, Research Institute of Gerasimov Russian State Institute of Cinematography, Moscow, Russia

*Shevchenko Irina O.*, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

*Shtein Sergey Yu.*, Cand. of Sci. (Art History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

Execute editors:

*A.I. Reznichenko*, Dr. in Philosophy, professor

Учредитель и издатель  
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Главный редактор  
*Ж.Т. Тощенко*,  
доктор социологических наук, профессор, член-корреспондент РАН,  
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ),  
Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

- Дж. ДеБарделебен*, доктор политических наук, профессор, Карлтонский университет, Канада
- Х.Ц. Варгас*, кандидат философских наук, Университет Валле, Колумбия
- Н.М. Великая*, доктор политических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.В. Виноградов*, доктор искусствоведения, НИИ киноискусства Всероссийского государственного института кинематографии им. С.А. Герасимова, Москва, Российская Федерация
- Л.Н. Вдовиченко*, доктор социологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (заместитель главного редактора)
- Е. Вятр Ежи*, доктор политических наук, профессор, Варшавский университет, Республика Польша
- В.Д. Губин*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- И.А. Звезницева*, доктор искусствоведения, профессор, Всероссийский государственный институт кинематографии им. С.А. Герасимова
- О.В. Калугина*, доктор искусствоведения, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- О.В. Китайцева*, кандидат социологических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.А. Колотаев*, доктор филологических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (заместитель главного редактора)
- С.А. Коначева*, доктор философских наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Л.Ю. Лиманская*, доктор искусствоведения, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Д. Ломар*, доктор философских наук, профессор, Кельнский университет, Кельн, ФРГ
- Т.Г. Малинина*, доктор искусствоведения, НИИ теории и истории изобразительных искусств Российской академии художеств
- А.В. Марков*, доктор филологических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

- В.И. Молчанов*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- П. Новак*, доктор философских наук, профессор, Белостокский университет, Республика Польша
- С. Рапиц*, доктор философских наук, профессор, Университет Вупперталь, Вупперталь, ФРГ
- А.И. Резниченко*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (заместитель главного редактора)
- М. Сасаки*, доктор политических наук, профессор, Университет Чуо, Токио, Япония
- Н.В. Сиповская*, кандидат искусствоведения, Государственный институт искусствознания
- В.И. Фомин*, доктор искусствоведения, профессор, НИИ киноискусства Всероссийского государственного института кинематографии им. С.А. Герасимова
- Н.А. Цыркун*, доктор искусствоведения, НИИ киноискусства Всероссийского государственного института кинематографии им. С.А. Герасимова
- И.О. Шевченко*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- С.Ю. Штейн*, кандидат искусствоведения, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Ответственные за выпуск:

*А.И. Резниченко*, доктор философских наук, профессор

## CONTENT

### **Philosophy. History of Philosophy**

---

- Valery D. Gubin*  
A memory. Returning to the childhood ..... 160
- Sergei D. Serebriany*  
A “Mini-Bhagavadgītā” in the fourth “book” of Vālmīki’s “Rāmāyaṇa” ..... 171
- Natalia V. Puminova-Ambroziak*  
The concept of hierarchy in the polemic concerning  
the “Perspective” by Kassian Sakowicz ..... 189
- Oleg V. Marchenko*  
On Grigorii Skovoroda’s translations from Cicero and Plutarch ..... 199
- Eugene N. Ivakhnenko*  
Education, science and religion in the Russian Enlightenment.  
In search of a compromise (Part II) ..... 205
- Aleksei V. Lyzlov*  
“What God has joined together, can’t any philosopher separate”.  
Hamann’s “metacriticism” of Kant ..... 218
- Aleksandr V. Loginov*  
Concepts of a technical civilization by A. Gehlen and H. Shelsky ..... 233
- Tatiana Yu. Sidorina*  
The social future and prospects for technological development:  
key issues of philosophical discourse ..... 240
- Nikolai P. Zvolev*  
Contingency of technology and strong program  
of Donald MacKenzie ..... 248
- Svetlana A. Konacheva*  
An issue of the Other in the modern theological hermeneutics ..... 262

### **Reviews**

---

- Valery D. Gubin*  
History and social memory (Review on: Historical memory  
and Russian identity / V.A. Tishkov, E.A. Pivneva (eds.).  
Moscow: RAS, 2018) ..... 277

## СОДЕРЖАНИЕ

### Философия. История философии

---

<i>Валерий Д. Губин</i> Память: возвращение к детству .....	160
<i>Сергей Д. Серебряный</i> «Мини-Бхагавадгита» в четвертой «книге» «Рамаяны» Вальмики .....	171
<i>Наталья В. Пуминова-Амброзяк</i> Представление об иерархии в полемике вокруг «Перспективы» Кассиана Саковича .....	189
<i>Олег В. Марченко</i> О переводах Григория Сковороды из Цицерона и Плутарха .....	199
<i>Евгений Н. Ивахненко</i> Образование, наука и религия в русском Просвещении: в поисках компромисса (Часть II) .....	205
<i>Алексей В. Лызлов</i> «Что Бог сочел, того философ разлучить не может». Гамановская «метакритика» Канта .....	218
<i>Александр В. Логинов</i> Концепции технической цивилизации А. Гелена и Х. Шельски .....	233
<i>Татьяна Ю. Сидорина</i> Социальное будущее и перспективы технического развития: ключевые вопросы философского дискурса .....	240
<i>Николай П. Зволев</i> Контингентность технологии и сильная программа Дональда Маккензи .....	248
<i>Светлана А. Коначева</i> Проблема Другого в современной теологической герменевтике .....	262

### Рецензии

---

<i>Валерий Д. Губин</i> История и социальная память (Рецензия на: Историческая память и российская идентичность / Под. ред. В.А. Тишкова, Е.А. Пивневой. М.: РАН, 2018. 508 с.) .....	277
--	-----

УДК 159.922.7

DOI: 10.28995/2073-6401-2019-8-160-170

## Память: возвращение к детству

Валерий Д. Губин

*Российский государственный гуманитарный университет  
Москва, Россия, goubin@list.ru*

*Аннотация.* Жизнь любого человека во многом обусловлена особенностями младенческого и детского развития. Воспоминания о детстве являются существенным фактором, определяющим развитие и существование человека, возможность его творческой жизни. Чем глубже человек погружается в детские воспоминания, тем больше в нем проступают подлинно человеческие черты: простота, доверчивость, искренность, чувство истины и добра. Воспоминания – основное занятие, позволяющее нам пребывать в духе. Воспоминания детства позволяют нам чувствовать себя живыми, способными к любви и творчеству.

*Ключевые слова:* память, детство, детские воспоминания, опыт жизни, феномен ребенка, возвращение к детству

*Для цитирования:* Губин В.Д. Память: возвращение к детству // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2019. № 3. С. 160–170. DOI: 10.28995/2073-6401-2019-8-160-170

## A memory. Returning to the childhood

Valery D. Gubin

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, goubin@list.ru*

*Abstract.* The life of any person is largely due to the peculiarities of the infant and the child development. Memories of childhood are an essential factor determining the development and the existence of a person, the possibility of his creative life. The deeper a person descends into childhood memories, the more truly human features appear in him: the simplicity, credulity, sincerity, a sense of truth and goodness. Memories – the main occupation, allowing us to stay in the spirit. Memories of the childhood allow us to feel alive, capable of love and the creative work.

---

© Губин В.Д., 2019

*Keywords:* memory, childhood, childhood memories, life experiences, the phenomenon of a child, return to childhood

*For citation:* Gubin, V.D. (2019), "A memory. Returning to the childhood", *RSUH/RGGU Bulletin. "Philosophy. Social Studies. Art Studies" Series*, no. 3, pp. 160-170. DOI: 10.28995/2073-6401-2019-8-160-170

Человек всю жизнь вспоминает свое детство и мечтает, сознательно или бессознательно, вернуться в детские годы, чтобы пережить радостные мгновения любви близких, вернуться к свежести восприятия и способности удивляться. Детство занимает особое место в памяти любого человека как период жизни, в котором мир открывался нам совсем другим, чем в зрелые годы:

Из эпохи детства, – писал Франк, – в нас всплывают воспоминания о состоянии, в котором каждый клочок мира, каждая вещь и каждое явление представлялись нам непостижимой тайной. Мир был для нас миром сплошных чудес, возбуждающим радость, восхищение, изумление или ужас. Может быть, это было плодом невежества и умственной беспомощности, или, может быть, мы чувствовали что-то реальное, что от нас ускользает. Какие-то остатки этого жизнечувствия блаженного детства продолжают жить в нас и позже [Франк 1990, с. 191].

В нашей памяти хранятся и счастливые мгновения озарения, душевного волнения, сбывшиеся или несбывшиеся мечты и надежды. Человек, по каким-либо причинам отрезанный от этого богатства, представляет собой бесплотную тень, которая живет в призрачном плоском мире, лишенном рельефа и глубины. Только память делает возможными и наши чувства, и наши переживания, и сознание в целом. И пока мы прислушиваемся к своей памяти, вглядываемся в ее глубины, она является мощным препятствием против лени ума, душевной вялости и угрожающего безумия.

Мы любим в детях, – писал М. Пришвин, – то самое, что храним в себе с детства как лучший дар нашей жизни, и эту нашу прелесть стараемся по-разному воплотить: одни, и этих большинство, определяются с этим даром в семье, другие, кому семейное счастье недоступно, достигают его в искусстве. Третьи, не исчерпываясь до конца ни в семье, ни в искусстве, хранят своего младенца в себе до глубокой старости, и это делает их мудрецами [Пришвин 2017, с. 17].

Наибольший интерес представляют собой эти «третьи» люди, в которых детские воспоминания настолько сильны и ярки, что формируют их жизнь и творчество.

Ребенок пытается запомнить мир таким, каким он был «на самом деле». Он фантазирует и выдумывает события и обстоятельства прошлой жизни, но то, что мы потом вспоминаем из детских лет, обладает особой силой, в каком-то смысле похоже не на факты прошлой жизни, а на откровение. Ребенок всегда поражает необыкновенной памятью, необычайной яркостью и свежестью восприятия, удивительным чутьем по отношению к окружающим людям. У каждого маленького человека, живущего в нормальных условиях, проявляются эти черты и способности, как правило, они никого не удивляют и кажутся естественными. Хотя удивляться есть чему, ибо здесь мы имеем дело с необъяснимым и таинственным феноменом нашего бытия.

Жизнь любого человека во многом обусловлена особенностями младенческого и детского развития. Младенец, эта «выявленная мысль Божия» (В. Розанов), необычным образом отличается от взрослого. Достоевский, говорит Розанов, тонко заметил, что для понимающего человеческую природу невозможно без слез смотреть на младенца. Откуда же это трансцендентное волнение в нас? Может быть, младенец пробуждает в нас воспоминание об «иных мирах», только что им оставленных, и еще несет на своих губах, в своих глазах их свежесть, яркость и святость.

Около младенца всякая взрослая добродетель является ограниченной, почти ничтожной, и человек, чем дальше отходит от момента рождения, тем больше становится обычным, ничем не выдающимся индивидом. Его изначальная одаренность действительно представляется даром свыше, а затем ее уже невозможно специально удержать никаким воспитанием и обучением, по крайней мере в таком широком диапазоне. Человек как бы темнеет, становится обыкновенным и заурядным.

«В сиянии младенца, – пишет Розанов, – есть ноуменальная, по-ту-светная святость, как бы влага, еще не сбежавшая с ресниц его». [Розанов 1999, с. 215]. Вообще сущность христианства, полагал он, есть поклонение *Богу во младенце*, суть антихристианства – древний дракон, борьба против младенцев, Ирод и т. д.

В Евангелии от Матфея Христос говорит: «Истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете, как дети, не войдете в Царство Небесное». Феномен ребенка как некий вечный архетип прослеживается на всех этапах истории человеческого духа. Ребенок рассматривается не просто как необходимая ступень развития человека, это не начало становления человека, а высшая форма. Ницше в

притче о трех превращениях» говорил, что сначала дух становится верблюдом, потом львом и, наконец, ребенком – символом высшей формы духа. «Дитя есть невинность и забвение, новое начинание, игра, самокатящаяся колесо, начальное движение, святое слово утверждения» [Ницше 1990, с. 19].

В детстве в человеке проступает что-то не только до-человеческое, поскольку человек здесь не вышел еще полностью из природного состояния, но и сверхчеловеческое, непонятное, невыразимое в простых повседневных словах. Часто дети проявляют мудрость, на которую не способны многие взрослые<sup>1</sup>, а великие люди в некоторых вещах всю жизнь остаются детьми. Будучи взрослыми, они продолжают играть, вследствие чего кажутся иногда своим современникам странными и непонятными.

Воспоминания о детстве являются важным фактором, определяющим развитие и существование человека. То, что удается вспомнить, – более того, постоянно вспоминать всю жизнь, – это, возможно, самое главное, на что можно опереться и из чего создавать, чем укреплять постоянно разваливающуюся жизнь.

Конечно, время детства – это время подготовки ко взрослой жизни. Но детство – это еще и самоцель, особый, не сводимый ни к какому другому периоду этап жизни. Ребенок – это совсем другая стихия, особое состояние человека. Может быть, это подарок богов, может быть, модель истинного человека, к появлению которого стремится природа? Человек – не просто продукт биологической или социальной эволюции. Он несет в себе некую метафизичную загадку, загадку своего появления в мире, не объяснимую никакими эмпирическими фактами и логическими теориями.

Что живет в детском сознании и утрачивается во взрослом состоянии? Часто из далекого прошлого – в памяти, снах, мечтаниях – доносятся до нас звуки и голоса иного мира, когда мы были совершенно другими. Чем чаще доносятся, тем более интересным и значительным для самого себя и для других является человек.

Для Ф. Достоевского главным при характеристике ребенка являлось противопоставление не «больших и маленьких», а «челове-

---

<sup>1</sup> «Пяти-шестилетний ребенок знает иногда о боге или добре и зле такие удивительные вещи и такой неожиданной глубины, что поневоле заключишь, что этому младенцу даны природой какие-нибудь другие средства приобретения знаний, не только нам неизвестные, но которые мы даже на основании педагогики должны бы были почти отвергнуть. ...Он знает о боге, может быть, уже столько же, сколько и вы, а о добре и зле и о том, что стыдно и что похвально, – может быть даже и гораздо более вас...» [Достоевский 1981, т. 23, с. 20]

ка и ребенка». «Дети, пока дети, до семи лет, например, страшно отстоят от людей: совсем будто другое существо и с другою природой», – заявляет Иван в «Братьях Карамазовых». Дети очеловечивают нашу душу одним только своим появлением между нами. Если не было детства, то человек никогда не станет полноценным взрослым. «Человек, который не был ребенком, будет плохим гражданином» [Достоевский 1981, т. 23. С. 179].

Детство – единственное время, когда мы находимся в чистом существовании. Мы просто живем, не замечая, как стремительно течет время, не думая о будущем и не печальась о прошлом, живем все время в настоящем, где нет смерти. Даже если детство тяжелое и трудное, детской энергии хватает, чтоб удержаться в убеждении: жизнь на самом деле прекрасна! Что бы ни случилось, все будет хорошо, так все в мире устроено. Детство – это как бы образ будущей жизни в вечности, оно счастливо самим чувством бытия.

Поэтому самое ценное, что было в нашей жизни, – это воспоминания о днях детства.

Без святого и драгоценного, унесенного в жизнь из воспоминаний детства, не может и жить человек. Иной, по-видимому, так о том и не думает, а все-таки эти воспоминания бессознательно да сохраняет. Воспоминания эти могут быть даже тяжелые, горькие, но ведь и прожитое страдание может обратиться впоследствии в святую для души. Человек и вообще так создан, что любит свое прожитое страдание. Человек, кроме того, уже по самой необходимости склонен отмечать как бы точки в своем прошедшем, чтобы по ним потом ориентироваться в дальнейшем и выводить по ним хотя бы нечто целое, для порядка и собственного назидания. При этом самые сильнейшие и влияющие воспоминания почти всегда те, которые остаются из детства. А потому и сомнения нет, что воспоминания и впечатления, и, может быть, самые сильные и святые, унесутся и нынешними детьми в жизнь [Достоевский 1983, т. 25, с. 172–173].

Тем не менее пробиться к своим детским воспоминаниям, оживить в себе чувство странности и красоты мира, чувство родительской любви, в которой ты купался ежедневно, или рвущая сердце незаслуженная обида, – очень сложно. Загадочным и даже завораживающим является забывание первых лет жизни. А Белый писал, что с четырех лет исчезает бесследно на всю жизнь ряд неповторимых переживаний; и кто пробуждается к сознанию позднее, тот ничего не знает уже о целом пласте переживаний. Тот, кто проспал

свою трехлетнюю жизнь и проснулся к жизни четырехлетним, уже никогда не переживет того, что он мог бы пережить, если бы память у него была длиннее и сознание сложилось ранее [Белый 1989, с. 158–159].

З. Фрейд полагал, что за обрывками воспоминаний, относящихся к раннему детству, скрыты бесценные свидетельства самых важных черт духовного развития. В первые три-четыре года жизни фиксируются впечатления и вырабатываются способы реагирования на внешний мир, которые никаким позднейшим переживанием не могут быть лишены их значительности.

Детские воспоминания людей <...> вообще не фиксируются при переживании и не повторяются потом, как воспоминания зрелого возраста, но только впоследствии, когда детство уже окончилось, они воскресают, причем изменяются, искажаются, приспособляются к позднейшим тенденциям, так что их трудно бывает строго отделить от фантазий [Фрейд без года]<sup>2</sup>.

Как далеко вглубь детства простираются наши воспоминания? Некоторые из подвергавшихся наблюдениям, писал З. Фрейд, относят свои первые воспоминания к шестому месяцу жизни, в то время как другие ничего не помнят из своей жизни до конца шестого и даже восьмого года. С чем же связаны эти различия в воспоминаниях детства, и какое значение они имеют? Мы слишком равнодушно относимся к фактам младенческой амнезии – утрате воспоминаний о первых годах нашей жизни и благодаря этому проходим мимо своеобразной загадки.

Мы забываем о том, какого высокого уровня интеллектуального развития достигает ребенок уже на четвертом году жизни, на какие сложные эмоции он способен; мы должны были бы поражаться, как мало сохраняется обычно из этих душевных событий в памяти в позднейшие годы; тем более, что мы имеем все основания предполагать, что эти забытые переживания детства отнюдь не проскользнули бесследно в развитии данного лица; напротив, они оказали влияние, оставшееся решающим и в последующее время. И вот, несмотря на это несравненное влияние, они забываются! Это свидетельствует о совершенно своеобразных условиях воспоминания (в смысле сознательной репродукции), до сих пор ускользавших от нашего познания [Фрейд 1990, с. 222].

---

<sup>2</sup> Всем известна фраза Л. Толстого: От пятилетнего ребенка до меня только миг, а от новорожденного до пятилетнего – страшное расстояние.

Анализируя сохранившиеся воспоминания детства, можно установить, что некоторые несомненно искажены, неполны либо смещены во времени или в пространстве. Сообщения опрашиваемых лиц о том, например, что их первые воспоминания относятся, скажем, ко второму году жизни, явно недостоверны. Причиной этих ошибок, полагал Фрейд, является не простая погрешность памяти. Могучие силы позднейшей жизни оказали свое воздействие на способность вспоминать переживания детства, вероятно, те же самые, благодаря которым нам вообще так чуждо понимание этих детских лет.

Невозможно разграничить детские фантазии и детские воспоминания, что пришло к нам из глубокой древности и что создано в индивидуальном существовании. Часто это одно и то же. Такое символическое, полное фантазии, расцвеченное метафорами восприятие, – видение и слышание – является важнейшим условием формирования детской души и впоследствии – формирования личности. Без этого мир становится скучным, банальным и бессмысленным. Тогда в этом мире гром – это уже не голос рассерженного бога, в реке не живет дух, змея не воплощает мудрость, а горная пещера – больше не жилище великого демона. Человек уже не слышит голоса камней, растений, животных, его контакт с природой исчез, а с ним исчезла и глубокая эмоциональная энергия, которую давала эта символическая связь [Юнг 1991, с. 86–87].

Яркие детские воспоминания, счастливые или несчастливые переживания остаются с человеком на всю жизнь. Остаются всякая радость и всякое горе, особенно горе – детские слезы как бы открывают экзистенциальное измерение жизни. Забыть свои обиды – значит предать себя.

Помните, – говорит Алеша Карамазов, обращаясь к детям, – всегда эту минуту, когда вы плакали. Это на всю жизнь останется, может быть, и верить не будете, и сердцем одеревенеете, а вот эту минуту чистых слез всегда помнить будете, таких минут немного, но они-то и спасают, они всегда спасают<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> «Лучшее, что хранится в тайниках памяти, – вне нас; оно – в порыве ветра с дождем, в нежилом запахе комнаты или в запахе первой вспышки огня в очаге – всюду, где мы вновь обнаруживаем ту частицу нас самих, которой наше сознание не пользовалось и оттого пренебрегало, остаток прошлого, самый лучший, тот, что обладает способностью, когда мы уже как будто бы выплакались, все-таки довести нас до слез... При ярком свете обычной памяти образы минувшего постепенно бледнеют, расплываются, от них ничего не остается, больше мы их уже не найдем» [Пруст 1976, с. 189].

Чаще всего именно память о переживании, случившемся в детстве, предваряет (а то и определяет) переломный момент в жизни героя. Почти обязательно перед принятием важного решения или перед совершением серьезного поступка человек оказывается во власти детского воспоминания. Например, такой детский сон об убитой лошади вспоминается Раскольниковым перед преступлением.

Связь детства и детской одаренности ребенка далеко не однозначна. Детство – это омут. Чем больше мы погружаемся в него, не решаясь разорвать ни одной связи с этим самым счастливым состоянием в жизни, тем меньше у нас шансов стать взрослым. Достаточно много взрослых и пожилых людей по сути своей – дети. Детство становится постоянным состоянием и теряет смысл. Годы бегут, а они, словно остановившись в своем развитии, продолжают оставаться наивными детьми и соответственно ведут себя в самых главных вопросах своей жизни – ведут себя беспомощно и глупо, когда нужно принять важное решение относительно своей судьбы или судьбы близких.

В то же время чем меньше мы погружаемся в этот омут, чем меньше нам удастся удержать в себе детскую непосредственность и силу воображения, чем меньше мы чувствуем магическую силу неожиданно всплывающих воспоминаний, тем больше становимся стандартными, скучными, механическими людьми.

Самое главное, что человек должен помнить из детства, – это самого себя. Каким я был, и что из прошлого осталось во мне и сейчас мне помогает или мешает жить? Это и есть воспоминание в подлинном смысле слова. Ведь это я продолжаю с моих незапамятных времен, с тех мгновений счастья, когда я жил в гармонии с миром, не замечая этого. Взрослый человек редко видит себя, он занят окружающим миром, людьми, обстоятельствами, проблемами. Ребенок как бы включает себя в любое увиденное явление. Однако постепенно переживания стираются из памяти, и он как бы повисает в воздухе, считается только с опытом, знаниями, умением, а под всем этим бродит мертвящая скука. Не на что опереться, счастье детства растворилось. Иногда в снах слышатся отголоски этого таинственного мироощущения. Ведь он не всегда был взрослым и даже сейчас, хотя бы во сне, пытается вернуться в детство.

Вспомнить нужно самого себя, а это большая проблема, потому что за долгие годы сыграно столько ролей, пережито столько идей и представлений, что он затерялся среди этого шума, весь сделанный, искусственный. И остается только время от времени недоумевать: а где тот мальчик, может быть, никакого мальчика и не было?

Помнить себя – значит помнить вкус первой земляники, острый запах гниющих водорослей, выброшенных утром на берег моря, помнить мурашки, бегущие по спине, когда лунной ночью деревья на опушке кажутся угрюмыми великанами, – и тысячи других мгновений, остановленных и живущих в памяти.

Причиной тому, что мы плохо помним раннее детство, в меньшей степени выступает подавление, скорее, дело в утрате тех чувственных воспоминаний, о которых взрослые даже и мечтать не могут. В схематизме памяти взрослых нет места для запахов, вкусов и других ярких ощущений, или для до-логического и магического мышления раннего детства. Глубинный чувственный опыт забывается, если не вписывается в социальные рамки [Лоуэнталь 2004, с. 318].

Чем глубже человек опускается в детские воспоминания, тем больше в нем проступают подлинно человеческие черты: простота, доверчивость, искренность, чувство истины и добра. В такие минуты он чувствует себя дома. Наш дом, наша родина – это годы нашего детства, мы все время сознательно или бессознательно ищем ее, перебираем воспоминания, жалеем, что многое забылось навсегда, а то, что помнится, – лишь отголосок давно ушедших лет, в которые мы никогда не сможем вернуться. Мы все время переживаем чувство покинутости, бездомности, все время ищем свою родину и не можем найти, потому что ее уже давно нет и никогда не было как некой волшебной страны. Но без этих поисков нас тоже нет.

Возвращение к детству – это не утопическое стремление, а необходимый этап духовного развития человека. Чем больше человек взрослеет (и годами и умом), тем более важную роль играет этот мотив «возвращения». «Старость бывает разная: одни старики “впадают в детство”, другие постепенно, сознательно и радостно возвращаются к нему» [Пришвин 2017, с. 17]. Воспоминания вообще – основное занятие, позволяющее нам пребывать в духе, а воспоминания детства дают нам почувствовать, что мы по-прежнему живы. Воспоминания заряжают нас своей энергией и не дают закрыться горизонту прошлого, в котором мы были талантливы, оригинальны, полны уверенности в счастливом будущем. У живого человека прошлое не скрывается в сгущающихся сумерках прошедших лет, а с каждым днем становится светлее.

## Литература

---

- Белый 1989 – *Белый А.* На рубеже двух столетий. Воспоминания в трех книгах. Книга первая. М., Художественная литература, 1989. 563 с.
- Достоевский 1981, 1983 – *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя // Полн. собр. соч. В 30 т. СПб.: Наука, 1981. Т. 23; 1983. Т. 25.
- Лоуэнталь 2004 – *Лоуэнталь Д.* Прошлое – чужая страна. СПб.: Владимир Даль, 2004. 623 с.
- Ницше 1990 – *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. 829 с.
- Пришвин 2017 – *Пришвин М.М.* Дневники. 1952–1954 гг. СПб.: Росток, 2017. 832 с.
- Пруст 1976 – *Пруст М.* Под сенью девушек в цвету. М.: Художественная литература, 1976. 248 с.
- Розанов 1999 – *Розанов В.В.* Семя и жизнь // Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 636 с.
- Франк 1990 – *Франк С.Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. 608 с.
- Фрейд без года – *Фрейд З.* Леонардо да Винчи. Воспоминания детства. М.: Пг., б.г. // Библиотека Гумер. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Psihol/Freid/leon\\_vin.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Freid/leon_vin.php). (дата обращения 30 октября 2018).
- Фрейд 1990 – *Фрейд З.* Психопатология обыденной жизни // Фрейд З. Психология бессознательного. М.: Просвещение, 1990. 448 с.
- Юнг 1991 – *Юнг К.* Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. 300 с.

## References

---

- Belyi, A. (1989), *Na rubeze dvuh stoletij, Memuari dvuh vekov. Kniga pervaja* [At the turn of two centuries. Memories in three books. Book One], Khudozhestvennaya Literatura, Moscow, Russia.
- Dostoevsky, F.M. (1981, 1983), “*Diary of a writer*”, in Dostoevsky, F.M. *Poln. sobr. soch. V 30 t.* [Complete works. In 30 vols.], Nauka, Saint Petersburg, Russia, vol. 23; vol. 25.
- Lowental, D. (2004), *Proshloe – chuzaja strana* [The past is a foreign country], Vladimir Dal', St. Petersburg, Russia,
- Nietzsche, F. (1990), “Thus spoke Zarathustra”, in Nietzsche, F., *Sochineniya v 2 t. T. 2.* [Writings in 2 vols. V. 2], Mysl', Moscow, Russia.
- Prishvin, M.M. (2017), *Dnevniky 1952–1954* [Diaries 1952–1954], Rostok, St. Petersburg, Russia.
- Prust, M. (1992), *Pod senju devushek v cvetu* [Under the canopy of girls in bloom], Khudozhestvennaya literatura, Moscow, Russia.
- Roazanov, V.V. (1990), “Seed and life”, in Roazanov, V.V., *Sochineniya v 2 t. T. 1.* [Writings in 2 vols. V. 1], Pravda, Moscow, Russia.
- Frank, S.L. (1990), “Incomprehensible. Ontological introduction to the philosophy of religion”, in Frank, S.L., *Sochineniya* [Writings], Pravda, Moscow, Russia, pp. 183–527.

- Freud, Z. *Leonardo da Vinci. Vospominaniya detstva*, [Leonardo da Vinci. Childhood memories], М., Pg., B., *Biblioteka Gumer* available at: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Psihol/Freid/leon\\_vin.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Freid/leon_vin.php). (Acceded October 30 2018).
- Freud, Z. (1989), "Psychopathology of everyday life", in Freud, Z., *Psikhologiya bes-soznatel'nogo* [Psychology of the unconscious], Prosveschenie, Moscow, Russia.
- Jung, K. (1991), "On the archetypes of the collective unconscious", in Jung, K., *Arkhetip i simvol* [Archetype and Symbol], Renessans, Moscow, Russia.

### *Информация об авторе*

*Валерий Д. Губин*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; ГСП-3, 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; [goubin@list.ru](mailto:goubin@list.ru)

### *Information about the author*

*Valery D. Gubin*, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, GSP-3, 125993; [goubin@list.ru](mailto:goubin@list.ru)

«Мини-Бхагавадгита»  
в четвертой «книге» «Рамаяны» Вальмики

Сергей Д. Серебряный

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, s.serebriany@gmail.com*

*Аннотация.* В статье анализируется фрагмент четвертой «книги» («Кишкиндха-канды») «Рамаяны» Вальмики, в котором Рама объясняет умирающему обезьянному царю Валину, почему он, Рама, имел право и даже должен был убить его, Валина. Этот фрагмент «Рамаяны», по мнению автора статьи, схож со знаменитой поэмой «Бхагавадгита» («Песнь Господа»), входящей в «Махабхарату». В «Бхагавадгите» Кришна (как и Рама, аватара бога Вишну) объясняет воину Арджуне, почему он, Арджуна, имеет право и даже должен убивать в сражении своих родственников и учителей. Помимо такого содержательного сходства, между двумя текстами есть и конкретные лексические переклички. В обоих случаях обсуждение конкретного события выводит на обсуждение фундаментальных проблем бытия. В статье комментируются три «ключевых слова» из речи-проповеди Рамы: *kāla* ('время'), *svabhāva* ('самосущее') и *niyati* ('предопределенность', 'судьба').

*Ключевые слова.* Индия, философия, «Рамаяна», «Махабхарата», «Бхагавадгита», перевод, судьба

*Для цитирования:* Серебряный С.Д. «Мини-Бхагавадгита» в четвертой «книге» «Рамаяны» Вальмики // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2019. № 3. С. 171–188. DOI: 10.28995/2073-6401-2019-8-171-188

A “Mini-Bhagavadgītā”  
in the fourth “book” of Vālmīki’s “Rāmāyaṇa”

Sergei D. Serebriany

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, s.serebriany@gmail.com*

*Abstract.* The author of this paper analyses a fragment from the fourth “book” (“Kiṣkindhā-kāṇḍa”) of the “Rāmāyaṇa” of Vālmīki, in which fragment Rāma explains to the dying monkey king Vālin why he, Rāma, had the right and even was obliged to kill him, Vālin. This fragment of the “Rāmāyaṇa”, in

the author's opinion, resembles the famous poem "Bhagavadgītā" ("The Lord's Song"), part of the "Mahābhārata". In the "Bhagavadgītā", Kṛṣṇa (like Rāma, also an avatāra of Viṣṇu) explains to the warrior Arjuna why he, Arjuna, had the right and even was obliged to kill his relatives and teachers in the course of a battle. Apart from the similarity in the content, there are specific lexical similarities in the two texts. In both cases, the discussion of a specific event brings about a discussion of some fundamental problems of life. By the end of the paper, three "key words" from Rāma's speech/sermon are discussed: kāla ('Time'), svabhāva ('that which possesses its own being') and niyati ('predestination', 'fate').

*Keywords.* India, philosophy, the "Rāmāyaṇa", the "Mahābhārata", the "Bhāgavadgītā", translation, fate

*For citation:* Serebriany, S.D. (2019), "A 'Mini-Bhagavadgītā' in the fourth 'book' of Vālmiki's 'Rāmāyaṇa'", *RSUH/RGGU Bulletin. "Philosophy. Social Studies. Art Studies" Series*, no. 3, pp. 171-188. DOI: 10.28995/2073-6401-2019-8-171-188

Среди множества произведений индийской словесности особое место занимают два подмножества, которые можно обозначить собирательными именами «Махабхарата» и «Рамаяна». В обоих случаях древнейшие тексты (древнейшие элементы подмножества) – это тексты на санскрите, «классическом» языке, индийском аналоге латыни (и/или древнегреческого). Но, кроме этих «классических» версий, существует большое число версий (переложений, переделок, перепевов) на многих других – более поздних – индийских языках. Это великое многообразие текстов изучено еще весьма выборочно, неравномерно. В данной статье будет рассмотрен – вкратце и в предварительном порядке – один фрагмент санскритской «Рамаяны», который, по мнению автора статьи, представляет интерес для историков философской мысли, но до сих пор практически не исследовался с такой точки зрения.

В европейской (западной) науке «Махабхарата» и «Рамаяна» привычно относят к псевдоуниверсальной категории «эпос»<sup>1</sup> и, соответственно, нередко сравнивают с поэмами Гомера. Такая категоризация и такое сравнение во многом оправданы, но в то же время способствуют искажению перспективы и невниманию к некоторым важнейшим чертам индийских памятников. Так, «Махабхарату» стоит сравнивать не только и не столько с поэмами Гомера,

<sup>1</sup> См., например: [Winternitz 1972]. Становлению понятия «эпос» в европейской науке и проблемам универсальной применимости этого понятия я надеюсь посвятить специальную работу.

сколько, например, с Библией (и по многообразию состава, и по месту в культуре). А «Рамаяна» – это описание жизни и деяний героя, который (рискну сказать: подобно Иисусу Христу) соединял в себе человеческую и божественную природы. Поэтому «Рамаяну» уместно сравнивать не только с поэмами Гомера, но, например, с христианскими Евангелиями.

Индийская традиция, хотя и вполне осознавала содержательное и стилистическое сходство между «Махабхаратой» и «Рамаяной», их «типологический статус» определяла по-разному. «Махабхарата» характеризовалась словом *itihāsa*, которое можно перевести как ‘предание’. Санскритская «Рамаяна» же называется *ādi-kāvya*, ‘перво-поэма’, то есть подчеркивается поэтическая, художественная природа этого текста. Соответственно, легендарный автор санскритской «Махабхараты», Кришна Двайпаяна Вьяса, имеет статус *рishi*, то есть мудреца, которому доступна некая высшая мудрость, а столь же легендарный автор санскритской «Рамаяны», имя которого Вальмики, имеет почетное прозвище *ādi-kavi*, ‘первопоэт’.

Среди прочих различий между «Махабхаратой» и «Рамаяной» в контексте данной статьи стоит отметить и такое: в «Махабхарате», помимо основного «эпического» повествования о вражде и борьбе между Пандавами и Кауравами и немалого числа «вставных», более коротких повествований (например, известной «повести» о Нале и Дамаянти), есть также немало неповествовательных («дискурсивных», «дидактических») вставок, которые так или иначе соотносятся с обширным множеством текстов (на санскрите и на других языках) и идей, в XIX в. получившим – с легкой руки европейцев – общее (и довольно условное) имя «индийская философия»<sup>2</sup>. В «Рамаяне», помимо основного сюжета, также есть некоторое количество повествовательных и неповествовательных вставок, но в работах по «индийской философии» «Рамаяна» рассматривается гораздо реже и меньше, чем «Махабхарата».

Так, например, в классическом труде С. Радхакришнана «Индийская философия» есть глава “*Eric Philosophy*”, в которой речь идет в основном о «Махабхарате»<sup>3</sup>. «Рамаяне» же в этой главе посвящена всего лишь одна страница. Там сказано: «Рамаяна Вальми-

---

<sup>2</sup> Об истории становления и пределах применимости термина «индийская философия» см. мои статьи: [Серебряный 2015; Серебряный 2018; Serebriany 2016].

<sup>3</sup> [Radhakrishnan 2012, p. 403–441] – а следующая, гораздо более длинная глава посвящена отдельно «Теизму Бхагавадгиты» [Radhakrishnan 2012, p. 442–497].

ки – это в основном эпическое произведение, она не столь разнообразна, как Махабхарата... В плане философии и религии Рамаэна не столь важна, как Махабхарата, хотя она вернее отражает обычаи и верования своего времени»<sup>4</sup>.

Среди неповествовательных («дидактических») вставок «Махабхараты» едва ли не самая известная – знаменитая «Бхагавад-гита» («Господня песнь» или «Песнь Господа») <sup>5</sup>, которую уже Вильгельм Гумбольдт назвал «философской поэмой» <sup>6</sup>. Именно «Бхагавад-гита» была первым произведением на санскрите, переведенным на европейский (английский) язык – в 1785 г. <sup>7</sup> С тех пор эта поэма неоднократно переводилась на основные европейские языки, включая русский <sup>8</sup>. Среди русских переводов особо следует отметить два, сделанные профессиональными индологами: стихотворный перевод В.С. Семенцова (1941–1986) <sup>9</sup> и прозаический перевод В.Г. Эрмана (1928–2017) <sup>10</sup>. «Бхагавад-гита» – это часть шестой (из восемнадцати) «книги» «Махабхараты», которая называется «Бхишма-парва» («Книга о Бхишме»). Перевод «Бхагавад-гиты» В.Г. Эрмана – это часть большого переводческого труда: переложения на русский язык всей «Книги о Бхишме» <sup>11</sup>. На сегодняшний день это последний по времени опубликованный том в большом проекте, над которым работают питерские индологи с конца 1940-х годов. Из восемнадцати «книг» «Махабхараты» в русском переводе (в рамках названного проекта) опубликованы уже шестнадцать, то есть все, кроме двенадцатой и тринадцатой <sup>12</sup>.

Санскритской «Рамаэне» с русским переводом повезло меньше. Выдающийся российский индолог Павел Александрович Гринцер (1928–2009) в течение многих лет занимался изучением «классического индийского эпоса» – больше «Махабхаратой», в меньшей степени – «Рамаэной» <sup>13</sup>. К сожалению, только ближе к концу своей жизни Павел Александрович – по предложению издательства «Ладомир» – начал переводить «Рамаэну» Вальмики на русский язык и успел опубликовать (в 2006 г.) лишь перевод первых двух

<sup>4</sup> [Radhakrishnan 2012, p. 407–408].

<sup>5</sup> См., например [Bhagavadgīta 1963; Zaehner 1973; Серебряный 2009a].

<sup>6</sup> См. [Winternitz 1972, p. 427].

<sup>7</sup> См. [Winternitz 1972, p. 426].

<sup>8</sup> См. [Serebriany 2002].

<sup>9</sup> См. [Семенцов 1985; Бхагавадгита 1999].

<sup>10</sup> [Махабхарата 2009, с. 48–92].

<sup>11</sup> [Махабхарата 2009].

<sup>12</sup> См. [Серебряный 2009b, с. 465–466]. Насколько мне известно, работа над переводом оставшихся двух книг уже завершена.

<sup>13</sup> См. [Гринцер 1974; Гринцер 2018]. О П.А. Гринцере см. [Гринцер 2008].

«книг» (всего их семь) с подробными комментариями и сопроводительной статьей<sup>14</sup>. Перевод третьей «книги» (также с подробными комментариями и статьей) вышел уже посмертно<sup>15</sup>. Что касается четвертой «книги», то Павел Александрович успел вчерне перевести лишь пятьдесят ее глав («песней») из шестидесяти с лишним. Ни комментариев, ни статьи написать не успел. Автор этих строк дерзнул взяться за довершение перевода четвертой «книги». Надеюсь в ближайшие годы издать этот перевод с комментариями и сопроводительной статьей.

В третьей «книге» «Рамаяны» Вальмики злодей-рākшаса по имени Рāvана похищает жену Рама Ситу и уносит ее к себе на остров Ланку (обычно отождествляемый с о. Цейлон, он же теперь зовется Шри Ланка). Рама и его брат Лākшмана отправляются на поиски Ситы. В начале четвертой «книги» («песни» 1–12) Рама и Лакшмана знакомятся с царем обезьян по имени Сугрива. Сугрива, как и Рама, живет в изгнании. Старший брат Сугривы, которого зовут Вáлин, изгнал Сугриву из их царства под названием Кишкíндха (отсюда название четвертой «книги» – «Кишкиндха-канда», «Книга о Кишкиндхе») и заодно отнял у младшего брата его жену. Рама и Сугрива заключают соглашение: Рама поможет Сугриве одолеть Валина и вернет Сугриве власть над Кишкиндхой и жену, а Сугрива со своим обезьяньим войском поможет Рама найти и вернуть Ситу.

Сугрива вызывает Валина на поединок, и во время этого поединка Рама из укрытия поражает Валина смертоносной стрелой («песнь» 16). Столь неприглядный поступок Рама, очевидно, смущал многих читателей/слушателей и комментаторов «Рамаяны»<sup>16</sup>. Однако истолкование (или замалчивание) этого поступка в более поздней литературе о Рама – это отдельная тема. Здесь же рассмотрим, что следует за этим эпизодом в самой «Рамаяне» Вальмики.

В «песни» 17 умирающий Валин обращается к Рама с речью, полной упреков: «Какую стяжал ты заслугу, / Убив меня из засады, / Когда я тебя не видел / И был поглощен битвой?... Подумай, как оправдаться / За то, что со мной ты сделал!»

В «песни» 18 «В ответ на его упреки / Рама тогда сказал: <...>». Эту «песнь» (и примыкающие к ней некоторые фрагменты последующих «песней» – см. далее) можно счесть своего рода аналогией «Бхагавад-гиты». Там Кришна объясняет Арджуне, почему можно

---

<sup>14</sup> [Рамаяна 2006].

<sup>15</sup> [Рамаяна 2014].

<sup>16</sup> См., например, раздел «Смерть Валина» в предисловии Розалинд Лефбер к ее переводу «Кишкиндха-канды» [19: 45–50].

и нужно убивать в предстоящей битве родственников и даже учителей. Здесь Рама объясняет Валину, почему его, Валина, можно и нужно было убить во время уже состоявшегося поединка двух братьев-обезьян. Объяснение Рама, как справедливо резюмирует его Р. Лефебер<sup>17</sup>, можно свести к трем тезисам (добавлю от себя: логически не очень связанным между собой):

1) Валин нарушил дхарму (по-нашему сказать, законы морали), отняв у своего младшего брата Сугривы его жену, и Рама, будучи представителем верховной власти (то есть своего брата, раджи Бхárаты, правящего данной территорией), должен был его, Валина, наказать за это;

2) Рама обещал Сугриве убить Валина и никак не мог не выполнить своего обещания;

3) Валин – всего лишь животное, и Рама, будучи человеком и к тому же царского рода, имел полное право – в порядке охоты – Валина убить.

Бедному Валину приходится признать правоту Рама.

Тара, жена Валина, узнает о том, что Валин при смерти. В отчаянии она решает уморить себя голодом. Хануман, мудрый обезьяний министр, пытается (в «песни» 21) утешить Тару. Примечательно, что в речи Ханумана есть словесные переключки с текстом «Бхагавад-гиты». Так, Хануман говорит Таре:

śocyā śocasi kaṁ śocyāṁ,	[Сама] достойная печали, по кому, достойному печали, ты печалишься?
dīnaṁ dīnānukampase?	[Кому,] жалкому, [сама] жалкая, ты сострадаешь?
kaś ca kasyānuśocyo 'sti	Кто по кому должен печалиться,
dehe 'smin budbuddhrame?	Если это тело подобно пузырю?

Ср. в «Бхагавад-гите» (2.11) слова Кришны, обращенные к Арджуне:

aśocyān anvaśocas tvam	Ты опечалился о тех, о ком не следует печалиться,
praññā-vādānś ca bhāṣase	[Хотя] и говоришь разумные речи.
gatāsūn agatāsūnś ca	Об умерших и неумерших
nānuśocanti paṇḍitāḥ	Не печалются мудрые.

В «песни» 22 Валин умирает. В «песни» 24 (в «Южной версии»; в критическое издание эта «песнь» не включена) Тара просит Раму убить ее тоже:

<sup>17</sup> [Rāmāyaṇa 2007, с. 45–46].

Ты знаешь, Рама, что с женой разлука  
 Приносит человеку много горя.  
 Поэтому убей меня скорее,  
 Чтob Валин там не мучился разлукой.

Рама отвечает, как бы продолжая оправдывать убийство Валина:

Не заблуждайся, о жена героя,  
 Весь этот мир Творцом благоустроен.  
 Им установлено – все это знают –  
 Чередування радости и горя;  
 И в трех мирах, во всем ему подвластных,  
 Творца предназначенья неизменны.  
 Ты вскоре обретешь большую радость:  
 Твой сын наследником престола станет.  
 Творец судьбу судил тебе такую<sup>18</sup>.  
 Героев жены на Творца не ропщут.

В начале «песни» 25 (в «Южной версии»; в критическом издании это «песнь» 24) Рама, «сострадавая Сугриве, Таре и Ангаде, в утешение им сказал» еще несколько строк, которые как бы продолжают его самооправдательную речь, обращенную к умирающему Валину, но выходят на иной, можно сказать, философский уровень. В этих строках – три ключевых слова: **niyati** (согласно словарю Моньер-Уильямса<sup>19</sup>, the fixed order of things, necessity, destiny, fate), **svabhāva** (own condition or state of being, natural state or constitution, innate or inherent disposition, nature, impulse, spontaneity) и **kāla** ('время' – среди прочего: ...time [as leading to events, the causes of which are imperceptible to the mind of man], destiny, fate... time [as destroying all things], death, time of death...). Эти три слова – не просто слова, а можно сказать, термины, нередко возникающие – причем часто по соседству друг с другом – в тех текстах, которые изучаются в рамках дисциплины «индийская философия». В отечественном энциклопедическом издании «Индийская философия» каждому из этих трех терминов посвящена отдельная статья<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> В оригинале: dhātṛā vidhānam vihitam tathaiiva – букв.: 'установителем установление установлено именно так'. В трех первых словах – один и тот же глагольный корень √dhā, 'ставить', 'устанавливать', 'создавать': dhātṛ, 'установитель', 'создатель'; vi-dhāna, 'установление', 'порядок', в некоторых контекстах – 'судьба'; vi-hita, пассивное причастие – 'установленный' и т. д. Слова Рамы требуют, разумеется, более подробного комментария, невозможного в пределах этой статьи.

<sup>19</sup> [Monier-Williams 1899] (и многочисленные последующие перепечатки).

<sup>20</sup> См.: [Лысенко 2009, Шохин 2009а, Шохин 2009b].

В примечании к данным строфам Р. Лефебер пишет: «Термины *niyatih*, “destiny”, *kālah*, “Time” или “death” и *svabhāvaḥ*, “nature” здесь практически взаимозаменяемы, как указывают некоторые (традиционные индийские. – С. С.) комментаторы: каждый из этих терминов означает неумолимое Время, сопровождаемое смертью»<sup>21</sup>. Такая синонимичность (при несомненном внешнем различии) ключевых слов рассматриваемого отрывка создает немалые проблемы для перевода. И вот как решали эти проблемы два переводчика «Рамаяны» на английский язык – индиец Хари Прасад Шастри (1882–1956) и американка Розалинд Лефебер:

Текст на санскрите:	Перевод Х.П. Шастри:	Перевод Р. Лефебер:
4.		
<i>niyatih kāraṇaṃ loke</i>	Time <sup>22</sup> is the driving force	Fate is the prime mover of this world
<i>niyatih karma-sādhanam</i>	that orders the world's events;	Fate brings about action.
<i>niyatih sarva-bhūtānāṃ</i>	it is Time that creates	Fate is the prime mover
<i>niyogeshy iha kāraṇam</i>	all conditions here below.	controlling all beings here on earth.
5.		
<i>na kartā kasya-cit kaś-cin</i>	None is the real agent of action	No one is truly in control of any action;
<i>niyoge cāpi nêsvaraḥ</i>	and none truly causes action to take place.	nor is anyone capable of compelling anyone else.
<i>sva-bhāve vartate lokas</i>	The world abides by virtue of the dictates of its own inner being.	People are ruled by their inherent nature,
<i>tasya kālah parāyaṇam</i> <sup>23</sup>	Time is its source, stay and goal.	and fate is their final resort.

<sup>21</sup> [Rāmāyaṇa 2007, с. 260].

<sup>22</sup> К этому слову Х.П. Шастри делает примечание: “Time in the form of Destiny” [Rāmāyaṇa 1957, p. 228].

<sup>23</sup> Д.Р. Манкад (редактор критического издания «Кишкиндха-канды») указал на схожую по смыслу строфу «Бхагавад-гиты» (5.14):

na kartṛvaṃ na karmāṇi  
lokasya sṛjati prabhuḥ  
na karma-phala-saṃyogaṃ  
svabhāvas tu pravartate  
[Kiṣkindhākāṇḍa 1965, p. 459]

Ни деятельность, ни дела  
мира не создает Владыка (Господь) –  
ни соединение дел с [их] плодами;  
самосущее лишь существует (разворачивается).

6.			
na kālaḥ kālam atyeti	Time does not overstep	Fate does not violate	
	its own bounds,	fate,	
na kālaḥ parihīyate	nor does it suffer decrease.	Fate is inevitable.	
svabhāvaṃ ca samāsādyā	[Вторую половину строфы	Nor can anyone resist	
na kaś cid ativartate	Х.П. Шастри не перевел.]	his inherent nature and	
		pass beyond it.	
7.			
na kālasyāsti bandhutvaṃ	Self-dependent, there is neither	Fate has no kinship,	
	kinship nor friendship in it,		
na hetur na parākramaḥ	nor is it restrained by any,	no connection with	
		friends or relations.	
na mitra-jñāti-sambandhaḥ	[≈ there is neither kinship	There is no means to	
	nor friendship in it]	combat it or prevail	
		over it.	
kāraṇaṃ nātmano vaśaḥ	nor has it any cause.	It is the prime mover,	
		and no one can master it.	
8.			
kiṃ tu kāla-pariṇāmo	Assuredly, he who sees clearly	But he who sees clearly	
		should recognize	
draṣṭavyaḥ sādhu paśyatā	is aware of the working	In everything the	
	of Time.	unfolding of fate.	
dharmaś cārthaś ca kāmaś ca	Duty prosperity and pleasure	Religious merit, wealth,	
		and pleasure,	
kāla-krama-samāhitāḥ	are subject to Time...	are all determined by	
		the workings of fate.	

Как видим, оба переводчика лишь отчасти учли мнение традиционных комментаторов, что в данном отрывке слова *niyati*, *kāla* и *svabhāva* «практически взаимозаменяемы», иначе сказать, синонимичны. Оба переводчика признали синонимичными лишь первые два из этих трех слов, но при этом выбрали для перевода разные английские слова. Х.П. Шастри во всех случаях перевел и *niyati*, и *kāla* как "Time" (с заглавной буквы!), хотя и сделал примечание, что "Time" здесь надо понимать как "Destiny". А Р. Лефебер во всех случаях перевела и *niyati*, и *kāla* как "fate", объяснив свой выбор в подробных комментариях. Слово *svabhāva* два переводчика перевели (и, очевидно, истолковали) по-разному. Вообще третью «строку» («паду») пятой строфы, где в первый раз появляется это слово, переводчики истолковали несколько по-разному, исходя из разных пониманий многозначного слова *loka* (которое, действитель-

но, можно понять и как ‘мир’, и как ‘люди’). Перевод Х.П. Шастри можно передать по-русски примерно так: «Мир пребывает, подчиняясь велениям своей внутренней сущности». Перевод Р. Лефебер можно перевести так: «Люди подчиняются (управляются) своей собственной (присущей им) природой». В строфе шесть Р. Лефебер понимает слово *svabhāva* примерно так же: «Никто не может противиться своей (присущей ему) природе». Х.П. Шастри предпочел вообще не переводить вторую половину этой строфы (где появляется слово *svabhāva*).

Следует учитывать, что здесь мы имеем дело не с текстом какого-нибудь теоретического трактата, а с произведением поэтическим. Даже те слова, которые в других случаях могли использоваться как более или менее точные термины, здесь становятся материалом именно для поэтического высказывания, в котором – в силу самой его природы (*svabhāva!*) – значения слов подвижны, изменчивы, неопределенны. К тому же и перевод должен хотя бы до некоторой степени быть похожим на поэтический текст. Исходя из этих соображений, я рискну предложить такой перевод рассматриваемого отрывка:

- 4.
- |                        |                                  |
|------------------------|----------------------------------|
| niyatih kāraṇaṃ loke   | Судьба – [всему] причина в мире, |
| niyatih karma-sādhanam | Судьба – источник [всех] деяний, |
| niyatih sarva-bhūtānāṃ | Судьба для всех живых существ    |
| niyogeshy iha kāraṇam  | Происходящего причина.           |
- 5.
- |                            |                                |
|----------------------------|--------------------------------|
| na kartā kasya-cit kaś-cin | Не свершает никто ничего,      |
| niyoge cāpi nēśvaraḥ       | И нет властителя свершений;    |
| sva-bhāve vartate lokas    | Своей природой существует мир, |
| tasya kālaḥ parāyaṇam      | Над ним Время главенствует.    |
- 6.
- |                        |                                      |
|------------------------|--------------------------------------|
| na kālaḥ kālam atyeti  | Время не нарушает времени,           |
| na kālaḥ parihīyate    | Время неизбежно,                     |
| svabhāvaṃ ca samāsādyā | С самосушим (Временем) столкнувшись, |
| na kaś cid ativartate  | Никто его не отвратит.               |
- 7.
- |                           |  |
|---------------------------|--|
| na kālasyaṣṭi bandhutvaṃ  | Время не признает родства,                             |
| na hetur na parākramaḥ    | Ни причин, ни величия,                                 |
| na mitra-jñāti-sambandhaḥ | Ни друзей и ни близких.                                |
| kāraṇaṃ nātmano vaśaḥ     | [Оно] причина [всего], над ним же никто<br>не властен. |

8.

kiṁ tu kāla-paraṅgāmo  
 draṣṭavyaḥ sādhu paśyatā  
 dharmāś cārthaś ca kāmaś ca  
 kāla-krama-samāhitāḥ

Однако движение Времени  
 Должен видеть хорошо видящий;  
 Дхарма, артха и кама  
 Ходу Времени подчинены.

Разумеется, этот перевод требует довольно обширных комментариев. Здесь можно лишь дать наметки к будущим толкованиям ключевых слов: *niyati*, *svabhāva* и *kāla*.

Из этих трех слово *kāla* имеет, по-видимому, наиболее длительную историю и наиболее широкий диапазон значений: от 'времени' в бытовом смысле до 'Времени' как некоей высшей и вневременной силы, определяющей существование всего остального. Уже в «Атхарва-веде» есть гимн (XIX, 53–54), прославляющий Время (*kāla*) как такую вселенскую силу. В русском языковом узусе можно найти некоторую аналогию такого понимания слова «время». Так, если заходит речь, например, об ужасах гостеррора времен правления Сталина, то в качестве объяснения-оправдания можно услышать: «Время было такое».

Сложное (двусоставное) слово *svabhāva* – не столь древнее, но все же встречается уже в упанишадах. Зато, в отличие от слова *kāla*, здесь русское ухо может услышать «родные» (говоря по-научному, индоевропейские) корни. Слово *sva* родственно русскому *свой* и имеет тот же смысл. Существительное *bhāva* связано с глагольным корнем  $\sqrt{bhū}$ , который имеет значение 'быть' и родственен корню ( $\sqrt{бы/бу}$ ) именно этого русского слова. В санскритской морфологии есть такое явление (имеющее индоевропейские параллели), как «три ступени гласных». В данном случае первая ступень представлена, например, корнем  $\sqrt{bhū}$ , вторая ступень появляется, например, в личной форме глагола: bhavati, '[он] есть'; а третья ступень – в слове *bhāva*, которое можно перевести как 'бытие'<sup>24</sup>. Поэтому *svabhāva* можно буквально перевести как «своебытие».

Позволю себе прибавить замечание, которое в полной мере будет понятно тем, кто знаком с традиционной индийской классификацией сложных слов. Сложное слово *svabhāva* обычно понимается именно в смысле «своебытие» ("one's own [inherent] nature" и т. п.), то есть как слово типа «кармадхарая». Но, по-моему, *svabhāva* мож-

<sup>24</sup> В русском языке есть отголоски этих индоевропейских «трех ступеней гласных». В случае корня  $\sqrt{бы/бу}$  это, например, такие слова, как «забава», «прибавка» и т. п. К сожалению, отдельного слова \*бава (точного соответствия санскритскому bhāva) в современном русском языке не существует.

но понимать и как сложное слово типа «бахуврихи», то есть в смысле «то, что обладает своим собственным (не зависящим ни от чего иного) бытием», иначе сказать «самосущее». (Ср. сложное слово *svayambhū*, ‘самосущий’ – имя-эпитет различных индусских богов и Будды.) Можно полагать, что именно такое понимание лежит в основе перевода *svabhāva* как *nature*. И именно такое понимание, по-моему, уместно в случае рассмотренного выше отрывка из «Рамаяны» и строфы 5.4 «Бхагавад-гиты».

Осталось рассмотреть слово *niyati*. С точки зрения морфологии это слово можно разложить на:

1) префикс (приставку) *ni-* со значением ‘направленность вниз’ или ‘разделение’; например:  $\sqrt{kr}$ , ‘делать’ → *ni√kr*, ‘смирять’, ‘унижать’;  $\sqrt{krṣ}$ , ‘тянуть’ → *ni√krṣ*, ‘тянуть вниз’;  $\sqrt{gharṣ}$ , ‘тереть’ → *ni√gharṣ*, ‘растирать’, ‘размельчать’;

2) глагольный корень  $\sqrt{yam}$ , ‘держат’, ‘сдерживать’ и др. → *ni√yam*, ‘удерживать’, ‘ограничивать’, ‘определять’ и т. д.; ср. *niyama*, ‘сдерживание’, ‘ограничение’, ‘установление’, ‘правило’ и т. д.; пассивные причастия *yata*, ‘удерживаемый’, ‘подчиненный’, ‘управляемый’ и т. д., и *niyata*, ‘установленный’, ‘определенный’, ‘непременный’ и т. д.; ср. церковнославянский глагол *ѣти*, ‘брать’ и такие русские глаголы, как *взять*, *извять*, *отвять* (*отнять*) и т. д.; тот же корень в слове *рукоять*.

3) суффикс существительных *-ti* (ср.  $\sqrt{gam}$ , ‘идти’ → *gati*, ‘ход’;  $\sqrt{ni}$ , ‘вести (себя)’ → *nīti*, ‘поведение’;  $\sqrt{rṅi}$ , ‘любить’ → *rṅīti*, ‘любовь’ и т. д.), сопоставимый с суффиксом *-ть* в русском языке – ср. такие русские существительные, как *зна-ть*, *ста-ть*, *смер-ть*, *пры-ть*, *благо-да-ть* и т. д.

Слово *niyati* буквально можно перевести как ‘схваченность’. Со времен упанишад это слово употребляется и в более отвлеченном смысле, который по-русски можно передать как ‘(всеобщая) предопределенность (всего сущего)’. Именно этот отвлеченный смысл нередко передают европейскими словами *fate*, *судьба* и т. д.<sup>25</sup> Подобные переводы вполне оправданы, но и достаточно условны, потому что тем самым сопоставляются (или даже отождествляются) представления (понятия, идеи) из очень разных культурных миров. А объем и структура этих представлений заданы теми культурными мирами, в которые они «вписаны», и не могут быть адекватно сопоставлены вне сопоставления этих ми-

<sup>25</sup> В санскрите есть еще несколько слов, которые в соответствующих контекстах могут переводиться как *fate*, *судьба* и т. д.: *daiva* (букв. ‘божественная [сила / воля]’), *bhāgya* (букв. ‘удел’, ‘доля’), *vi-dhāna* (букв. ‘установление’; см. выше) и др. См. также [Русанов 2004].

ров в целом. Иными словами, здесь мы имеем дело с проблемами межкультурной герменевтики.

Представления, связанные со словами *fate, судьба* и т. д., у нас подведомственны разным гуманитарным дисциплинам: философии (не в первую очередь), культур-антропологии (этнологии/этнографии), отчасти лингвистике и т. д. Так, статьи, озаглавленные «Судьба», есть и в различных философских энциклопедиях<sup>26</sup>, и в энциклопедии «Мифы народов мира»<sup>27</sup>; а сборник статей «Понятие судьбы в контексте разных культур» был составлен искусствоведом Т.Б. Князевской и вышел под редакцией известного лингвиста Н.Д. Арутюновой (1923–2018)<sup>28</sup>.

Статьи в философских энциклопедиях ограничиваются в основном материалами европейской культурной традиции. Наши китаисты лишь с определенной осторожностью сопоставляют иероглиф «мин» (ming, 命) и слово «судьба»<sup>29</sup>. Показательно, что наши индологи вообще не включили в энциклопедию «Индийская философия» статью «Судьба». Попытка В.М. Карева (в энциклопедии «Мифы народов мира») использовать слово «судьба» для описания явно очень разнородных представлений «во всемирном масштабе» оказалась, на мой взгляд, не очень убедительной. Сборник же статей «Понятие судьбы в контексте разных культур», в который вошли материалы конференции, проведенной в «судьбоносном» декабре 1991 г., открывается таким утверждением: «Концепт судьбы присутствует не только во всех мифологических, религиозных, философских и этических системах. Он составляет ядро национального и индивидуального сознания. Это понятие принадлежит к числу активно действующих начал жизни, таинственных и неизбежных»<sup>30</sup>.

Данное высказывание – яркий пример того, что автор этих строк назвал «историко-культурным монизмом»<sup>31</sup>: своя (европейская) культура воспринимается как несомненный образец для описания всех прочих культур. Если в этой культуре-образце есть (или по крайней мере были) некие явления или идеи (например, «философия», «эпос», «судьба» и т. д.), то это (по умолчанию) считается

---

<sup>26</sup> См.: [Аверинцев 1970, Аверинцев 1983, Аверинцев 1989, Аверинцев 2001, Столяров 2008].

<sup>27</sup> См.: [Карев 1982].

<sup>28</sup> См.: [Арутюнова 1994a].

<sup>29</sup> См.: [Кобзев 2006]. См. также [Карапетьянц 1994].

<sup>30</sup> [Арутюнова 1994b, с. 3] Не могу не заметить, что в этом сборнике нет статьи, посвященной индийским версиям «концепта судьбы».

<sup>31</sup> См.: [Серебряный 2004; Serebriany 2005].

достаточным основанием для нахождения тех же явлений или идей в иных культурах. Между тем очевидно, что мир и то, что мы называем «мировой культурой», гораздо более многообразны (плюралистичны), чем предполагает такой наивный «историко-культурный монизм». В частности, язык наших гуманитарных наук, сложившихся в рамках новоевропейской традиции, культурно обусловлен и культурно ограничен. Универсального метаязыка у нас пока еще нет. И эту нехватку нельзя не учитывать при описании инокультурных явлений – и при переводе инокультурных текстов.

### *Литература*

---

- Аверинцев 1970 – *Аверинцев С.С.* Судьба // *Философская энциклопедия*. В 5 т. Т. 5. М.: Советская энциклопедия, 1970. С. 158–159.
- Аверинцев 1983 – *Аверинцев С.С.* Судьба // *Философский энциклопедический словарь*. М.: Советская энциклопедия, 1983. С. 663.
- Аверинцев 1989 – *Аверинцев С.С.* Судьба // *Философский энциклопедический словарь*. 2-е изд. М.: Советская энциклопедия, 1989. С. 635.
- Аверинцев 2001 – *Аверинцев С.С.* Судьба // *Новая философская энциклопедия в четырех томах*. Т. 3. М.: Мысль, 2001. С. 663–664.
- Арутюнова 1994а – Понятие судьбы в контексте разных культур / Под ред. Н.Д. Арутюновой. М.: Наука, 1994. 320 с.
- Арутюнова 1994б – *Арутюнова Н.Д.* От редактора // Понятие судьбы в контексте разных культур / Под ред. Н.Д. Арутюновой. М.: Наука, 1994. С. 3–4.
- Бхагавадгита 1999 – *Бхагавадгита* / Пер. с санскрита, исследование и примеч. В.С. Семенцова. М.: Восточная литература, 1999. 255 с.
- Гринцер 1974 – *Гринцер П.А.* Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М.: Наука, 1974. 420 с.
- Гринцер 2008 – Donum Paulum. *Studia Poetica et Orientalia*. К 80-летию П.А. Гринцера. М.: Наука, 2008. 517 с.
- Гринцер 2018 – *Гринцер П.А.* Древнеиндийский классический эпос: «Махабхарата» и «Рамаяна» // *Памятники книжного эпоса Запада и Востока. Коллективная монография* / Сост. и ред. С.Ю. Неклюдов, Н.В. Петров. М.: ИНФРА-М, 2018. С. 117–147.
- Карапетьянц 1994 – *Карапетьянц А.М.* Концепция судьбы у древнекитайских философов // Понятие судьбы в контексте разных культур / Под ред. Н.Д. Арутюновой. М.: Наука, 1994. С. 84–91.
- Карев 1982 – *Карев В.М.* Судьба // *Мифы народов мира. Энциклопедия*. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1982. С. 471–474.
- Кобзев 2006 – *Кобзев А.И.* Мин [1] (命) // *Духовная культура Китая. Философия*. М.: Восточная литература, 2006. С. 340–342.
- Лысенко 2009 – *Лысенко В.Г.* Кала // *Индийская философия: энциклопедия* / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2009. С. 424–429.
- Махабхарата 2009 – *Махабхарата*. Книга шестая: Бхишмапарва, или Книга о Бхишме / Пер. с санскрита, ст. и комм. В.Г. Эрмана. М.: Ладомир; Наука, 2009. 480 с. (Серия «Литературные памятники»).

- Рамаяна 2006 – Рамаяна: Книга первая: Балаканда (Книга о детстве); Книга вторая: Айодхьяканда (Книга об Айодхье) / Изд. подг. П.А. Гринцер. М.: Ладомир; Наука, 2006, 890 с. (Серия «Литературные памятники»).
- Рамаяна 2014 – Рамаяна. Книга третья: Араньяканда (Книга о лесе) / Изд. подг. П.А. Гринцер. М.: Ладомир; Наука, 2014, 400 с. (Серия «Литературные памятники»).
- Русанов 2004 – *Русанов М.А.* Тема судьбы в санскритской литературе // Работы молодых ученых. М.: РГГУ, 2004. С. 373–377. (Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности. Вып. IV).
- Семенцов 1985 – *Семенцов В.С.* Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М.: Наука, 1985. 236 с.
- Серебряный 2004 – *Серебряный С.Д.* О «советской парадигме» (заметки индолога). М.: РГГУ, 2004. 76 с. (Чтения по истории и теории культуры. Вып. 43).
- Серебряный 2009a – *Серебряный С.Д.* Многозначное откровение «Бхагавадгиты» // Махабхарата. Книга шестая. Бхишмапарва, или Книга о Бхишме / Пер. с санскрита, ст. и комм. В.Г. Эрмана. М.: Ладомир; Наука, 2009. С. 291–335 (Серия «Литературные памятники»).
- Серебряный 2009b – *Серебряный С.Д.* «Махабхарата», «книга» шестая («Бхишмапарва»), глава первая: опыт перевода и комментария // Русская антропологическая школа. Труды. Вып. 6. М.: РГГУ, 2009. С. 465–500.
- Серебряный 2015 – *Серебряный С.Д.* Западная философия и незападные философии (почти тезисные заметки) // Топосы философии Натальи Автономовой. К юбилею. М.: Росспэн, 2015. С. 622–635.
- Серебряный 2018 – *Серебряный С.Д.* Западная философия и незападные философии // Культура и образование в современных философских исследованиях. Коллективная монография. М.: РГГУ, 2018. С. 123–141.
- Столяров 2008 – *Столяров А.А.* Судьба // Античная философия: Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 715–721
- Шохин 2009a – *Шохин В.К.* Ниятивада // Индийская философия: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2009. С. 575–578.
- Шохин 2009b – *Шохин В.К.* Свабхававада // Индийская философия: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2009. С. 733–735
- Bhagavadgītā 1963 – The Bhagavadgītā. With an introductory essay, Sanskrit text, English translation and notes by S. Radhakrishnan. 2nd ed. London: Allen & Unwin, 1963. 388 p.
- Kiṣkindhākāṇḍa 1965 – The Kiṣkindhākāṇḍa: the Fourth Book of the Vālmiki Rāmāyaṇa, the National Epic of India / D.R. Mankad (ed.). Baroda: Oriental Institute, 1965. 466 p.
- Monier-Williams 1899 – *Monier-Williams M.* A Sanskrit-English dictionary: Etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages. Oxford: The Clarendon Press, 1899.
- Radhakrishnan 2012 – *Radhakrishnan S.* Indian Philosophy. 2nd ed. Vol. I. New Delhi: Oxford Press, 2012. 650 p. (First published in 1923)
- Ramayana 1957 – The Ramayana of Valmiki / Hari Prasad Shastri (transl.). Vol. II. Aranya kanda. Kishkindha kanda. Sundara kanda. London: Shanti Sadan, 1957. 543 p.
- Rāmāyaṇa 2007 – Rāmāyaṇa of Vālmīki: An Epic of Ancient India, Volume IV: Kiṣkindhākāṇḍa / R. Lefebvre (introd., annotation and transl.); Robert P. Goldman (ed.). Delhi: Motilal Banarsidass, 2007 (first published by Princeton University Press, 1984). 397 p.

- Serebriany 2002 – *Serebriany S.* The Bhagavadgita in Russia. Notes towards the Rezeptionsgeschichte // *Exam: Forum on Indian Representations*. 2002. Vol. 1. P. 232–245.
- Serebriany 2005 – *Serebriany S.* On the ‘Soviet Paradigm’ (remarks of an Indologist) // *Studies in East European Thought*. 2005. Vol. 57 (2). P. 93–138.
- Serebriany 2016 – *Serebriany S.* The Concept of “Indian Philosophy” as a Product of Intercultural Dialogue (Wilhelm Halbfass’s India and Europe Revisited) // *Politeja* (The Journal of the Faculty of International and Political Studies of the Jagiellonian University). 2016. Vol. 1 (40), pp. 227–252.
- Winternitz 1972 – *Winternitz M.* A History of Indian Literature. Vol. I. Introduction, Veda, National Epics... / S. Ketkar (transl. from the original German). 2nd edition. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1972. 635 p.
- Zaehner 1973 – *Zaehner R.C.* The Bhagavad-gītā with a commentary based on the original sources. London: Oxford University Press, 1973. 480 p.

## References

---

- Arutyunova, N.D. (1994), “From the Editor”, in Arutyunova, N.D. (ed.), *Ponyatie sud’by v kontekste raznykh kul’tur* [The concept of fate in the contexts of various cultures], Nauka, Moscow, Russia, pp. 3-4.
- Arutyunova, N.D. (ed.) (1994), *Ponyatie sud’by v kontekste raznykh kul’tur* [The concept of fate in the contexts of various cultures]. Nauka, Moscow, Russia.
- Averintsev, S.S. (1970), “Fate”, *Filosofskaya entsiklopediya*. V 5 t. T. 5 [Philosophical Encyclopedia. In 5 vols., vol. 5], Sovetskaya entsiklopediya, Moscow, Russia, pp. 158-159.
- Averintsev, S.S. (1983), “Fate”, *Filosofskii entsiklopedicheski slovar’*, [Philosophical Encyclopedic Dictionary], Sovetskaya entsiklopediya, Moscow, Russia, p. 663.
- Averintsev, S.S. (1989), “Fate”, [*Filosofskii entsiklopedicheski slovar’*. 2-e izd. [Philosophical Encyclopedic Dictionary. 2nd edition], Sovetskaya entsiklopediya, Moscow, Russia, p. 635.
- Averintsev, S.S. (2001), “Fate”, *Novaya filosofskaya entsiklopediya v chetyrekh tomakh*. T. 3 [New philosophical encyclopedia in four volumes, vol. 3], Mysl’, Moscow, Russia, pp. 663-664.
- Donum Paulum. Studia Poetica et Orientalia. K 80-letiyu P.A. Grintsera* [Donum Paulum. Studia Poetica et Orientalia. Towards the 80<sup>th</sup> anniversary of P.A. Grinzer] (2008), Nauka, Moscow,
- Erman, V.G. (transl. from Sanskrit, with an intr. and notes) (2009), *Makhabkharata. Kniga shestaya. Bkshishmaparva, ili Kniga o Bkshishme* [The Mahābhārata. Book VI: The Bhīṣmaparva or the Book of Bhīṣma], Ladomir; Nauka, Moscow, Russia (“Monuments of Literature” series).
- Grintser, P.A. (1974), *Drevneindiiskii epos. Genesis i tipologiya* [The Ancient Indian Epic. The genesis and typology], Nauka, Moscow, Russia.
- Grintser, P.A. (transl., comm. and intr.) (2006), *Ramayana. Kniga pervaya: Balakanda (Kniga o detstve); Kniga vtoraya: Aiodkh’yakanda (Kniga ob Aiodkh’e)* [The Rāmāyaṇa. Book I. The Bāla-kāṇḍa (The Book of Childhood). Book II. The Ayodhyā-kāṇḍa (The Book of Ayodhyā)], Ladomir; Nauka, Moscow, Russia (“Monuments of Literature” series).
- Grintser, P.A. (transl., comm. and intr.) (2014), *Ramayana. Kniga tret’ya: Aran’yakanda (Kniga o lese)* [The Rāmāyaṇa. Book III. The Araṇya-kāṇḍa (The Forest Book)], Ladomir; Nauka, Moscow, Russia (“Monuments of Literature” series).

- Grintser, P.A. (2018), "The Ancient Indian Classical Epic: the 'Mahābhārata' and the 'Rāmāyana'", in Neklyudov, S.Yu. and Petrov, N.V. (compiled and ed.), *Pamyatniki knizhnogo eposa Zapada i Vostoka. Kollektivnaya monografiya* [Monuments of written Epics in the West and the East. A collective monograph], INFRA-M, Moscow, Russia, pp. 117–147.
- Hari Prasad, Shastri (transl.) (1957), *The Ramayana of Valmiki. Vol. II. Aranya kanda. Kishkindha kanda*, Sundara kanda, Shanti Sadan, London, UK.
- Karapetyants, A.M. (1994), "Ancient Chinese philosophers' conception of Fate", in Arutyunova, N.D. (ed.), *Ponyatie sud'by v kontekste raznykh kul'tur* [The Concept of Fate in the contexts of various cultures], Nauka, Moscow, Russia, pp. 84–91.
- Karev, V.M. (1982), "Fate", *Mify narodov mira. Entsiklopediya. V 2 t. T. 2.* [Myths of Peoples of the World. Encyclopedia. In 2 vols. Vol. 2.], Sovetskaya entsiklopediya, Moscow, Russia, pp. 471–474.
- Kobzev, A.I. (2006), "Ming [1] (命)", *Dukhovnaya kul'tura Kitaya. Filosofiya* [The Spiritual Culture of China. Philosophy], Vostochnaya Literatura, Moscow, Russia, pp. 340–342.
- Lefebvre, R. (introd., annotation and transl.) (2007), *Rāmāyaṇa of Vālmīki: An Epic of Ancient India, Volume IV: Kiṣkindhākāṇḍa*, Goldman, Robert P. (ed.), Motilal Banarsidass, (first published by Princeton University Press, 1984), Delhi, India.
- Lysenko, V.G. (2009), "Kāla", in Stepanyants, M.T. (ed.), *Indiiskaya filosofiya: entsiklopediya* [Indian Philosophy: an Encyclopedia], Vostochnaya Literatura, Moscow, Russia, pp. 424–429.
- Mankad, D.R. (ed.) (1965), *The Kiṣkindhākāṇḍa: the Fourth Book of the Vālmīki Rāmāyaṇa, the National Epic of India*, Oriental Institute, Baroda, India.
- Monier-Williams, M. (1899), *A Sanskrit-English dictionary: Etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*, The Clarendon Press, Oxford, UK.
- Radhakrishnan, S. (introductory essay, Sanskrit text, English transl. and notes) (1963), *The Bhagavadgītā*. 2<sup>nd</sup> ed., Allen & Unwin, London, UK.
- Radhakrishnan, S. (2012), *Indian Philosophy*. Second Edition. In 2 vols. Vol. 1. Oxford Press, New Delhi, India.
- Rusanov, M.A. (2004), "The Topic of Fate in Sanskrit Literature", *Raboty molodykh uchenykh* [Contributions of Young Scholars], RSUH, Moscow, Russia, pp. 373–377, (Orientalia et Classica: Proceedings of the Institute of Oriental and Classical Studies, IV).
- Sementsov, V.S. (1985), *Bhagavadgita v traditsii i v sovremennoi nauchnoi kritike* [The Bhagavadgītā in the Tradition and in Modern Scholarly Critique], Nauka, Moscow, Russia.
- Sementsov, V.S. (transl. from Sanskrit, a study and notes) (1999), *Bhagavadgita* [The Bhagavadgītā], 2nd edition, corrected and enlarged, Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Serebriany, S. (2002), "The Bhagavadgita in Russia. Notes towards the Rezeptionsgeschichte", *Evam: Forum on Indian Representations*, vol. 1, pp. 232–245.
- Serebriany, S.D. (2004), *O "sovetskoi paradigme" (zametki indologa)* [On the "Soviet Paradigm" (notes of an Indologist)], RSUH, Moscow, Russia.
- Serebriany, S. (2005), "On the "Soviet Paradigm" (remarks of an Indologist)", *Studies in East European Thought*, vol. 57 (2). pp. 93–138.
- Serebriany, S.D. (2009b), "The Mahābhārata, "book" VI (the Bhīṣmaparva), chapter 1: an Experiment of Translation and Commentary", *Russkaya antropologicheskaya shkola. Trudy. Vyp. 6* [Russian Anthropological School. Proceedings. Vol. 6], RSUH, Moscow, Russia, pp. 465–500.

- Serebriany, S.D. (2009a), "The polysemantic revelation of the "Bhagavadgītā"", in Erman, V.G. (transl. from Sanskrit, with an intr. and notes), *Makhabhkhārata. Kniga shestaya. Bkhishmaparva, ili Kniga o Bkhishme* [The Mahābhārata. Book VI: The Bhīṣmaparva or the Book of Bhīṣma], Ladomir; Nauka, Moscow, Russia, pp. 291-335. ("Monuments of Literature" series).
- Serebriany, S.D. (2015), S.D. "Western philosophy and Non-Western philosophies (abstract-like notes)", *Toposy filosofii Natalii Avtonomovoi. K yubileyu* [The Topoi of Nataliya Avtonomova's Philosophy. Contributions to her Jubilee], Rosspen, Moscow, Russia, pp. 622-635.
- Serebriany, S. (2016), "The concept of "Indian philosophy" as a product of intercultural dialogue (Wilhelm Halbfass's India and Europe revisited)", *Politeja (The Journal of the Faculty of International and Political Studies of the Jagiellonian University)*, vol. 1 (40), pp. 227-252.
- Serebriany, S.D. (2018), "Western philosophy and Non-Western philosophies", *Kul'tura i obrazovanie v sovremennykh filosofskikh issledovaniyakh. Kollektivnaya monografiya* [Culture and Education in Contemporary Philosophical Studies. A Collective Monograph], RSUH, Moscow, Russia, pp. 123-141.
- Shokhin, V.K. (2009). "Niyativāda", in Stepanyants, M.T. (ed.), *Indiiskaya filosofiya: entsiklopediya* [Indian Philosophy: an Encyclopedia], Vostochnaya Literatura, Moscow, Russia, pp. 575-578.
- Shokhin, V.K. (2009), "Svabhāvavāda", in Stepanyants, M.T. (ed.), *Indiiskaya filosofiya: entsiklopediya* [Indian Philosophy: an Encyclopedia], Vostochnaya Literatura, Moscow, Russia, pp. 733-735.
- Stolyarov, A.A. (2008), "Fate", *Antichnaya filosofiya: Entsiklopedicheski slovar'* [Philosophy in Classical Antiquity: an Encyclopedic Dictionary], Progress-Traditsiya Moscow, Russia, pp. 715-721.
- Winternitz, M. (1972), *A History of Indian Literature, vol. I: Introduction, Veda, National Epics...*, Ketkar, S. (transl. from the original German), 2nd edition, Oriental Books Reprint Corporation, New Delhi, India.
- Zaehner, R.C. (1973), *The Bhagavad-gītā with a commentary based on the original sources*, Oxford University Press, London, UK.

### *Информация об авторе*

*Сергей Д. Серебряный*, доктор философских наук, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; ГСП-3, 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; s.serebriany@gmail.com

### *Information about the author*

*Sergei D. Serebriany*, Dr. of Sci. (Philosophy), Cand. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, GSP-3, 125993; s.serebriany@gmail.com

## Представление об иерархии в полемике вокруг «Перспективы» Кассиана Саковича

Наталья В. Пуминова-Амброзяк

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, natalia.putinova@gmail.com*

*Аннотация.* В статье предпринимается попытка проанализировать представления о церковной иерархии в трех произведениях, созданных в Речи Посполитой в середине XVII в.: «Перспективе» Кассиана Саковича, «Лифосе или Камне» Петра Могилы и «Зеркале или завесе» Пахомия Война-Оранского. Эти трактаты генетически связаны, поскольку второй и третий являются своеобразными «православным» и «униатским» ответами на первый. Созданная для осуждения церковью греческого обряда «Перспектива» инициировала, таким образом, значительную многоаспектную дискуссию, одним из краеугольных камней которой были проблемы, связанные с церковной организацией.

Вопрос о церковной иерархии в упомянутых текстах включает в себя широкий круг сюжетов, попытка их группировки и анализа входит в задачи данного исследования. В центре внимания оказываются осмысление роли и места священнослужителя, установление необходимых составляющих и порядка таинства рукоположения, осуждение отступлений от христианского идеала конкретными духовными лицами той или иной из христианских конфессий, а также, безусловно, один из наиострейших вопросов межконфессиональной полемики – спор о статусе Папы Римского. Иерархический принцип приобретает в сочинениях полемистов особое значение в свете учения о спасении.

*Ключевые слова:* иерархия, Кассиан Сакович, митрополит Петр Могилла, Речь Посполитая, Пахомий Война-Оранский, сотериология

*Для цитирования:* Пуминова-Амброзяк Н.В. Представление об иерархии в полемике вокруг «Перспективы» Кассиана Саковича // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2019. № 3. С. 189–198. DOI: 10.28995/2073-6401-2019-8-189-198

## The concept of hierarchy in the polemic concerning the “Perspective” by Kassian Sakowicz

Natalia V. Puminova-Ambroziak

*Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia, natalia.puminova@gmail.com*

*Abstract.* The article attempts to analyze ideas about the church hierarchy in three works created in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the middle of the 17<sup>th</sup> century: “Perspective” by Kassian Sakowicz, “Lithos or Stone” by Peter Mohyla and “Mirror or Veil” by Pachomiusz Wojna-Oranski. These treatises are genetically related, since the second and third are certain kind of the “Orthodox” and “Uniate” responses to the first. “Perspective”, created to condemn the churches of the Greek rite, thus initiated a significant multi-dimensional discussion, one of the cornerstones of which were the issues concerning the church organization.

The question of the church hierarchy in those texts includes a wide range of subjects. The aim of this study is to group and analyze them. The interest is focused on understanding the role and place of the priest, establishing the necessary components and order of the sacrament of holy orders, condemnation of abandoning the Christian ideal by particular clergymen of one or another of the Christian faiths, and also, of course, one of the most pressing issues of interfaith polemics – the dispute about the status of the Pope. The hierarchical principle acquires special significance in the writings of polemicists in the light of the doctrine of salvation.

*Keywords:* hierarchy, Kassian Sakowicz, metropolitan Peter Mohyla, Polish-Lithuanian Commonwealth, Pachomiusz Wojna-Oranski, soteriology

*For citation:* Puminova-Ambroziak, N.V. (2019), “The concept of hierarchy in the polemic concerning the “Perspective” by Kassian Sakowicz”. *RSUH/RGGU Bulletin. “Philosophy. Social Studies Art Studies” Series*, no. 3, pp. 189-198. DOI: 10.28995/2073-6401-2019-8-189-198

В трактате «Перспектива, или Изображение заблуждений, ересей и суеверий Греко-Русской дезунитской Церкви, находящихся как в догматах веры, так в совершении таинств и в других обрядах и церемониях», вышедшем в 1642 г., Кассиан Сакович подвергает жесткому осуждению православную и униатскую сакраментологию, а также церковный устав и обычаи. Критика церковью восточного обряда явилась своеобразным следствием перехода полемиста в 1625 г. в лоно униатской церкви, а после разочарования и в ней принятия им в 1641 г. латинской веры [Szegda 1993, ss. 343-344]. С точки зрения Саковича, печальную ситуацию в восточных церквях невозможно было исправить реформами и развитием образова-

ния и богословия, что уже показали нововведения православного митрополита Петра Могилы. Спасение возможно исключительно при полном подчинении Риму и максимальной латинизации православной литургической традиции.

Подобная радикальная позиция бывшего ректора Киевской Богоявленской братской школы не могла не вызвать столь же резкую реакцию православных и униатских богословов. Под руководством киевского митрополита Петра Могилы было создано полемическое сочинение «Лифос, или Камень, брошенный из пращи истины святой Православной Русской Церкви на сокрушение лживотемной Перспективы... Кассиана Саковича», которое увидело свет в типографии Киево-Печерской лавры в 1644 г. Излагая своеобразную апологию православной сакраментологии, Петр Могила, однако, не отрицает ценности латинской традиции, напротив, он активно использует католическую богословскую мысль для подтверждения позиции православных. Подлинным врагом восточной церкви оказывается именно Сакович, тогда как костел римский может и должен являться равноправной, истинной частью христианского мира.

Наименее изученным в работах современных исследователей оказывается униатский ответ на «Перспективу», каковым являлось вышедшее в 1645 г. сочинение Пахомия Война-Оранского «Зеркало или завеса». О жизни его автора известно немного. Родившийся около 1599 г. в семье православных, он учился в Греческой коллегии в Риме, а после возвращения на родину служил в разных церковных чинах, закончив жизнь в сане пинского епископа [Wagilewicz 1996, s. 161]. Если Петр Могила старается последовательно ответить на все обвинения Саковича, то в изданном через год после «Лифоса» «Зеркале» Война-Оранский разбирает только некоторые сюжеты. В большинстве случаев он лишь оговаривается, что те или иные проблемы встречаются лишь у православных, в отношении же униатов замечания Саковича беспочвенны.

В «Перспективе» Кассиан Сакович выдвигает обвинения литургического, дисциплинарного, догматического характера. Распространение ересей в церквях греческого обряда и искажение сакраментологии приводят полемиста к утверждению о сотериологическом эксклюзивизме латинской церкви. Уже в «Предисловии к читателю греческой религии»<sup>1</sup> он настаивает на необходимости существования одной матери всех христиан, которой является рим-

---

<sup>1</sup> *Sakowicz K.* Epanorthosis abo Perspectiwa i objaśnienie błędów, herezyj, i zabobonów, w grekoruskiej Cerkwi disunitskiej tak w artykułach wiary, jako w administrowaniu sakramentów, i w inszych obrządkach i ceremoniach znajdujących się... Krakow, 1642. K. C2.

ский костел. Не имеющий же истинной матери на земле, не достигнет истинного отца на небесах. Таким образом, уже в самом начале произведения поднимается тема, которая будет являться одной из ведущих во всех трех сочинениях – церковное устройство и значение иерархического принципа в свете сотериологии.

В рассматриваемых произведениях мы найдем противопоставление образов «церкви-матери», истинной церкви, заботящейся о спасении мирян, и «церкви-мачехи». Пасторская забота, являющаяся основной задачей церкви, невозможна вне иерархического принципа, когда вышестоящие передают знание, наставляют, общаются к Богу нижестоящих. В церкви-мачехе священники не исполняют функций, возложенных на них в соответствии с их местом в иерархии, либо же, наоборот, считают возможным совершать те действия, которые превышают предписанное им чину. Стоит отметить, что все трое полемистов рассматривают иерархию как строгую последовательность, искажения в которой являются губительными для твари. В этом аспекте их рассуждения вписываются в традицию рассмотрения иерархического принципа универсума, идущую от Псевдо-Дионисия Ареопагита. В Ареопагитиках иерархия имеет очень строгий характер, «...богоподражание каждого зависит от соблюдения этого порядка» [Дионисий Ареопагит 2002, с. 75].

Так, Сакович в «Перспективе» обвиняет священников церковей греческого обряда в том, что они «бедных овечек» регулярно обманывают. Примеров тому католический полемист приводит множество. В частности, во время причастия при нехватке пресуществленных святых даров они дают мирянам обыкновенные хлеб и вино, то есть, по сути, лишают их возможности принять таинство. С другой стороны, православные и униатские священники отпускают и смертные грехи, что могут делать только епископы и, таким образом, нарушают иерархический принцип, который должен царить в церкви. Иерархия приобретает особое значение в свете сотериологии: плохие поводыри приводят следующих за ними в пекло. Несоблюдение чинопочиния священником или епископом делает проблематичным спасение не только конкретного человека, но и всей паствы.

В этой связи примечательным является обвинение, которое выдвигает против самого Саковича Пахомий Война-Оранский. Пинский епископ полагает, что Сакович также грубо нарушает иерархический принцип. Он ставит себя выше апостольской столицы, а значит, и самого папы, когда критикует греко-католическую церковь, тогда как римская курия подобного не делает. Оранский сравнивает Саковича с дьяволом, который в латинской версии Жи-

тия Адама и Евы говорит: «... я установлю свой трон выше звезд на небе и буду подобен Всевышнему»<sup>2</sup>.

Основополагающим искажением церковного порядка, в глазах полемистов, являлось, безусловно, признание или, наоборот, непризнание верховенства Папы Римского. Данный вопрос особо остро ставится в «Перспективе» Кассиана Саковича и в православном ответе на нее – в трактате «Лифос».

Уже в посвящении Станиславу Любомирскому Сакович сравнивает православную церковь с «домом без хозяина, войском без гетмана, кораблем без рулевого, частями тела без головы»<sup>3</sup>. Именно в силу этого восточная церковь, взрастившая некогда учителей церкви и людей, являвших собой идеал духовной жизни, теперь погрязла в ошибках и языческих предрассудках. Более же подробно вопрос о папском статусе Сакович разбирает уже в заключение «Перспективы». В этой части он, с одной стороны, указывает на те элементы вероучения, которые роднят греческую и латинскую церкви, с другой – подчеркивает принципиальное расхождение католиков и православных в вопросах об исхождении святого Духа и папском главенстве. При этом Сакович, указывая на это различие, не приводит доказательств истинности католической догматики, ограничиваясь ссылкой на несколько авторитетных источников.

Ответ Могилы оказывается гораздо более обстоятельным, чем обвинения Саковича. Могила разбирает сначала те фрагменты из Священного писания, на которые ссылаются католики для обоснования папского статуса. Здесь мы, например, найдем разбор наиболее часто упоминаемого в этом контексте фрагмента из Евангелия от Матфея «Я говорю тебе: ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее и дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (Мф. 16:18-19). В первую очередь аргументация Могилы основывается на грамматическом разборе. В частности, он обращается к словам Христа «ты – Петр, и на сем камне» (*Tu es Petrus, et super hanc petram*). Могила обращает внимание на существительное *petram*: если бы речь шла именно об апостоле Петре, то должно было быть «*Petrum*». Использование аккузатива «*petram*» от существительного «*petra*» должно говорить, по мнению киевского митрополита,

---

<sup>2</sup> *Wojna-Orański P.* Zwierciadło albo zasłona... naprzeciw uszczypliwej Perspektywie ks. Kassiana Sakowicza... Wilno, 1645. K. A2.

<sup>3</sup> *Sakowicz K.* Op. cit. K. A2-A3 (здесь и далее перевод с польского языка мой – Н. П.).

о том, что этим камнем не является Петр, а является другой, то есть сам Христос<sup>4</sup>.

Кроме того, Петр Могила обращается к упомянутому Саковичем католическому разделению церкви на церковь “wojująca” и “triumfująca” («воюющая» и «победившая»), “widoma” и “niewidoma” («видимую» и «невидимую»). По мнению Саковича, Христос является главой «победившей» и «невидимой» церкви, тогда же как «видимая» и «воюющая» должна быть руководима Римским Папой. Киевский митрополит возражает, что подобное разделение относится к акциденции, а не к сущности церкви. Сущность одна, а значит, и глава одна – Христос<sup>5</sup>.

Использует Петр Могила и наиболее часто встречающийся способ защиты своей позиции – ссылку на авторитетный источник. В соответствующем разделе «Лифоса» приводятся цитаты из Евангелий и послания апостолов, а также из решений вселенских соборов, которые показывают, что главой церкви может быть только Христос, а решения должны приниматься Собором патриархов. Обращается киевский митрополит также и к священной истории, и к истории первых веков христианства, к основам канонического права, доказывая, что папа может быть первым среди равных, но не может быть главой церкви.

Отдельным чрезвычайно важным для всех авторов в контексте рассуждений о церковной иерархии вопросом является учение о таинстве рукоположения и порядке его совершения. Рассматривая «Перспективу» в целом, можно констатировать, что наиболее значимым обвинением Саковича в отношении церковью восточного обряда является отсутствие у них учения о четырех «вещах», необходимых для свершения таинства: формы, материи таинства, иерея и интенции. В разделе «Абсурды в таинстве рукоположения» мы не находим обвинений в отсутствии формулы таинства, однако особое внимание уделяется в «Перспективе» его материи. Предметом критики и нападок Саковича становится то, что обряд совершается не через помазание, а только через возложение рук. Аргументируя свою позицию, Сакович, однако, вновь ограничивается лишь апелляцией к авторитетным текстам, среди которых «О церковной иерархии» Дионисия Ареопагита и житие Иоанна Златоуста Си-

<sup>4</sup> *Mohyla P.* [Euzebi Pimin]. ΛΙΘΟΣ або камієнь з проcy prawdy Cerkwie świętej prawosławnej ruskiej. Na skruszenie fałecznociemnej Perspektywy albo raczej paszkwilo od Kassiana Sakowicza... // Архив Юго-Западной России, издаваемый Временной Комиссией для разбора древних актов. Ч. 1, т. 9. Киев, 1893. S. 400.

<sup>5</sup> *Ibid.* Ss. 399-400.

меона Метафраста. Сакович, в частности, указывает на то, что при рукоположении Златоуста в константинопольские архиепископы его помазали елеем.

Если Война-Оранский в своем трактате данный сюжет не упоминает, то Петр Могила разбирает круг вопросов, гораздо более широкий, чем изначально был намечен в «Перспективе». Именно критика сакраментологии, изложенная в сочинении Саковича, вызвала наиболее острую реакцию киевского митрополита [Melnyk 2005, ss. 272-273]. В разделе, посвященном таинству священства, он, в первую очередь, приводит описание таинства, как оно дается в трактате «О церковной иерархии» Псевдо-Дионисия Ареопагита, стремясь продемонстрировать, что православный обряд полностью соответствует тому, как он свершался еще в апостольские времена. «Видишь, – указывает он своему оппоненту, – что апостолы не использовали помазание при посвящении диаконов, священников и епископов, но только возложение рук с произнесением молитвы или слов формы, видишь это и у святого Дионисия Ареопагита»<sup>6</sup>.

Равным образом обращается Петр Могила к рассуждениям и о форме таинства рукоположения, чего, напомним, Сакович не делает. Стоит отметить, что киевский митрополит не только структурирует православное богословие при помощи понятий, разработанных в рамках католической традиции, но и использует их при защите православного вероучения. Парируя нападки своего оппонента, он, заимствуя учение о четырех составляющих, указывает на то, что материей таинства является, как уже было сказано, наложение рук, а формой – слова. «Божественная благодать, всегда немощная врачуящи и оскудевающая восполняющи, пророчествует (имярек) благоговейнейшаго иподиакона во диакона (диакона в пресвиторы или пресвитора в епископы); помолимся убо о нем, да придет на него благодать Всесвятаго Духа». Соответственно, помазание, не являясь ни одной из необходимых «вещей» таинства (противное противоречило бы схоластическому учению), не может считаться его сущностной составляющей. Стоит обратить внимание, что пунктом отнесения Могилы в данном случае будет некая обезличенная «схоластическая традиция» (учение схоластов).

Особое место в «Перспективе» занимает указание на различные непотребства, встречающиеся в церквях греческого обряда. Так,

---

<sup>6</sup> *Mohyla P.* [Euzebi Pimin]. ΛΙΘΟΣ abo kamień z procy prawdy Cerkwie świętej prawosławnej ruskiej. Na skruszenie fałecznociemnej Perspektiwy albo raczej paszkwilu od Kassiana Sakowicza... // Архив Юго-Западной России, издаваемый Временной Комиссией для разбора древних актов. Ч. 1, т. 9. Киев, 1893. Ss. 165.

например, Сакович обвиняет священников православной и униатской церквей в стяжательстве (они продают миро за деньги; отказываются совершать таинства, если не обещано им значительное вознаграждение; получивший могорыч (“*umohogoczony*”) в виде горилки священник отпускает грехи) и в ведении несправедливого образа жизни (таинства совершают пьяными; исповедуя молодую незамужнюю девушку, уединяется с ней в келье; не исповедуются сами и т. д.).

Критике подвергаются и высшие духовные чины, которых Сакович упрекает в симонии и в nepoтизме: они, в частности, передают приходы «по наследству» от отца к сыну, причем сын может и не быть рукоположенным. Сакович указывает также на то, что первые униаты хотели истинного единства с Римом, но нынешние являются лишь формальными униатами, в сущности же оставаясь схизматиками. Более того, он рискнул даже усомниться в том, являются ли униатские епископы подлинными носителями этого сана.

Безусловно, это последнее обвинение взволновало в большей степени Война-Оранского, чем Могила. Для пинского епископа подобное предположение беспочвенно и отчасти преступно, коль скоро сама римская курия признает высшие чины униатской иерархии. Указывая на всю серьезность данной нападки Саковича, Война-Оранский проговаривает очень важный для иерархии принцип – невозможно существование нижестоящего без вышестоящего: «...нет епископов, то нет и священников», а значит, «нет и алтарей, нет и присуществления»<sup>7</sup>. То есть Сакович, отрицая легитимность всей иерархии греко-католической церкви, в результате отказывает ее прихожанам в возможности причаститься телом и кровью Христовой, а значит, и в возможности спасения.

Отвечая на упрек в симонии, Война-Оранский отмечает, что даже если она и имеет место, это не отменяет самого таинства, рукоположение все равно совершается<sup>8</sup>. Но вряд ли, добавляет он, имеющий 1000 злотых, а именно такую сумму озвучивает Сакович, будет готов отдать их за священство. При этом Война-Оранский подчеркивает, что если епископы и допускают те или иные проступки, то не следует произносить слова осуждения, не стоит поступать как ветхозаветный Хам, но надо всячески прикрывать наготу отца. Здесь мы видим проявление еще одного аспекта учения об иерархии, идущего от Псевдо-Дионисия Ареопагита и весьма важного для отечественной мысли с самого раннего периода ее становления, а именно представления о невозможности осуждения

---

<sup>7</sup> Ibid. К. С4.

<sup>8</sup> *Wojna-Orański P.* Op. cit. К. Е3.

нижестоящим вышестоящего. К этому сюжету пинский епископ возвращается вновь через несколько страниц, приводя цитаты из Проповедей Петра Скарги, где тот восклицает: «... удержи, Господи, от ропота на старших, на проводников душ наших»<sup>9</sup>.

Сакович подвергает осуждению не только симонию, стяжательство и несправедливый образ жизни, но и невежество, и недостаток богословского образования. Не только мирян «русских» надо катехизировать, но и священников следует обучить. Как уже отмечалось, православные священники, по мнению полемиста, не знают формы и материи таинств, не имеют перед литургией интенции, надлежащего рассуждения. Ситуация усугубляется тем, что к рукоположению допускаются люди несведущие, недостойные и неспособные к служению, а православные епископы «не взирают на достоинство, знания и жизнь ставленника, и не спрашивает его: “что суть таинства, какова материя и форма каждого из них”; но экзаменуют и спрашивают: “много ли принес за посвящение, а вместо формы: что за монета?”»<sup>10</sup> Последнее опять же возвращает нас к проблеме симонии.

Таким образом, различные аспекты учения о церковной и, шире, земной иерархии можно объединить в три группы. Во-первых, к нему относится осмысление роли и места священников и иных чинов церковной иерархии, самого иерархического принципа организации церкви и различных его нарушений. Во-вторых, значительное место в данных сочинениях занимают рассуждения о необходимых составляющих и порядке совершения таинства рукоположения. К последней группе сюжетов можно отнести осуждение отступлений от христианского идеала конкретными духовными лицами той или иной из христианских конфессий. Стоит отметить, что вторая и третья группы являют собой своеобразное раскрытие первой, то есть представляют особые примеры нарушения иерархического принципа.

По мнению всех трех авторов, иерархия должна иметь строгий характер, а любое нарушение последовательности может быть губительным. Безусловно, вся полемика фоном и фундаментом, а в определенном смысле, и целью, имеет сотериологию, путь спасения славянского населения восточных земель Речи Посполитой. Иерархия приобретает особое значение именно в свете учения о спасении, поскольку несоблюдение чиноначалия священником или епископом делает его невозможным.

---

<sup>9</sup> Ibid. К. F.

<sup>10</sup> *Sakowicz* K. Op. cit. S. 57.

*Литература*

- Дионисий Ареопагит 2002 – *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии // Дионисий Ареопагит. Сочинения. СПб.: Алетейя, 2002. С. 37–205.
- Melnyk 2005 – *Melnyk M.* Problematyka antropologiczna w pismach Piotra Mohyły. Olsztyn: UWM, 2005. 392 s.
- Szegda 1993 – *Szegda M.* Sakowicz (Isakowicz) Kalikst, imię zakonne Kasjan // Polski słownik biograficzny. T. 34. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Polska Akademia Nauk, 1993. Ss. 343–345.
- Wagilewicz 1996 – Wagilewicz J.D.* Pisarze polscy Rusini: wraz z dodatkiem Pisarze Łacinscy Rusini. Przemysl: Poludniowo-Wschodni Instytut Naukowy, 1996. 320 s.

*References*

- Dionysius the Areopagite (2002), “On the heavenly hierarchy”, *Dionisii Areopagit. Sochineniya* [Dionysius the Areopagite. The Works], Aleteya, Saint Petersburg, Russia.
- Melnyk, M. (2005), *Problematyka antropologiczna w pismach Piotra Mohyły* [Anthropological issues in the works of Peter Mohyla], UWM, Olsztyn, Poland.
- Szegda, M. (1993), “*Sakowicz (Isakowicz) Kalikst, imię zakonne Kasjan*”, *Polski słownik biograficzny* [Polish biographical dictionary], vol. 34, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Polska Akademia Nauk, Wrocław, Poland, pp. 343-345.
- Wagilewicz, J.D. (1996), *Pisarze polscy Rusini: wraz z dodatkiem Pisarze Łacinscy Rusini* [Polish Russian Writers: with the supplement Latin Russian Writers], Poludniowo-Wschodni Instytut Naukowy, Przemysl, Poland.

*Информация об авторе*

*Наталья В. Пуминова-Амброзяк*, кандидат философских наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; ГСП-3, 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; natalia.puminova@gmail.com

*Information about the author*

*Natalia V. Puminova-Ambroziak*, Cand. of Sci. (Philosophy), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, GSP-3, 125993; natalia.puminova@gmail.com

## О переводах Григория Сковороды из Цицерона и Плутарха

Олег В. Марченко

*Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия,  
o.v.marchenko@mail.ru*

*Аннотация.* Говоря о творческом наследии Григория Сковороды (1722–1794), автор статьи рассматривает принципы и результаты его переводческой деятельности. Мыслитель XVIII в. переводил как античных авторов (Овидий, Гораций, Вергилий, Цицерон, Плутарх Херонейский), так и новолатинских поэтов (Марк Антуан де Мюре, Сидроний Гозий). Сковорода не только переводил, но и размышлял о принципах и способах перевода, рекомендуя учитывать особенности языка и не ограничиваться одной передачей смысла и значения слов. Также он отчетливо различал дословный перевод (*translatio*) и свободную интерпретацию (*interpretatio*). В большинстве случаев сам Сковорода безусловно отдавал предпочтение интерпретации, перевод для него был еще одним способом высказать свои идеи. Именно в рамках такой переводческой стратегии реализовались философские принципы мыслителя, которые включали фундаментальную идею о «безначальности истины». Это приводило не только к христианизации сочинений греческих и римских авторов, но и к эллинизации христианства. Автор статьи на ряде конкретных примеров показывает, как работает такая философская стратегия в сквородиновских переводах «О старости» Цицерона и «О спокойствии души» Плутарха.

*Ключевые слова:* Григорий Сковорода, Плутарх, Цицерон, перевод, интерпретация, античность, христианство, безначальность истины

*Для цитирования:* Марченко О.В. О переводах Григория Сковороды из Цицерона и Плутарха // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2019. № 3. С. 199–204. DOI: 10.28995/2073-6401-2019-8-199-204

## On Grigorii Skovoroda's translations from Cicero and Plutarch

Oleg V. Marchenko

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, o.v.marchenko@mail.ru*

*Abstract.* Speaking about the creative heritage of Grigorii Skovoroda (1722–1794), the author considers the principles and results of his translation activities. A thinker of the 18<sup>th</sup> century, he translated classical authors (Ovid, Horace, Virgil, Cicero, Plutarch), and neo-Latin poets (Marc Antoine de Muret, Sidronius Hozjusz). Skovoroda not only translated, but also reflected on the principles and methods of translation. He recommended to take into account the peculiarities of the language and not to limit oneself with rendering the bare meaning of words. He also clearly distinguished between the literal translation (*translatio*) and free interpretation (*interpretatio*). In most cases, Skovoroda himself certainly preferred interpretation, because for him the translation was another way to express his own ideas. It is within the framework of such translation strategy that the philosophical principles of the thinker were realized. “Truth without beginning” was a fundamental idea for Skovoroda. That led not only to the Christianization of the works of Greek and Roman authors, but also to the Hellenization of Christianity. The author of the article on a number of specific examples shows how such translation strategy works in Skovoroda's translations of Plutarch's “*De senectute*” and “*De tranquillitate animi*” of Cicero.

*Key words:* Grigorii Skovoroda, Plutarch, Cicero, translation, interpretation, Antiquity, Christianity, Truth without beginning

*For citation:* Marchenko, O.V. (2019), “On Grigorii Skovoroda's translations from Cicero and Plutarch”, *RSUH/RGGU Bulletin “Philosophy. Social Studies. Art Studies” Series*, no. 3, pp. 199-204. DOI: 10.28995/2073-6401-2019-8-199-204

Не мни, перевода, что склад в Творце готов;  
Творец дарует мысль, но не дарует слов.  
В спряжение речей его ты не вдавайся,  
И свойственно себе словами украшайся.  
На что степень в степень последовать ему?  
Ступай лишь тем путем и область дай уму.

*А.П. Сумароков*

В многообразном творческом наследии Григория Сковороды (1722–1794), мыслителя, поэта, педагога, музыканта, есть и переводческий раздел, о котором говорят редко. Философ знал несколько языков, среди них древнегреческий (который, напомню, он преподавал учащимся Харьковского коллегиума), латинский

(большая часть писем Сковороды написана на латыни), польский, немецкий, в некоторой степени древнееврейский. Главное место среди переводов Сковороды занимают сочинения античных писателей.

Корнелия Ичин, рассматривая образ и наследие Овидия в русской поэзии, прежде всего у Пушкина, Манделштама и Бродского, справедливо напоминает, что особый интерес к греческим и римским писателям на Украине и в России начинают проявлять с XVII в. в Киевской академии [Ичин 2007, с. 7 сл.]. Примечательно, что среди переводов Сковороды, выученика Академии, есть отрывки и из «Фастов» Овидия (I, 297–308) («Похвала астрономии»). А вот и другие переводы Сковороды из классических авторов: оды Горация «К Лицинию Мурене» (II, 10) и «К Помпею Гросфу» (II, 16) (24-я песня «Сада»), фрагменты из II книги «Энеиды» Вергилия. Впрочем, Сковорода переводил и новолатинских поэтов, среди них Марк Антуан де Мюре (Muretus, 1526–1585), девятая и сорок девятая оды из первой книги од: *In natali Domini* и *Ad Petrum Gerardium*. Имеется также прозаический перевод оды фламандского новолатинского поэта Сидрония Гозия (Гоший, *Sidronius Hosij* XVI–XVII вв.).

Кроме того, Сковорода перевел диалог Цицерона *De senectute* («О старости») и пять трактатов Плутарха Херонейского из его «Моралий»: «О смерти» (*Consolatio ad uxorem*, или *Consolatio ad Apollonium?*), «О божием правосудии» (*De sera numinis vindicta*), «О хранении от долгов» (*De vitando aere alieno*), «О вожделении богатства» (*De cupiditate divitiarum*) и «О спокойствии души» (*De tranquillitate animi*). Как выяснил еще С.С. Дложевский, Сковорода переводил Плутарха с параллельного латинского перевода Гильельмо Ксиландрия в двуязычном венецианском издании «Моралий» 1560 г. [Дложевский 1923]. К настоящему времени из этих шести найдены переводы лишь одного трактата Плутарха – «О спокойствии души» и диалога Цицерона «О старости».

Поскольку речь идет о переводческой деятельности мыслителя XVIII в., нужно, вслед за Т.В. Артемьевой, напомнить о некоторых любопытных чертах переводческой практики той эпохи: «Сложная языковая ситуация усугублялась достаточно «вольным» обращением с заимствованными текстами, что особенно хорошо видно на примере переводов. Для самих мыслителей XVIII в. на первом месте стоял именно идейный смысл того или иного произведения, ценимый им больше, чем авторитет автора, точность перевода или мастерство переводчика» [Артемьева 1996, с. 141].

Это важно, поскольку Сковорода не только переводил, но и размышлял о принципах и способах перевода. Опираясь на рассужде-

ния профессора Виттенбергского университета Августа Бухнера, он пишет (*Vertendi quomodo auctores in vernaculum*):

Si singula verba latina iisdem germanicis exprimeres, ineptus fueris. Aliter enim latinus, aliter germanus de una eademque re loquitur. Ex[empli] gr[atia] apud Terent[ium] aut “equos alere”, aut canes ad venandum. Hic si equos alere convertere velis “Pferde nähren”, redderes quidem significationem verbi “alere”, sed a germanica loquendi ratione et consuetudine propria recederes; Germani dicunt non “ein Pferd nähren”, sed “ein Pferd halten”. Itaque cum ex latino interpretamur aliquid, semper ad usum et proprietatem linguae respiciendum est, non latina vocabula tantum et verba, quod notent aut significant, considerata [Сковорода 2010, с. 1328]<sup>1</sup>.

Однако если мыслитель стремится посредством перевода выразить свои идеи, законы языка часто отступают на второй план. Известно, к примеру, что Александр Радищев (1749–1802) при переводе «Размышления о греческой истории» Габриэля Бонно де Мабли передал слово “туган” словом «мучитель», “tyrannie” как «мучительство», “dèspotisme” как «самодержавство», что в свое время было специально отмечено комментаторами [Гуковский 2003, с. 370].

Исследователи (Д.И. Багaley, С.С. Дложевский, М.А. Маслов, Д.И. Чижевский, И.В. Иваньo, Н.Г. Корж, Л.В. Ушкалов, др.) справедливо утверждают, что Сковорода отчетливо различал дословный перевод (*translatio*) и свободную интерпретацию (*interpretatio*). Действительно, вот как он комментирует собственный перевод оды Сидрония Юзия: “Hanc Odam, non transtuli, sed sum interpretatus. Translator Verbum Verbo, tanquam Dentem pro Dente, reponit, at Interpres, veluti Gratiola Nutrix, commansum Cibum et elicatum Sententiae Succum, in Os inserit Alumno suo” [Сковорода 2010, с. 1007]<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> «(Как переводить авторов на родной язык.) Если отдельные латинские слова ты выразишь теми же немецкими, получится нелепость. Ибо об одном и том же предмете римлянин говорит так, а немец иначе. Например, у Теренция говорится: лошадей или собак кормить (*alere*) для охоты. Если ты в данном случае захочешь *equos alere* (кормить коней) перевести через *Pferde nähren* (кормить коней), то ты передашь значение глагола *alere*, но отступишь от правила и традиций немецкой речи: немцы говорят не *ein Pferd nähren* (кормить коня), а *ein Pferd halten* (содержать коня). Таким образом, когда мы что-либо переводим с латинского, всегда следует учитывать обычаи и особенности языка, не ограничиваясь одной передачей смысла и значения слов» [Сковорода 2012, с. 321].

<sup>2</sup> «Эту оду я не перевел, а истолковал. Переводчик ставит слово вместо слова, как зуб за зуб, а толкователь, будто заботливая кормилица, разжеванную пищу и выдавленный сок смысла дает в уста своему питомцу» [Сковорода 2012, с. 271].

Чаще всего сам Сковорода создает не перевод, а пересказ, переложение, интерпретацию, христианизировав античный текст, но и эллинизируя христианство, что весьма характерно для отечественной философской традиции [Марченко 2007]. Перевод для мыслителя был еще одним способом высказать свои идеи. О своем переводе Плутарха он пишет:

Уклонившись от Библии к Плутарху, перевел я книжечку его «О спокойствии душевном», истолковав не наружную словозвонкость, но самую силу и эссенцию, будто гроздіе в точилѣ выдавил. И в такую одежду дѣвочку сію одѣл, дабы она и внутрь, и внѣ не языческою, но христіанскою была и являлася дѣвою. Не поминается здѣсь ни Дій, ни Венера, ни Меркурій, но в новыя мѣхи и вино новое влито [Сковорода 2010, с. 1040].

Согласно Сковороде, сделать это позволяет близость этических идей Плутарха христианской этике. «Плутарх был из числа тѣх, кои во слѣд Христов не ходили, но именем его бѣсы изгоняли» (Там же). Заглавие сочинения Плутарха «О спокойствии души» (Περὶ εὐθυμίας, De tranquillitate animi) Сковорода передает как «О тишине сердца». Здесь явно присутствует отсылка к понятию ησυχία, которое важно и для Эпикура (а ранее для Пиндара, см. 8-ю Пифийскую оду), и для восточно-христианской мистической традиции. Та же стратегия характерна и для перевода «книжечки» Цицерона De senectute («О старости»): «А переведены не Слова Ея, но Мысли», – говорит мыслитель [Сковорода 2010, с. 1010]. Поэтому он последовательно заменяет «богов» на «Бога», «философию» на «премудрость», «наслаждение» (voluptas) на «сладостолобие»; «доблесть» (virtu, ἀρετή) превращается у Сковороды в «добронравие», важнейшее эллинское “tu ipse” (ты сам) становится библейскими «душой» и «сердцем». Установка Сковороды-переводчика есть следствие принципиальных установок Сковороды-философа с его базовой идеей о «безначальности истины»:

Как только стану читать Книжечку Цицеронову о Старости, вдруг открывается мнѣ Театр Древнѣйших Римских Времен, а на нем представляется, напримѣр: Камиллус, Корунканіус, Куріус и Протчіи Таковыи. Признаюся, что Позорищем сих Добротою сіяющих Сердец плѣняется мое Душевное Око, и прихожу в Понятіе, что нѣтъ ничего ни Любезнѣе, ни Приманчивѣе, как Добродушіе. <...> Не могу себе увѣрить, чтоб не касалось до их слѣдующее Слово Христово: «Иже нѣсть на вы, по вас есть...» Принужден сказать с Павлом: «Или Іудеев токмо Бог, а не и Языков? Ей и Языков» [Сковорода 2010, с. 1009].

## Литература

---

- Артемьева 1996 – *Артемьева Т.В.* История метафизики в России XVIII века. СПб.: Алетея, 1996.
- Гуковский 2003 – *Гуковский Г.А.* Русская литература XVIII века: Учебник. М.: Аспект Пресс, 2003.
- Дложевський 1923 – *Дложевський С.С.* Плутарх у листуванні Сковороди (до проблеми літературних джерел Сковороди) // Памяти Г.С. Сковороди (1722–1922): Збірка статтів. Одеса, 1923. С. 85–97.
- Ичин 2007 – *Ичин К.* Поэтика изгнания: Овидий и русская поэзия. Белград: Белградский ун-т, 2007.
- Марченко 2007 – *Марченко О.В.* Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX–XX вв. Исследования и материалы. Часть I. М., 2007.
- Сковорода 2010 – *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. Харків: Майдан, 2010.
- Сковорода 2012 – *Сковорода Г.* Полное собрание сочинений в 2 т. Т. 2. К.: Богуславкнига, 2012.

## References

---

- Artem'eva, T.V. (1996), *Istoriya metafiziki v Rossii XVIII veka* [History of Metaphysics in Russia at 18<sup>th</sup> century], Aleteiya, Sankt-Petersburg.
- Gukovsky, G.A. (2003), *Russkaya literatura XVIII veka: Uchebnik* [Russian literature in 18<sup>th</sup> century. Handbook], Aspect Press, Moscow, Russia.
- Dlozhevsky, S.S. (1923), “Plutarch in correspondences of Skovoroda (to the issue of the Skovoroda’ s literary sources)”, *Pamyati G.S. Skovorodi (1722–1922): Zbirka stattiv* [G.S. Skovoroda Im Memoriam (1722–1922)], Festschrift, Odessa, Ukraine, pp. 85-97.
- Ichin, K. (2007), *Poetika izgnaniya: Ovidii i russkaya poeziya* [Poetics of Exile: Ovid and Russian Poetry], Belgrade Univ., Belgrade, Serbia.
- Marchenko, O.V. (2007), *Grigorii Skovoroda i russkaya filosofskaya mysl' XIX–XX vv. Issledovaniya i materialy. Chast' I* [Grogirii Skovoroda and the Russian philosophical thought of 19<sup>th</sup>-20<sup>th</sup>. Researches and publications. Part I], Moscow, Russia.
- Skovoroda, G.S. (2010), *Povna akademichna zbirka tvoriv* [Complete Works], Ushkalov, L. (ed.), Maidan, Charkov, Ukraine.
- Skovoroda, G.S. (2010), *Polnoe sobranie sochinenii v 2 t. T. 2.* [Complete Works. In 2 vols. Vol. 2.], Boguslavkniga, Kiev, Ukraine.

## Информация об авторе

*Олег В. Марченко*, доктор философских наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; ГСП-3, 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; o.v.marchenko@mail.ru

## Information about the author

*Oleg V. Marchenko*, Dr. of Sci. (Philosophy), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, GSP-3, 125993; o.v.marchenko@mail.ru

УДК 37.01

DOI: 10.28995/2073-6401-2019-8-205-217

## Образование, наука и религия в русском Просвещении: в поисках компромисса (Часть II)

Евгений Н. Ивахненко

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва,  
Россия, ivahnen@rambler.ru*

*Аннотация.* Настоящая статья является продолжением публикации, размещенной в Вестнике РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение» (№ 4 (10), 2017). В первой части был представлен анализ текстов и событий русского XVIII в. в его отношении к государственной опеке, распространившейся на православие, образование и науку. Во второй части предпринимается попытка показать метафизические основания, на которые опиралось русское Просвещение, осуществлявшее рецепцию европейской рациональности. Принятая в России в качестве «университетской науки» метафизика Христиана Вольфа, по мнению автора, являла собой идеологию компромисса утверждавшейся науки, становящейся системы образования и религиозной политики государства.

*Ключевые слова:* образование, наука, религия, философия Вольфа, государственная опека, русское Просвещение

*Для цитирования:* Ивахненко Е.Н. Образование, наука и религия в русском Просвещении: в поисках компромисса (Часть II) // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2019. № 3. С. 205–217.  
DOI: 10.28995/2073-6401-2019-8-205-217

## Education, science and religion in the Russian Enlightenment. In search of a compromise (Part II)

Evgenii N. Ivakhnenko

*Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, ivahnen@rambler.ru*

*Abstract.* This article is a continuation of the publication placed in the RSUH/RGGU Bulletin. “Philosophy. Sociology. Art history” Series (2017, no. 4). The first part presented an analysis of the texts and events of the Russian 18<sup>th</sup> century in its relation to state guardianship, which extended to the Orthodoxy, education and science. In the second part, an attempt is made to show

---

© Ивахненко Е.Н., 2019

the metaphysical foundations on which the Russian Enlightenment, which carried out the reception of European rationality, was based. The metaphysics of Christian Wolf, adopted in Russia as a “university science”, according to the author, was the ideology of a compromise of the established science, the emerging educational system and the religious policy of the state.

*Keywords:* education, science, religion, Wolf’s philosophy, state guardianship, Russian Enlightenment

*For citation:* Ivakhnenko, E.N. (2019), “Education, science and religion in the Russian Enlightenment. In search of a compromise (Part II)”. *RSUH/RGGU Bulletin. “Philosophy. Sociology. Art History” Series*, no. 3, pp. 205-217. DOI: 10.28995/2073-6401-2019-8-205-217

Примерно столетний период российской истории, с начала петровских преобразований до окончания правления Екатерины II (1796), называют Петербургским периодом русского Просвещения. Это время, когда в Россию хлынул поток европейской философии и литературы, создавались академии, открывались университеты, перестраивалась вся система отечественного образования, зарождалась научная школа. Тем не менее, как всякий исторический период, в оценках историков и особенно историков российской культуры итоги «коловратного» XVIII в. России представляется по меньшей мере двойственно. Страна, безусловно, сделала гигантский шаг в своем развитии, когда, по выражению Ф. Степуна, откликнувшись на приказ Петра Великого «образовываться», Россия сумела ответить «гениальным явлением Пушкина» [Степун 1929, с. 435]. И в то же время XVIII в. прервал связь времен, увеличил разрыв сословного неравенства – социального и интеллектуального, – ставшего причиной, по некоторым оценкам, народовольческого террора 60–80-х гг. XIX в. и в конечном итоге приведшего к событиям октября 1917 г.

Может показаться, что в отношении прогресса науки и образования в этот период двойственность неуместна. Однако таковая присутствует не столько в результатах Просвещения, позволивших России уже к концу XIX в. занять достойное место в мировой науке, сколько в самом характере и типе рецепции европейского образования. О ней и пойдет речь.

Прежде всего европейский прогресс научного знания связывают с деизмом и секуляризацией общественной жизни. Это справедливо для Просвещения Европы. Однако в России XVIII столетия подъем образования и науки не происходил по аналогичному сценарию. Часто можно встретить мнение, согласно которому причи-

ной такого расхождения называется «вековая отсталость» России, вторичность и подражательный характер российской образованности по отношению к наиболее представительным западным национальным научным сообществам – Франции, Англии и Германии. На самом деле имела место преемственность, но никак не подражание. Уже с середины XVIII в. образованное сословие двух российских столиц осознавало себя полноценной частью европейского Просвещения. Оно вовсе не уничижалось перед просвещенной Европой и не терзало себя комплексом собственной слабости [Поповский 1819, с. 16]. Подражание по определению не могло способствовать такому могучему подъему науки, который произошел в России в следующем за Просвещением столетии. Уже к началу XX столетия российская наука, на основании комплексной оценки, по числу ученых, научных достижений, специализированных журналов, публикаций, университетов занимала пятое место в мире, уступая лишь Германии, США, Англии и Франции [Forman, Neilbron, Weart 1975, pp. 21-38]. В некоторых же областях науки (математика, химия) российские ученые к тому времени выдвинулись в число первооткрывателей.

Специфическим для русского Просвещения было неконфликтное по преимуществу сосуществование нарождающейся науки с религией. Эту особенность следует рассматривать не только с внешней, общественно-политической, стороны, но и с внутренней – со стороны принятых метафизических установок. Исследование метафизических условий продвижения дела образования и науки в России того времени дает основание утверждать о влиянии на этот процесс не только поверхностного слоя европейской культуры, но и глубинных философских ее течений. Их рецепция отличалась от европейской главным образом тем, что облекалась в этико-моральные интерпретации и русскоязычные понятийные аналогии научных понятий, почерпнутых из Европы [Кузнецова 1999]. Другим отличием русского Просвещения, к примеру, от французского, являлось то, что утверждение «научного мировоззрения» в нем не являлось эквивалентом успеха секуляризации. В данном случае мы имеем дело не столько с вытеснением религии из образования и науки, сколько с поисками компромиссов, внешних и внутренних, распространяющихся как на политику властей, так и на мировоззренческие установки русских интеллектуалов.

Отправной точкой для предложенной исследовательской траектории может служить констатация того, что российская наука не могла подняться до европейских высот на одних лишь собственных социокультурных, философских и естественнонаучных основаниях. Можно также утверждать, что тексты, написанные в то время

отечественными авторами, еще не могли претендовать на широкое признание со стороны европейских мыслителей. Наряду с этим русский век Просвещения, особенно вторая его половина, создает полноценное литературное движение – художественное и публицистическое, политическое и философское. В этом движении осмыслиется европейская интеллектуальная жизнь, глубоко и последовательно, а тексты европейских мыслителей после тщательной проработки снабжаются комментариями и выводами.

Плоды европейского Просвещения не поглощались в готовом виде, а высаживались на русскую культурную почву. Уже первые ростки таких насаждений могут служить свидетельством отсутствия резкого противопоставления принятых достижений европейской науки вероисповедальческому комплексу русского православия. Причин тому несколько. Первая из них – стремление абсолютистской власти опекать и контролировать все стороны общественной жизни: от привнесенных бытовых традиций до литературных и политических пристрастий писательской среды. Религия в этом деле не была исключением. Еще в начале петровских преобразований светская власть сковала православную церковь «синодальным обручем». В последующем на протяжении всего столетия церковь оставалась на службе государства, решая задачу в основном этико-морального влияния на все слои русского общества. Такова специфика «мягкой доминанты» российской власти, утвердившейся в XVIII столетии [Ивахненко 1999, с. 185–224]. Большинство русских мыслителей – авторов бесчисленных трактатов, торжественных речей, од, записок и прожектов – принимало эту установку скорее как внутреннюю, чем внешнюю и навязанную.

Секуляризация общественной жизни России несла в себе одно отличие, которое также следует упомянуть. Дело в том, что европейская наука и образовательные практики не находили в России препятствий теологического толка. Рациональное богословие, способное выдвигать альтернативную версию научной картине мира, в русском православии на тот момент еще только складывалось. Поэтому влияние «духовной цензуры» сводилось не к попыткам опровержения научной аргументации ученых, а к тем мировоззренческим выводам, которые из них делались. Делались же они часто людьми далекими от подлинной науки и европейской образованности.

Влияние европейского Просвещения оказывало воздействие в основном по двум направлениям. Ю.М. Лотман условно называет их «внешним» и «внутренним» [Лотман 1994]. Что касается внешнего фактора влияния на российскую жизнь, то на передний план здесь выдвигаются идеи французских мыслителей – Вольтера, Рус-

со, Дидро, Ламетри, Гольбаха и др. Внешние, институциональные, процессы в сфере образования, науки («наукизации») и религии были обозначены в первой части статьи. Но чтобы обозначить внутренние (эпистемологические) векторы перемен, необходимо обратиться к метафизическому слою русского Просвещения. Таковой оформлялся во многих отношениях под влиянием учения Христиана Вольфа (1679–1754).

Пик популярности Вольфа в России пришелся на вторую половину XVIII в. Его труды во многом сформировали представление российских академиков и профессоров об университетском образовании и учености как таковой. Власть устраивало учение немецкого метафизика, поскольку оно вполне могло служить в качестве теоретического обоснования абсолютизма. Вольф вовсе не помышлял о переустройстве общества, а только лишь ориентировал на его познание, что также его выгодно отличало в глазах российского правительства от французских просветителей.

Можно привести длинный список немецких авторов, которых упоминают в своих сочинениях русские мыслители того времени. Однако имя Вольфа в них занимает привилегированное место. Вольф на 50 лет стал своего рода «философским кумиром» в становящейся профессиональной среде университетских преподавателей. Он воспринимался как создатель «готовой» системы образования, которая не вступает в конфликт с религией и государством. Кроме того, его авторитет как мыслителя оставался высоким и в Европе. Кант, например, ставил «бессмертные заслуги» Вольфа в один ряд с Платоном и Аристотелем. Известно также, что Вольф даже намеревался принять приглашение Петра I и продолжить свою академическую карьеру в России. Этому плану не суждено было сбыться по причине смерти императора (1725). Курс лекций Вольфа в Марбургском университете по всеобщей математике, логике, метафизике и др. предметам на протяжении трех лет (1736–1739) слушал М.В. Ломоносов [Сухомлинов 1861]. «Сей славный автор... – писал Ломоносов, – всегда пребудет достоин чтения, а особливо ради внятного и порядочного расположения мыслей» [Ломоносов 1950, с. 422].

Что привлекало первых русских ученых в наследии Вольфа? Прежде всего – это стремление упорядоченно, стройно и системно излагать свои научные и нравственные изыскания. Вольф демонстрировал это качество, пожалуй, убедительней всех в Европе. Но не только это. Вольфианство лучше всего подходило для преподавания философии и естествознания во вновь образованных, еще не располагающих вековыми традициями университетов. Г.Н. Теплов, к примеру, создавая первый в России учебник по философии,

опирался исключительно на вольфианскую систематизацию [Теплов 1751]. Университетское преподавание в России того времени испытывало острую потребность в строгой систематике учебного материала, точности определений, четких формулировок мысли, неукоснительном следовании правилам логического вывода (опоре на «неограниченные возможности» дедукции) и др. – все это можно было найти в метафизическом учении Вольфа. «Плоским» и «рутинным» вольфианство будет названо (с подачи Гегеля) только в следующем столетии. Для своего же времени познавательные принципы немецкого метафизика представлялись оригинальными и новаторскими. В университетах и академиях России они успешно работали в качестве путеводителя по лабиринтам европейской науки.

Привлекательным в вольфианстве оказалось и то, что учение о Боге в нем располагается в одном ряду с логикой и физикой. Для нашего современника это выглядит по меньшей мере противоречиво. Однако именно эта сторона вольфианского наследия органично вписывалась в ситуацию, которая на тот момент сложилась в интеллектуальной и религиозной жизни русского общества. Т.В. Артемьева в своем исследовании истории метафизики в России законно ставит вопрос: «Почему же именно вольфианская форма компромисса с религией устраивала официальную русскую науку?» [Артемьева 1996, с. 51]. Ведь опыт популярного в екатерининское время французского Просвещения являл собой острую конфронтацию научного сообщества с католической церковью. Как было отмечено, в русском Просвещении ситуация складывалась иначе. Если католическая церковь несла в себе признаки самостоятельного политического института, то православие в России оставалось накрепко спаянным с самодержавием. По этой причине любая жесткая критика церкви квалифицировалась как антигосударственная деятельность со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Абсолютистская опека сдерживала как внутреннее церковное, так и европейское политическое влияние. При этом власть вовсе не противодействовала, а скорее способствовала, популяризации достижений европейской науки в университетском образовании, однако делала это весьма своеобразно. Судьба русской науки, по справедливому замечанию В.П. Филатова, являла собой уникальный опыт их существования. Уникальность этого опыта во многом формировалась под влиянием разнообразных «техник власти», а также особой «логики цензуры», в совокупности оказавших на ход развития научного знания не менее серьезное воздействие, чем эксперименты или гипотезы [Филатов 1990, с. 35].

Система Вольфа в этом случае служила своего рода фильтром благонадежности по отношению к философским учениям, прославившихся в университетскую среду. Так, при екатерининском правлении отклонение от вольфианского академизма было практически равнозначным вызову, брошенному правительству. По той же причине позже, в первой половине XIX в., «подозрительными» становятся шеллингианцы – А. Галич, Д. Велланский, М. Павлов, Д. Веневитинов, В. Одоевский и др. Даже славянофилы, И. Киреевский и А. Хомяков, на какое-то время увлекавшиеся немецкой философией, попадают в немилость императора Николая I. Так что, когда в первой половине XIX в. университетские преподаватели стали изучать и пропагандировать новейшие системы немецкого идеализма (Канта, Шеллинга и Гегеля), в глазах чиновников, курирующих образование, этот интерес был квалифицирован как «оппозиционное умствование», за которым усматривалась угроза социально-политического протеста. В. Белинский, в свою очередь, также оценивал вольфианство преимущественно с политических позиций – не по его историческому достоинству, а по тому, как его использовал в своих целях абсолютизм.

Философия И. Канта долгое время находилась под подозрением, поскольку, в отличие от учения Вольфа, несла в себе выраженное влияние Разума на все стороны общественной и религиозной жизни. Так, получило свое развитие «Дело о профессоре Московского университета И.В.Л. Мельмане» [Дело 1863]. Лекции приглашенного из Геттингена доктора философии вызвали подозрение со стороны властей, религиозных и светских. Мельман по сути был первым в России, кто заговорил о критической философии Канта. Как следствие, за «хульные некие и оскорбительные свои мысли против христианской религии» он был изгнан из Московского университета. Вдобавок ко всему тридцатилетний ученый был объявлен сумасшедшим, выдворен из России, а возвращаясь на родину, умер при невыясненных обстоятельствах<sup>1</sup>.

Поскольку в России академики и преподаватели университетов состояли на государственной службе, то их лояльность по отношению ко всем атрибутам абсолютизма, включая лояльность к представлению о том, какой должна быть религиозная вера, подлежала контролю и исправлению. Таким образом, вольфианство, став частью государственной идеологии, не могло не принять на себя вышеупомянутые упреки в «рутинности» и «реакционности». В этом

---

<sup>1</sup> Подробное изложение популяризации философских идей И. Канта в университетах и духовных академиях России в обозначенный период представлено в фундаментальной монографии А.Н. Круглова [Круглов 2009].

случае следует признать, что за интерпретацию должны нести ответственность интерпретаторы, поставившие учение немецкого метафизика в иные исторические, национальные и культурные рамки.

В «Разумных мыслях о силе человеческого разума» Вольф выдвинул детерминистскую формулу: «Все имеет причину, для чего оно есть» [Вольф 1765, с. 18]. Упомянутое им «все» распространяется как на божественные, так и на природные сущности. Обе сущности включались в общую систему знаний. Эта формула в какой-то период была вполне приемлема для русского образованного читателя, так как позволяла сглаживать барьеры между научными знаниями Запада и глубоко укорененным в сознании русских людей религиозным мировоззрением. Но важно здесь и то, что знание о Боге уже можно было рассматривать, как доступное человеческому разуму в целом и логической интерпретации в частности. Православное богословие в таком виде получило дополнительный рациональный ресурс со стороны «естественной телеологии», науки о том, как «все возможно через Бога». В свою очередь естествознание, по определению Е.В. Спекторского, представлялось в то время «некоторым родом богословия», поскольку подводило к «высочайшим рассуждениям о Творце вселенной» [Спекторский 1917, с. 310]. Конечно же, относительно мирное сосуществование науки и религии хотя и имело место, но только в том смысле, в котором оно устраивало власть в ее представлениях о государственном порядке. Однако персональное изучение наследия Вольфа вполне могло вводить отечественного читателя в противоречия, которые либо сглаживались его же формулой компромисса, либо, наоборот, обострялись. Те, кто рещался на обострение, переключали свой интерес с «благопристойного» немецкого Просвещения на «безбожное» французское.

Сколько-нибудь полноценная преемственность (а не подражание) европейского образования и передовой науки оказалась возможной только при наличии собственных культурных и эпистемологических предпосылок. В России такие предпосылки формировали первоначально упомянутые «латынщики» во второй половине XVII в. Их дело в первой половине XVIII в. продолжили церковные сподвижники Петра Стефан Яворский и Феофан Прокопович. Эти две влиятельные фигуры привносили в русское православие черты двух во многом не совпадающих друг с другом рациональных богословий. Стефан Яворский слыл знатоком католической «схоластической премудрости», тогда как Феофан Прокопович неоднократно уличался церковными современниками и потомками в симпатиях к протестантской теологии. Оба они, несмотря на

расхождения, укрепляли рациональную сторону православия, тем самым подвигая его в направлении компромиссного восприятия плодов европейского просвещения. Феофан Прокопович, к примеру, скептически относился к философии Вольфа, критикуя ее «школьный» характер. Однако некоторые их взгляды вовсе не противоречили друг другу.

Уже во времена екатерининского правления вольфианство становится господствующей философией не только в университетах, но и в духовных учебных заведениях. С одной стороны, оно придавало дополнительный импульс к движению в сторону европейской науки, первично исходивший еще от «ученой дружины» Петра I. С другой – вольфианство явило собой авторитетную систему знаний, которая оказалась подходящей для осуществления постепенной трансформации русской религиозности, по определению Г.П. Федотова, «задолго до Петра ощущавшей свое бессилие», затвердевшей в «уставном благочестии» и «обрядовом исповедничестве» [Федотов 1991, с. 318]. Аллегорическое толкование (традиционное для русского православия до XVII в.) преимущественно апеллировало не к силлогистической логике построения мысли («если, то...»), а к символической («как то, так и это»). В основу символической реконструкции миропорядка была заложена метафорика сопоставлений объекта (идеи, события, поступка и т. п.) с тем или иным библейским сюжетом. Такая логика интерпретации применительно к усвоению европейского научного дискурса с его детерминизмом могла выполнять только вспомогательные (образные, метафорические) функции, но никак не фундаментальные.

Первыми, как было упомянуто, курс на освоение силлогистики и рационального истолкования научных знаний взяла во второй половине XVII в. партия «латынщиков», ведомая Симеоном Полоцким и Сильвестром Медведевым [Ивахненко 2008, с. 201–231]. Однако последующее влияние западного вольфианства в этом отношении было куда более радикальным. Благодаря ему стала распространяться трактатная форма изложения научных взглядов, а строгость и систематичность наук, привнесенная в Россию вместе с учением Вольфа, в конечном итоге способствовала разделению натурфилософии на собственно философию и естествознание. Стало возможным с университетской кафедры преподавать их отдельно.

Таким витиеватым способом осуществлялось приобщение к европейскому рационализму. Постепенно, шаг за шагом, оживлялись те накопленные резервы русской мысли, которые до того не были полноценно востребованы. Религия и наука стали представляться как сферы, с которыми в равной мере соприкасались люди, принадлежащие к образованному слою России. В силу сложившихся ус-

ловий оказалось возможным неконфликтное в целом сосуществование традиционного комплекса религиозных воззрений с привнесением «духа новой науки в университетскую жизнь» [Зибен 1984, с. 56]. Не в последнюю очередь влияние систематического учения Вольфа оказало воздействие на исходную идею построения российского университета, во многом осуществившим преемственность от немецкой системы университетского образования. Таким образом, эпистемологический синкретизм русской мысли выражался в стремлении авторов соединить умозрение и откровение с научными достижениями своего времени. В этих условиях образованный слой русского общества практически не ставил себя в позицию непримиримого обличителя церковной идеологии. С другой стороны, и духовенство не имело полномочий объявить ученым войну на уничтожение. Мировоззренческие разногласия в основном проявлялись в сфере литературно-публицистической полемики, в которой, к слову, принимала участие сама императрица Екатерина II. Такое, относительно мирное, сосуществование науки и религии обеспечивалось сдерживающим всеприсутствием власти. Таким же путем сведения о научных открытиях и теориях, поступавшие в Россию из Европы, вливались в «коловоротное движение» русского XVIII в. Здесь мы можем обнаружить разнообразные эклектические научно-религиозные синтезы. В их числе и «Бог творит мир по законам природы» А.М. Брянцева [Брянцев 1952, с. 382], и «сотворение мира за шесть дней» И.Д. Ертова [Ертов 1799, с. 19], и космическая утопия Ф.И. Дмитриева-Мамонова [Дмитриев 1956, с. 394–412], и многое, что последующая эпоха русской науки могла бы назвать «увлечениями собственного детства».

Этот способ представлять свои взгляды на мир хоть и уступал европейской науке того времени, все-таки являлся вполне плодотворным, давшим начало последующим достижениям собственно российских научных и образовательных школ, перешагнувших сначала рубеж XIX, а потом и XX столетия.

### *Литература*

---

- Артемьева 1996 – *Артемьева Т.В.* История метафизики в России XVIII в. СПб.: Алетейя, 1996. 319 с.
- Брянцев 1952 – *Брянцев А.М.* Слово о всеобщих и главных законах природы, говоренное... июня 30 дня 1790 года // Избранные произведения русских мыслителей втор. пол. XVIII в. Т. 1. М., 1952. 712 с.
- Вольф 1765 – *Вольф Х.* Разумные мысли о силах человеческого разума и их исправном употреблении в познании правды. СПб., 1765. 304 с.

- Дело 1863 – Дело о профессоре Московского университета И.-В.-Л. Мельмане // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. 1863. Апрель–июнь. Кн. 1–2.
- Дмитриев 1956 – *Дмитриев-Мамонов Ф.И.* Дворянин-философ // Вопросы истории, религии и атеизма. М., 1956. С. 394–412.
- Ертов 1799 – *Ертов И.Д.* Начертание естественных законов происхождения вселенной. Ч. 4. Т. 2. СПб., 1799. 60 с.
- Зибен 1984 – *Зибен В.В.* К вопросу о теоретических источниках философии Христиана Вольфа // Ученые записки ТГУ. Вып. 693. С. 37–56.
- Ивахненко 1999 – *Ивахненко Е.Н.* Россия на «порогах». СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 1999. С. 185–224.
- Ивахненко 2008 – *Ивахненко Е.Н.* Эпистемологические основания и условия русской религиозности допетровского времени // Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд / Отв. ред. И.Т. Касавин. М.: ИФРАН, 2008. С. 201–231.
- Круглов 2009 – *Круглов А.Н.* Философия Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX века. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. 568 с.
- Кузнецова 1999 – *Кузнецова Н.И.* Социокультурные проблемы формирования науки в России (XVIII – середина XIX в.). М.: Эдиториал УРСС, 1999. 176 с.
- Ломоносов 1950 – *Ломоносов М.В.* Из «Вольфианской экспериментальной физики» // Полн. собр. соч. В 11 т. Т. 1. М., 1950. С. 421–530.
- Лотман 1994 – *Лотман Ю.М.* Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). СПб.: Искусство, 1994. 484 с.
- Поповский 1819 – *Поповский Н.Н.* Речь, говоренная в начатии философических лекций при Московском университете // Речи, произнесенные в торжественных собраниях императорского Московского университета русскими профессорами оного с краткими их жизнеописаниями: в 4 ч. Ч. I. М.: Университетская типография, 1819. С. 9–17.
- Спекторский 1917 – *Спекторский Е.В.* Проблема социальной физики в XVIII столетии. Киев, 1917. Т. 2. 639 с.
- Степун 1929 – *Степун Ф.А.* Религиозный смысл революции // Современные записки. 1929. № 40. С. 427–460.
- Сухомлинов 1861 – *Сухомлинов М.И.* Ломоносов – студент Марбургского университета // Русский вестник. 1861. Т. 31, № 1. С. 127–165.
- Теплов 1751 – *Теплов Г.Н.* Знание, касающееся вообще до философии для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут. СПб., 1751.
- Федотов 1991 – *Федотов Г.П.* Трагедия древнерусской святости // Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры: В 2 т. Т. 1. СПб.: София, 1991. С. 302–319.
- Филатов 1990 – *Филатов В.П.* Образы науки в русской культуре // Вопросы философии. 1990. № 5. С. 34–47.
- Forman, Neilbron, Weart 1975 – *Forman P., Heilbron J., Weart S.* Physics circa 1900: Personnel, Funding, and Productivity of the Academic Establishments. Princeton: Princeton University Press, 1975. pp. 21–38.

## References

---

- Artem'eva, T.V. (1996), *Istoriya metafiziki v Rossii XVIII v.* [The history of metaphysics in Russia of the 18<sup>th</sup> century], Aleteiya, St. Petersburg, Russia.
- Bryantsev, A.M. (1952), "A word about the universal and main laws of nature, spoken... June 30, day 1790", *Izbrannyye proizvedeniya russkikh mysliteley vtor. pol. XVIII v. Vol. 1* [Selected works of Russian thinkers in the second half of the 18<sup>th</sup> century, vol. 1], Moscow, Russia, 712 p.
- Dmitriyev (1956), "F.I. Dmitriev-Mamonov. The Nobleman philosopher", *Voprosy istorii. religii i ateizma*, Moscow, Russia, pp. 394-412.
- Ertov, I.D. (1799), *Nachertaniye estestvennykh zakonov proiskhozhdeniya vselennoy* [Inscription of the natural laws for the origin of the Universe], Part 4. Vol. 2, St. Petersburg, Russia.
- Fedotov, G.P. (1991), "The tragedy of old Russian holiness", *The fate and sins of Russia. Selected articles on the philosophy of Russian history and culture*, in 2 vols., vol. 1, Sofia, St. Petersburg, Russia, pp. 302-319.
- Filatov, V.P. (1990), "Images of science in Russian culture", *Voprosy filosofii*, vol. 5, pp. 34-47.
- Forman, P., Heilbron, J. and Weart, S. (1975), *Physics circa 1900: Personnel, Funding, and Productivity of the Academic Establishments*. Princeton University Press, pp. 21-38.
- Ivakhnenko, E.N. (1999), *Rossiya na «porogakh»* [Russia on the "thresholds"], Herzen RSPU, St. Petersburg, Russia.
- Ivakhnenko, E.N. (2008), "Epistemological foundations and conditions of Russian religiosity of pre-Peter time", in Kasavin, I.T. (ed.), *Problema demarkatsii nauki i teologii: sovremennyyi vzglyad* [The issue of the demarcation of science and theology: a modern view], IFRAN, Moscow, pp. 201-231.
- Kruglov, A.N. (2009), *Filosofiya Kanta v Rossii v kontse XVIII – pervoy polovine XIX veka* [Kant's philosophy in Russia at the end of the 18<sup>th</sup> – the first half of the 19<sup>th</sup> century], "Kanon+" ROOI "Reabilitatsiya", Moscow, Russia.
- Kuznetsova, N.I. (1999), *Sotsio-kulturnyye problemy formirovaniya nauki v Rossii (XVIII – seredina XIX vv.)* [Socio-cultural issues of the formation of science in Russia (18<sup>th</sup> – mid 19<sup>th</sup> centuries)], Editorial URSS, Moscow, Russia.
- Lomonosov, M.V. (1950), "From the 'Wolfian Experimental Physics'", *Poln. sobr. soch. V 11 t. T. 1.* [Complete Works. In 11 vols. Vol. 1], Moscow, Russia, pp. 421-530.
- Lotman, Yu.M. (1994), *Besedy o russkoy kulture. Byt i traditsii russkogo dvoryanstva (XVIII – nachalo XIX veka)* [Conversations about Russian culture. Life and traditions of the Russian nobility (18<sup>th</sup> – early 19<sup>th</sup> century)], Iskusstvo, St. Petersburg, Russia.
- Popovskiy, N.N. (1819), "Speech spoken at the beginning of philosophical lectures at Moscow University", *Rechi, proiznesennyye v torzhestvennykh sobraniyakh imperatorskogo Moskovskogo universiteta russkimi professorami onogo s kratkimi ikh zhizneopisaniyami: v 4 ch. Ch. I.* [Speeches delivered at the ceremonial meetings of the Imperial Moscow University by Russian professors thereof with their brief biographies in 4 parts. Part I.], Universitetskaya tipografiya, Moscow, Russia, pp. 9-17.
- Sieben, V.V. (1984), "On the Theoretical Sources of the Christian Wolf's Philosophy", *Uchenyye zapiski TGU*, issue 693, pp. 37-56.

- Spektorskii, E.V. (1917), *Problema sotsialnoi fiziki v XVIII stoletii* [The issue of social Physics in the 18<sup>th</sup> century], Vol. 2, Kiev, Ukraine.
- Stepun, F.A. (1929), "The religious meaning of the revolution", *Sovremennyye zapiski*, no. 40, pp. 427-460.
- Sukhomlinov, M.I. (1861), "Lomonosov – a student of the University of Marburg", *Russkiy vestnik*, vol. 31, no. 1, pp. 127-165.
- Теплов, G.N. (1751), *Znaniye, kasayushcheyesya voobshche do filosofii dlya polzy tekh. kotoryye o sey materii chuzhestrannykh knig chitat ne mogut* [Knowledge relating generally to philosophy for the benefit of those who cannot read the foreign books on that matter], St. Petersburg, Russia.
- The case, (1863), "The case of a professor at Moscow University J.W.L. Mellmann", *A Conference in the Imperial Society of Russian History and Antiquities, April–June. Book 1–2*, Moscow, Russia.
- Wolf, Ch. (1765), *Razumnyye mysli o silakh chelovecheskogo razuma i ikh ispravnom upotreblenii v poznanii pravdy* [Reasonable thoughts about the forces of the human mind and their proper use in the knowledge of the truth], St. Petersburg, Russia.

### *Информация об авторе*

*Евгений Н. Ивахненко*, доктор философских наук, профессор, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия; 119991, Россия, Москва, Ломоносовский просп., д. 27, корп. 4; ivahnen@rambler.ru

### *Information about the author*

*Eugene N. Ivakhnenko*, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; bld. 27/4, Lomonosovskii Av., Moscow, Russia, 119991; ivahnen@rambler.ru

«Что Бог сочел, того философ разлучить не может».  
Гамановская «метакритика» Канта

Алексей В. Лызлов

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, a\_lyzlov@mail.ru*

*Аннотация.* И.Г. Гаман и И. Кант – мыслители-современники, которых связывало личное знакомство и общение, начавшееся в годы их молодости (в 1756 г.) и продолжавшееся до смерти Гамана в 1788 г. На вышедшую в 1781 г. «Критику чистого разума» Канта Гаман отвечает своей «метакритикой» кантовского трансцендентализма. Различные линии его критики философии Канта сходятся к решающей для Гамана проблематизации языка как условия возможности всякого мышления. Кант, по мысли Гамана, не учитывает того, что сама его философия является осуществлением фундированной в языке возможности мыслить. С позиций своей философии языка Гаман критикует кантовское понимание разума как самодостаточной инстанции, способной самой для себя быть руководством. Представить так разум Канту, по мысли Гамана, удастся благодаря «насильственному, неправомерному разведению» чувственности и рассудка как двух «стволов» познания, возможному лишь в силу представления о чувственном восприятии как начинающемся с внеязыковой данности ощущений. В противовес этому Гаман отстаивает мысль о чувственном восприятии как с самого начала совершающемся в языке. Чувственность и рассудок, по мысли Гамана, это не два ствола, а два корня единого процесса познания, которые могут быть помыслены как «рецептивность языка и спонтанность понятий», или «рецептивный и спонтанный язык». Развивая далее мысль о единстве разума и языка, Гаман в полемике с Кантом отстаивает также мысль об историчности и диалогическом осуществлении всякого разумного познания.

*Ключевые слова:* метакритика, Просвещение, разум, язык, чувственность, рассудок, историчность, фактичность

*Для цитирования:* Лызлов А.В. «Что Бог сочел, того философ разлучить не может». Гамановская «метакритика» Канта // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2019. № 3. С. 218–232. DOI: 10.28995/2073-6401-2019-8-218-232

“What God has joined together, can't any philosopher separate”.  
Hamann's “metacritique” of Kant

Aleksei V. Lyzlov

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, a\_lyzlov@mail.ru*

*Abstract.* J.G. Hamann and I. Kant were thinkers - contemporaries connected by personal acquaintance and communication, which began in the years of their youth (in 1756) and continued until the death of Hamann in 1788. When in 1781 Kant publishes his “Critique of Pure Reason”, Hamann responds to it with his “metacriticism” of Kant's transcendentalism. The various lines of Hamann's critique of Kant's philosophy converge to the decisive for Hamann problematization of language as a condition for the possibility of any thinking. Kant, according to Hamann, does not take into account the fact that his philosophy itself is a realization of the ability to think as given by language. From the standpoint of his philosophy of language Hamann criticizes Kant's understanding of reason as a self-sufficient instance capable to be a guide for itself. According to Hamann, such a presentation of reason by Kant is a success thanks to his “violent, unlawful separation” of the sensibility and understanding as two “trunks” of knowledge, – separation, that is possible only because of the idea of sensory perception as beginning with an extralinguistic sensation. In contrast to that, Hamann defends the idea of sensory perception as being wholly accomplished in language. According to Hamann, the sensibility and understanding are not two trunks, but two roots of a single process of cognition; and those roots are presented by Hamann as “receptivity of language and spontaneity of concepts”, or “receptive and spontaneous language”. Further developing the idea of the unity of reason and language, Hamann, in contrast with Kant, defends the idea of the historicity and dialogic realization of all rational knowledge.

*Keywords:* metacriticism, Enlightenment, reason, language, universalism, sensibility, understanding, historicity, factuality

*For citation:* Lyzlov, A.V. (2019), “What God has joined together, can't any philosopher separate”. Hamann's ‘metacriticism’ of Kant”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Philosophy. Social Studies. Art Studies” Series*, no. 3, pp. 218-232. DOI: 10.28995/2073-6401-2019-8-218-232

Гаман и Кант – два современника-кенигсбержца, судьба наследия которых отличается, пожалуй, столь же разительно, сколь и стиль их философских трудов. Если Кант быстро занимает неоспоримое место в ряду великих философов Нового времени и вплоть до наших дней остается «на виду», то Гаман, напротив, удивительным образом неизменно сохраняет скромную незаметность. «Удивительным образом» потому, что этот мыслитель, которого великий

Гете назвал «самой светлой головой своего времени» [Müller 1982, s. 109], наряду с Кантом дал целый ряд важнейших для последующего развития философии импульсов. Гаман стоит у истоков экзистенциальной философии, предшествуя Кьеркегору в разработке проблематики бытия самим собой и укорененности мышления в человеческой экзистенции; с него начинается то философское осмысление историчности человеческого существования, которое позже продолжают Дильтей и Хайдеггер; он развивает мысль о единстве разума и языка, раскрывая интересубъективный и коммуникативный характер человеческой мысли и в ряде определяющих черт предвосхищая философию языка позднего Хайдеггера. Труды Гамана оказались значимы для Ф. Шлейермахера, Г. Гегеля, С. Кьеркегора, В. Дильтея, М. Хайдеггера, Л. Витгенштейна и др.

Незаметность Гамана в более широком философском контексте обусловлена отнюдь не малой значимостью его трудов. Причиной ее во многом является вполне осознанно разработанная им сложная стратегия письма. Гаман не только противопоставляет редуccionистской и лживо скрывающей, словно “*pudenda*”<sup>1</sup>, настоящие истоки обсуждаемых явлений *ясности* работ философов Просвещения всевещающую *темноту* и сложность своих текстов [Betz 2009, p. 7], но и выстраивает каждый свой текст так, чтобы он не только *раскрывал* развиваемую в нем мысль, но и самой своей устроенностью подчеркнуто – а подчас и гротескно – *демонстрировал* основные ее положения. Гамановский текст всегда *являет* собой то, о чем он *говорит*. Обладая несомненной философской новизной и действенностью, такой способ выстраивания текста ориентирован на читателя, готового в ответ не только занять творчески активную позицию, но и вовлечься в решение сложнейших герменевтических задач. На деле такими читателями нередко оказывались крупные мыслители и увлеченные энтузиасты, тогда как для большинства знакомство с Гаманом ограничивалось в лучшем случае, как с меткой грустью заметил Кьеркегор, «подразделом» в учебнике истории философии [Kierkegaard 2014].

Гаман и Кант были знакомы друг с другом с молодых лет. Их личное общение, начавшееся, по всей видимости, летом 1756 года и продолжавшееся до смерти Гамана в 1788 году [Гильманов 2009, с. 93], было дружеским, хотя позиции обоих мыслителей принципиально различались. Кант в целом чувствовал себя солидарным с просветительской мыслью своего времени, разделяя с просветителями понимание разума как «высшего блага на земле», «послед-

---

<sup>1</sup> Детородные органы (лат.); слово, постоянно употребляемое Гаманом в его критике просветительской мысли.

него пробного камня истины» [Кант 1993b, с. 235]. Разум при этом представляется не имеющим никаких внешних предпосылок, самодостаточным «судьей» или «учредителем суда» (ср. [Кант 2006, с. 15]), постановления которого носят общезначимый и общеобязательный характер. Позиция Гамана, напротив, это позиция радикального критика философии Просвещения и одновременно (но в другом смысле, с учетом религиозных коннотаций и христианской истории самого слова «просвещение») «радикального просветителя», оспаривающего «идолопоклонническую» (ср. [Наманн 2000с]) абсолютизацию разума как не отвечающую тому, как в действительности осуществляется человеческая способность самостоятельно и «зрело» мыслить. Подчеркивая историчность разума, его языковой характер, его принадлежность индивиду во всей телесной и социально-исторической конкретности последнего, Гаман видит залог самостоятельности мысли не в (мнимой) беспредпосылочности разума, а в способности мыслящего индивида признавать и «брать на себя» предпосылки своего мышления, выстраивая собственную позицию в открытом диалоге с другими. Просветительская же абсолютизация и идеализация разума ведет, по мысли Гамана, в худшем случае к осуществлению «просвещения» в качестве новой интеллектуальной моды – так, что разум, превозносимый на словах, на деле попадает в рабское подчинение «просвещенной публике»<sup>2</sup>; а в лучшем, как это имеет место у Канта, к ситуации, когда по-настоящему самостоятельный мыслитель не признает и сокрывает истинные *предпосылки* своей мысли.

Гаман критикует Просвещение и как социально-политический проект. Просветители, утверждая разум в качестве самодовлеющей надисторической и надиндивидуальной инстанции, способной быть судьей человеческих «предрассудков» и основой для построения «просвещенного» государства и общества, стремятся дезавуировать любого рода исторические, национальные, религиозные и индивидуальные факторы в качестве определяющих жизнь общества и государства; они готовы допустить их наличие лишь в качестве *частных* особенностей или убеждений ряда лиц. Гаман видит в этом угрозу *полноте человеческого существования*, раскрывающегося в своей силе только изнутри своей исторической, национальной, половой и индивидуальной фактичности как реально *определяющей* его, но не лишаящей его возможности *свободного, первичного и творчески осуществляемого* поступания. Человек, по мысли Гамана, должен иметь возможность претендовать на всеобщую зна-

---

<sup>2</sup> См. разработку Гаманом этой темы в его «Сократических достопримечательностях» ([Наманн 2000d], русский перевод: [Гаман 2003а]).

чимость и *истинность* своих убеждений, заявляя и отстаивая их в открытом диалоге с другими, а не довольствуясь правом иметь те или иные убеждения как свое частное *мнение*. Просвещенческий универсализм разума, по мысли Гамана, грозит обернуться тиранией абстрактно-всеобщей разумности по отношению к индивидуально-конкретному и личному. Такой универсализм препятствует осуществлению индивидом его свободы, ведущему к постоянному взаимообращению индивидуального и всеобщего, так что «индивидуальная истина вырастает до пределов общего основания плана мира ..., и этот план ... становится острием индивидуальной точки зрения» [Гаман 2003b, с. 494]. В просветительском универсализме разума Гаман видит печать греха прародителей, предпочтших «древо познания» «древу жизни», противопоставляя ему универсализм евангельского благовестия, не отменяющий индивидуальное и особенное, но дающий таковому раскрыться в возможной для него полноте и силе, и в этом отношении подобный закваске (Мф 13:33), проквашивающей тот «замес», в который она попадает.

Расхождения между Гаманом и Кантом в их отношении к Просвещению XVIII века важно, в частности, для понимания той критики, которой Гаман подвергает Кантову «Критику чистого разума» и для обозначения которой он изобретает слово «метакритика». Это слово образовано им по аналогии с понятием «метафизика» и обыгрывает историческую судьбу последнего. Слово «метафизика» первоначально используется Андроником Родосским для формального обозначения группы Аристотелевых текстов, тематически расположенных им *после* (*μετά*) сочинений Аристотеля по физике, но затем начинает обозначать дисциплину, изучающую то, что стоит *за* (*μετά*) физическими явлениями. Гамановская «метакритика» появляется *после* Кантовой «Критики чистого разума» и обнаруживает стоящие «за» критической философией ее скрытые предпосылки.

Когда Кант находился в процессе работы над «Критикой чистого разума», Гаман не только знал о готовящейся Кантом книге, но и способствовал тому, чтобы ее издал кенигсберский издатель И.Ф. Харткнох [Гильманов 2009, с. 95]. Благодаря дружбе с И.Ф. Харткнохом Гаман имел возможность познакомиться с первым изданием «Критики чистого разума» еще в процессе подготовки книги к печати. За три недели до выхода книги он уже подготовил рецензию на книгу, которую, впрочем, не стал публиковать [Betz 2009, p. 220]. Продолжая размышлять над работой Канта, тремя годами позже, в 1784 г., Гаман создает «Метакритику пуризма разума», которая будет издана уже после смерти Гамана,

в 1800 г. [Вауер 2002, s. 199]. Этот текст был задуман им как часть более крупного проекта – «Эпистолярного наследия одного мета-критика». Проект так и не был реализован целиком; в ходе работы над ним Гаманом были написаны также «Голгофа и Шеблимими» (1784), в которой он дает свою критику «Иерусалима» М. Мендельсона, и затем «Письмо-листовка» (“*Fliegenden Brief*”; 1786) – последнее выступление Гамана с критикой Берлинского просвещения [Вауер 2002, s. 204]. В 1784 г. Гаман знакомится также с опубликованным Кантом «Ответом на вопрос: что такое просвещение?» [Кант 1993а] и откликается на него критическим текстом, который он высылает Кристиану Якобу Краусу<sup>3</sup> в письме от 18 декабря 1784 г. [Наманн 2000а].

Рассмотрим теперь основные моменты гамановской «метакритики» Канта.

В первом же абзаце своей рецензии Гаман дает ракурс, побуждающий к пересмотру кантовского понятия критики. Он приводит отрывок из примечания, которое Кант дает в предисловии к первому изданию (А) «Критики чистого разума»:

Наш век есть подлинный век критики, которой должно подчиняться все. *Религия* на основе своей святости и *законодательство* на основе своего *величия* хотят поставить себя вне этой критики. Однако в таком случае они справедливо вызывают подозрение и теряют право на искреннее уважение, оказываемое разумом только тому, что может устоять перед его свободным и открытым испытанием [Кант 2006, с. 15].

И продолжает:

Потому и рецензент с неизменным вниманием следит за тем, чтобы его работа, хотя бы в силу того, что круг заявленных в ней мыслей невелик, побуждала бы читателей, располагающих досугом и притом имеющих к этому вкус, подвергнуть ее выношенному ими свободному и открытому испытанию [Вауер 2002, s. 67].

Обращает на себя внимание то, что расположенное после цитаты из Канта заявление рецензента на деле выпукло контрастирует с приведенной цитатой. Если у Канта инстанцией, подвергающей все «свободному и открытому испытанию», является *разум*, то у рецензента (Гамана) на этом месте оказываются *читатели*. Если

---

<sup>3</sup> Кристиан Якоб Краус (1753–1807) – профессор философии и камеральных наук в Кёнигсберге, ученик и друг Канта и Гамана. В 1792 и 1798 гг. был ректором Кёнигсбергского университета.

далее Кант говорит о разуме безотносительно к индивидам и к их жизни в ее конкретности, то Гаман сразу же указывает на особенности жизненной ситуации (*наличие досуга*) и индивидуального устройства (*наличие вкуса к критике*) как на предпосылки того, что читатель захочет и сможет подвергнуть испытанию читаемый текст. Само же это испытание мыслится Гаманом как ответ, который выношен читателем (буквально: который он «взрастил», “*gewachsen*”).

Отмеченный нами контраст гамановской речи от первого лица с цитатой из Канта – вполне намеренный авторский прием. Посредством него Гаман указывает на то, что у Канта оказывается сокрыт действительный *способ существования* разума. По мысли Гамана, разум существует только как разум конкретного индивида в его *историчной* и *телесной* фактичности и в его *принадлежности* отношениям с Богом и другими людьми. Кант же говорит о разуме так, словно он является самостоятельным и самодеятельным началом, не нуждающимся для своего существования в человеческих индивидах (скорее уж они нуждаются в нем). Так, понятый разум представляется Кантом как – в своей *внеисторичности*, *внедиалогичности* и *внетелесности* – неуязвимый ни для какой внешней критики; единственной критикой, для которой он остается открыт, оказывается *критическое познание им самого себя* (ср. [Кант 2006, с. 15]).

Задумываясь над тем, как Канту удастся последовательно представить разум как недостижимую для внешних воздействий инстанцию (сделав из него своего рода философский *«идол»* и *«идеал»* [Hamann 2000с]), Гаман указывает на «насильственное, неправомочное разделение» [Baier 2002, с. 92], которому Кант подвергает чувственность и рассудок. Представляя их как «два ствола познания», пусть даже и предположительно имеющих единый корень, Кант мыслит их отношение не как *взаимодействие*, принадлежащее *единству* жизни, но как такое доминирование рассудка (и, далее, разума), при котором чувственному отводится роль пассивного материала, «подводимого» под понятия рассудка, но не способного активно воздействовать на их выработку. Более того, сам *опыт* как таковой Кант мыслит не как то, с чем рассудок имеет дело или в чем он обретается, но как то, что рассудок *производит*. «Опыт, – пишет Кант, – есть первый продукт, производимый рассудком, когда он обрабатывает грубый материал чувственных ощущений» [Кант 2006, с. 29].

Отделив рассудок от чувственности и представив чувственные ощущения как материал, а рассудок – как обрабатывающую этот материал инстанцию, Кант углубляет это разделение, различая в понятии как *продукт рассудка* опыте 1) то, что несет на себе печать

обработанного «материала» и потому может быть познано лишь «эмпирически» (*a posteriori*) и 2) независимые от чувственного «материала» «всеобщие познания, одновременно имеющие характер внутренней необходимости» (познания *a priori*). Последние,

может быть, – пишет Кант, – служат исключительно для того, чтобы вносить [смысловую] связь в наши чувственные представления. В самом деле, если даже удалить из этих представлений все, что принадлежит чувствам, то в них все же еще останутся некоторые первоначальные понятия и образуемые из них суждения, которые должны были возникнуть совершенно *a priori*, [т. е.] независимо от опыта, так как благодаря им мы можем или по крайней мере думаем, что можем, сказать о являющихся чувствам предметах более того, чему мог бы научить один только опыт; благодаря им наши утверждения содержат в себе истинную всеобщность и строгую необходимость, чего одно только эмпирическое познание дать не может [Кант 2006, с. 29].

Поиском всеобщих и строго необходимых априорных познаний и занят, согласно Канту, разум.

Поскольку так понятый разум мыслится как недоступный для каких-либо воздействий извне, он с необходимостью оказывается совершенно монологичен. Дело познания и самопознания – его внутреннее дело. Как такое внутреннее дело разума пытается Кант представить и свою критическую философию. Однако, – стремится показать Гаман, – он оказывается способен это сделать лишь в той мере, в какой ему удастся скрыть внутреннюю диалогичность своей философской мысли. Кант, по мысли Гамана, на деле вступает в большой, двухтысячелетний разговор, который ведут философы. Сам его монологизм представляет собой лишь один из аспектов той позиции, которую он в этом разговоре занимает.

При этом Кант, как пытается показать Гаман, принадлежит вполне определенному *пути* в истории философской мысли. Причем сам Кант указывает на это, вырисовывая в качестве этапов этого пути 1) господство метафизического «догматизма»; 2) скептическое «безразличие» и, наконец, 3) критическую философию, за осуществление которой он, собственно, и берется. Но для Канта этот путь видится скорее как путь, ведущий от «древнего варварства» [Кант 2006, с. 12] к

зрелой способности суждения века, который не намерен больше ограничиваться мнимым знанием и требует от разума, чтобы он вновь взялся за самое трудное из своих занятий – за самопознание и учредил бы суд, который бы подтвердил справедливые требования разума,

а с другой стороны, был бы в состоянии устранить все неосновательные притязания – и не через приказания, а опираясь на вечные и неизменные законы самого разума. Такой суд есть не что иное, как *критика* самого *чистого разума* [Кант 2006, с. 12–13].

Гаман же в своей «Метакритике» изображает этот путь как путь все большей «*пурификации*» разума, или – если провести здесь вполне уместную аналогию с хайдеггеровской проблематикой «забвения бытия» – *сокрушающего забвения* бытийных предпосылок разума. Три этапа этого пути (три ступени «очистки»<sup>4</sup> философии) состоят по Гаману в 1) «отчасти сбивающей с толку, отчасти безуспешной попытке сделать разум независимым от любого рода предания, традиции и веры» [Hamann 2000с]; 2) стремлении утвердить независимость разума от «опыта и сопряженной с ним повседневной индукции» [Hamann 2000с]; и, наконец, 3) попытке осуществить «*третий*, высший и словно бы *парящий в эмпириях* пуризм», сделав разум независимым от «*языка*, этого единственного первого и последнего органа и критерия разума, не имеющего иной верительной грамоты, нежели предание (Überlieferung), и наоборот» [Hamann 2000с].

Слова о «верительной грамоте» напрямую полемически адресованы Гаманом Канту [Bayar 2002, s. 270], который в «Пролегоменах...» (1783) пишет:

Итак, все метафизики торжественно и закономерно освобождены от своих занятий до тех пор, пока они не ответят удовлетворительно на вопрос: *как возможны априорные синтетические познания?* Ведь только в этом ответе заключается верительная грамота, которую они должны показывать всякий раз, когда заводят о чем-то речь от имени чистого разума [Кант 1994, с. 32].

Как показывает О. Байер, к сфере «предания» как «верительной грамоты» разума относится, в частности, обыденное употребление языка [Bayar 2002, s. 271]. Какая бы то ни было «речь от лица разума» способна утвердить себя и заслужить доверие лишь *в коммуникации*; и сколь бы специфицированным и «пурифицированным» ни был язык, на котором такая речь произносится, она способна быть сообщена и понята лишь в силу того, что употребляемые в ней специальные понятия сохраняют связь с обыденным словоупотреблением.

---

<sup>4</sup> Слово «очистка» (Reinigung) имеет здесь у Гамана алхимические коннотации и соотносится с ироническим использованием им алхимических метафор ниже в тексте «Метакритики».

Выстраивая триаду «предание – опыт – язык», Гаман рассматривает *язык* как то, в чем и благодаря чему нам доступны два других члена этой триады: «*предание*» в его диахронической динамике – как движение человеческой истории – и «*опыт*» познания мира. Канту удастся представить опыт как *продукт рассудка*, лишь рассматривая человеческую рецептивность как не связанную с языком и способную доставить рассудку только «грубый материал чувственных ощущений». В противовес этому Гаман говорит о человеческой рецептивности как о «рецептивности языка» [Hamann 2000c]. Вещи и явления мира, по мысли Гамана, скорее «прочитываются» нами как слова и строки «книги мира», нежели представляют собой некие X, аффицирующие бессловесную чувственность.

Понимание языка, которое дает Гаман, в ряде определяющих черт предшествует тому его пониманию, которое в XX веке даст М. Хайдеггер и, вслед за ним, Г.-Г. Гадамер. Как и для последнего, язык для него «есть всеобъемлющая предвосхищающая истолкованность мира, и в этом смысле ничем не заменим. Прежде всякой философски нацеленной критической мысли мир для нас есть всегда уже мир, истолкованный в языке» [Гадамер 1991, с. 29]. И то, что Гадамер говорит чуть ниже только что приведенной цитаты, удивительно точным образом передает и гамановскую мысль:

Опыт не есть в первую голову *sensation*. Укорененность в ощущениях и их показаниях как таковая еще не создает опыта. Мы научились понимать, что данности наших чувств тоже артикулируются в истолковательные комплексы; что восприятие, принимающее что-либо за истину, еще до всякой непосредственности чувственных данных всегда заранее уже истолковало показания чувств. Мы поэтому вправе сказать: образование понятий ... всегда обусловлено, среди прочего, уже сложившимся словоупотреблением. А если так, то единственный философски честный выход из этой ситуации – осознать соотношение слова и понятия как определяющее для нашей мысли [Гадамер 1991, с. 30].

«*Рецептивность языка и спонтанность понятий*» (или: «рецептивный и спонтанный язык»), находящиеся в постоянном двустороннем взаимодействии и представляющие собой скорее «два корня» единого ствола, нежели «два ствола» нашего познания [Hamann 2000c] – вот как видит Гаман то отношение, которое Кант пытается описать как отношение «бессловесной» чувственности и оперирующего понятиями рассудка. Воспринимаемое нами благодаря рецептивности языка «оплодотворяет» (ср. [Hamann 2000b])

наш наделенный свободой дух, побуждая его в ответ вырабатывать понятия, которые опять же входят в язык и языковую коммуникацию, организуя наше восприятие. Так движется, по мысли Гамана, и всякий философ, причем на этом пути он не гарантирован от того, что выработанная им оптика окажется чревата «двусмысленностью». Язык делает нас способными как познавать истину, так и заблуждаться.

Именно язык, предполагающий постоянные «супружеские отношения» осуществляемого *в языке* чувственного восприятия и понятийной работы рассудка, делает возможным и ту оптику, которую выстраивает Кант, учиня «насильственный, неправомерный развод<sup>5</sup>» чувственности и рассудка и изображая разум в его недоступности никаким внешним влияниям, подобным «древней Баубо<sup>6</sup>, играющей своими собственными формами» [Hamann 2000с]. Однако, как пишет Гаман (с аллюзией на Мк 10:9) в письме к Якоби от 23 марта 1787 года, «что Бог сочетал, того философ разлучить не может» [Hamann 1979, s. 158].

Одним из важных аспектов гамановского понимания разума является его мысль о том, что разум способен осуществлять себя лишь в коммуникации. Наделенность человека разумом означает для Гамана не что иное, как его способность *говорить*. Но человек никогда не начинает говорить «с нуля» и «в пустоте», его речь всегда осуществляется в «фактичности» его ситуации и его отношений с другими. И к самой структуре человеческой речевой ситуации и, более того, человеческого *поступания* принадлежит не только место «собеседника», но и место «авторитета». Сколь бы самостоятельно ни говорил и ни поступал бы человек, он всегда *руководствуется* или *руководим* кем-то или чем-то.

С этих позиций Гаман дает критику кантовского «Ответа на вопрос: что такое просвещение?». Напомним основной тезис, который раскрывает и отстаивает Кант в этой своей статье. «Просвещение, – пишет он, – это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине» [Кант 1993а, с. 127]. И далее Кант поясняет:

Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-либо другого. Несовершеннолетие по собственной вине – это такое, причина которого заключа-

---

<sup>5</sup> Немецкое слово “Scheidung” может означать и «разделение» и «развод», что иронически обыгрывает Гаман.

<sup>6</sup> Баубо – персонаж древнегреческой мифологии. Приняв у себя в доме Деметру, горестно искавшую дочь Персефону, сумела развеселить богиню, показав ей срам.

ется не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-либо другого [Кант 1993а с. 127],

указывая также на «леность и малодушие» как на причины такого состояния.

«Пользоваться собственным рассудком без руководства со стороны кого-либо другого» означает для Канта пользоваться им *под руководством разума*, который, в свою очередь, способен, согласно Канту, служить руководством самому себе. Таким образом, в основе кантовского понимания просвещенной «зрелости» лежит его представление о самодостаточности разума – представление, как мы уже знаем, с точки зрения Гамана, несостоятельное. На деле просвещенное «совершеннолетие» также не способно обходиться без «опеки». Сам Кант, по мысли Гамана, дает это видеть, различая «публичное» и «частное» применение разума и ограничивая свободное пользование своим собственным разумом сферой его *публичного* применения, которое «осуществляет кто-то, например *ученый*, [обращаясь ко] всей *читающей публике* [Кант 1993а, с. 131]. Напротив, в сфере *частного* применения разума, когда человек пользуется им «на определенном, доверенном ему *гражданском* посту или службе» [Кант 1993а, с. 133], – говорит Кант, – «не дозволено рассуждать, здесь следует повиноваться» [Кант 1993а, с. 133], ведь

для многих дел, осуществляемых в интересах всего общества, необходим определенный механизм, при помощи которого некоторые члены общества могли бы вести себя лишь пассивно для того, чтобы правительство было в состоянии посредством искусственно создаваемого единодушия направлять их к общественным целям или, по крайней мере, удерживать от разрушения этих целей [Кант 1993а, с. 133].

И, в итоге, мы слышим из уст Канта похвалу «просвещенному государю» Фридриху:

Однако лишь государь, который, будучи сам просвещенным, не боится [собственной] тени, хотя и содержит хорошо дисциплинированную многочисленную армию для охраны общественного спокойствия, может рискнуть сказать то, на что не отважится свободное государство [республика]: *рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, только повинуйтесь!* [Кант 1993а, с. 145]

Таким образом, заявленная Кантом свобода пользоваться разумом в гражданско-политической сфере оборачивается полным

подчинением *опеке* просвещенного правителя. «Публичное» употребление свободы пользоваться разумом, которое так превозносит Кант, принципиально ничего здесь не меняет; для государя оно оказывается, – и Гаман обращает внимание на этот образ у Канта, – столь же безопасным и эфемерным, как его собственная тень. Такое «употребление разума и свободы – не что иное, как лакомство, широкое лакомство» [Наманн 2000а].

Но чем же тогда руководствуется сам «просвещенный» правитель? Претендуя быть «совершеннолетним» и потому отвергая любого рода преданные, «авторитетно» заявленные ориентиры, не окажется ли этот *опекун* своего народа дезориентирован и «слеп»? И «в чем тогда, – спрашивает Гаман, – состоит *бессилие* или *вина* ложно обвиненного несовершеннолетнего? В его собственных ленности и малодушии? Нет, в слепоте его опекуна, который выдает себя за зрячего, и именно поэтому должен держать ответ за всю вину» [Наманн 2000а].

Альтернативу такой слепоте, выдающей себя за зрячесть, Гаман видит отнюдь не в слепом подчинении всему, что претендует быть авторитетным, но скорее в христианской свободе, выражающейся, в частности, в следовании призыву апостола Павла: «Все испытайте, хорошего держитесь» (1 Фес 5:21). Именно так человек, не становясь блуждающим без руководства слепцом, не оказывается и тем лишенным самостоятельности или убегающим от нее «несовершеннолетним», которого изображает Кант. Что же дает человеку возможность и силу для такого осуществления свободы? Гаман, единственный в своем роде для своего времени и окружения (как и впоследствии С. Кьеркегор) мыслитель-христианин, отвечает на это: мудрость, начало которой – страх Господень.

Страх Господень есть начало мудрости – и эта мудрость делает нас *малодушными* для лжи и *ленивыми* для выдумок – и тем мужественнее перед опекунами, способными самое большее убить тело и опустошить кошелек, – тем милосерднее к нашим несовершеннолетним собратьям и плодовитее в благом делании бессмертия [Наманн 2000а].

## Литература

---

- Гадамер 1991 – Гадамер Х.-Г. История понятий как философия // Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 26–43.
- Гаман 2003а – Гаман И.Г. Достопримечательные мысли Сократа // Гильманов В.Х. Философия «образа» И.Г. Гамана и Просвещение. Калининград: Изд-во КГУ, 2003. С. 423–476.

- Гаман 2003b – *Гаман И.Г. Aesthetica in nuce // Гильманов В.Х. Философия «образа» И.Г. Гамана и Просвещение. Калининград: Изд-во КГУ, 2003. С. 477–545.*
- Гильманов 2009 – *Гильманов В.Х. Введение к публикации переписки Канта и Гамана // Кантовский сборник. 2009. № 1 (29). С. 92–95.*
- Кант 1993a – *Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Т. 1. Трактаты и статьи (1784–1796). М.: АО «Ками», 1993. С. 124–147.*
- Кант 1993b – *Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Т. 1. Трактаты и статьи (1784–1796). М.: АО «Ками», 1993. С. 192–237.*
- Кант 1994 – *Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Кант И. Сочинения. В 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994. С. 5–152.*
- Кант 2006 – *Кант И. Критика чистого разума. 1-е издание (А) // Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 2. М.: Наука, 2006. 936 с.*
- Bayer 2002 – *Bayer O. Vernunft ist Sprache. Hamanns Metacritik Kants. Stuttgart-Bad Cannstatt: fromman-holzboog, 2002. 502 S.*
- Betz 2009 – *Betz J.R. After Enlightenment. The Post-Secular Vision of J.G. Hamann. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. 356 p.*
- Hamann 1979 – *Hamann J.G. Briefwechsel. Bd. VII. Frankfurt/M.: Insel, 1979. 518 S.*
- Hamann 2000a – *Hamann J.G. Brief an Christian Jacob Kraus am 18. Dezember 1784 [Электронный ресурс]. URL: www.hamann-kolloquium.de/kraus (дата обращения 5 июля 2019).*
- Hamann 2000b – *Hamann J.G. Brocken [Электронный ресурс]. URL: www.hamann-kolloquium.de/brocken (дата обращения 5 июля 2019).*
- Hamann 2000c – *Hamann J.G. Metakritik über den Purismus der Vernunft [Электронный ресурс]. URL: www.hamann-kolloquium.de/metakritik (дата обращения 5 июля 2019).*
- Hamann 2000d – *Hamann J.G. Sokratische Denkwürdigkeiten [Электронный ресурс]. URL: www.hamann-kolloquium.de/denkwaerdigkeiten (дата обращения 5 июля 2019).*
- Kierkegaard 2014 – *Kierkegaard S. Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift [Электронный ресурс]. URL: http://sks.dk/AE/txt.xml (дата обращения 5 июля 2019).*
- Müller 1982 – *Müller F. Unterhaltungen mit Goethe. Weimar: Beck, 1982. 401 S.*

## References

---

- Bayer, O (2002), *Vernunft ist Sprache. Hamanns Metacritik Kants*, fromman-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, Germany.
- Betz, J.R. (2009), *After Enlightenment. The Post-Secular Vision of J.G. Hamann*, Wiley-Blackwell, Chichester, UK.
- Gadamer, H.-G. (1991), “The history of concepts as a philosophy”, in Gadamer, H.-G., *Aktual'nost' prekrasnogo* [The relevance of the beautiful], Iskusstvo, Moscow, Russia, pp. 26-43.
- Hamann, I.G. (2003a), “The remarkable thoughts of Socrates”, in Gil'manov, V.Kh., *Filosofiya «obraza» I.G. Gamana i Prosveshchenie* [The “image” philosophy of J.G. Hamann and the Enlightenment], KGU, Kaliningrad, Russia, pp. 423-476.

- Hamann, I.G. (2003b), "Aesthetica in nuce", in Gil'manov, V.Kh., *Filosofiya «obraza» I.G. Gamaia i Prosveshchenie* [The "image" philosophy of J.G. Hamann and the Enlightenment], KGU, Kaliningrad, Russia, pp. 477-545.
- Gil'manov, V.Kh. (2009), "Introduction to the publication of the Kant and Hamann correspondence", *Kantian Journal*, vol. 29, no. 1, pp. 92-95.
- Hamann, J.G. (1979), *Briefwœchsel*, Bd. VII, Insel, Frankfurt a/M., Germany.
- Hamann, J.G., (2000a), "Brief an Christian Jacob Kraus am 18. Dezember 1784", available at: [www.hamann-kolloquium.de/kraus](http://www.hamann-kolloquium.de/kraus) (Accessed 5 July 2019).
- Hamann, J.G. (2000b), "Brocken", available at: [www.hamann-kolloquium.de/brocken](http://www.hamann-kolloquium.de/brocken) (Accessed 5 July 2019).
- Hamann, J.G. (2000c), "Metakritik über den Purismus der Vernunft", available at: [www.hamann-kolloquium.de/metakritik](http://www.hamann-kolloquium.de/metakritik) (Accessed 5 July 2019).
- Hamann, J.G. (2000d), "Sokratische Denkwürdigkeiten", available at: [www.hamann-kolloquium.de/denkwaerdigkeiten](http://www.hamann-kolloquium.de/denkwaerdigkeiten) (Accessed 5 July 2019).
- Kant, I. (1993a), "An answer to the question: What is enlightenment?", in Kant, I. *Sochineniya v 4-kh tomakh na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in 4 volumes in German and Russian], vol. 1., *Traktaty i stat'i (1784-1796)* [Treatises and articles (1784-1796)], AO "KamI", Moscow, Russia, pp. 124-147.
- Kant, I. (1993b), "What does it mean to orient oneself in thinking?", in Kant, I. *Sochineniya v 4-kh tomakh na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in 4 volumes in German and Russian], vol. 1., *Traktaty i stat'i (1784-1796)* [Treatises and articles (1784-1796)], AO "KamI", Moscow, Russia, pp. 192-237.
- Kant, I. (1994), "Prolegomena to any future metaphysics that may appear as a science", in Kant, I. *Sochineniya* [Writings], in 8 vol., vol. 4, Choro, Moscow, Russia, pp. 5-152.
- Kant, I. (2006), "The Critique of Pure Reason", 1st ed. (A), in Kant, I. *Sochineniya v 4-kh tomakh na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in 4 volumes in German and Russian], vol. 2, part 2, Nauka, Moscow, Russia. 936 p.
- Kierkegaard, S. (2014), "Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift", available at: <http://sks.dk/AE/txt.xml> (Accessed 5 July 2019).
- Müller, F (1982), *Unterhaltungen mit Goethe*, Beck, Weimar, Germany.

### *Информация об авторе*

Алексей В. Лызлов, кандидат психологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; ГСП-3, 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; [a\\_lyzlov@mail.ru](mailto:a_lyzlov@mail.ru)

### *Information about the author*

Aleksei V. Lyzlov, Cand. of Sci. (Psychology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, GSP-3, 125993; [a\\_lyzlov@mail.ru](mailto:a_lyzlov@mail.ru)

## Концепции технической цивилизации А. Гелена и Х. Шельски

Александр В. Логинов

*Российский государственный гуманитарный университет  
Москва, Россия, loginovav@mail.ru*

*Аннотация.* В статье проведено сопоставление двух значительных теоретических подходов к изучению феномена техники. Исследования А. Гелена и Х. Шельски стали важной вехой в развитии немецкой философии техники XX века. Ряд положений рассматриваемых философов сохраняют свою актуальность и в наше время, в частности, о радикальной трансформации человеческой идентичности в условиях технической цивилизации. Лейпцигская школа в социологии – в настоящее время еще малоизученный в России интеллектуальный проект, в рамках которого была предложена оригинальная концепция общества эпохи модерна. В статье выявляются как сходство, так и различия в рассматриваемых теориях.

*Ключевые слова:* философия техники, антропология, социальные институты, модерн, консервативная революция, субъективность

*Для цитирования:* Логинов А.В. Концепции технической цивилизации А. Гелена и Х. Шельски // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2019. № 3. С. 233–239. DOI: 10.28995/2073-6401-2019-8-233-239

## Concepts of a technical civilization by A. Gehlen and H. Shelsky

Aleksandr V. Loginov

*Russian State University for the Humanities Moscow, Russia, loginovav@mail.ru*

*Abstract.* The article compares two significant theoretical approaches to the study of the phenomenon of technology. Research by A. Gehlen and H. Schelsky became an important milestone in the development of German philosophy of technology of the 20<sup>th</sup> century. A number of provisions of the considered philosophers retain their relevance in our time, in particular, those about the radical transformation of human identity in technical civilization. The Leipzig school in sociology is currently a little-studied intellectual project in Russia, within which the original concept of the society of modern era has

been proposed. The article reveals both the similarities and differences in the theories under consideration.

*Keywords:* philosophy of technology, anthropology, social institutions, modern, industrial society, conservative revolution, subjectivity

*For citation:* Loginov, A.V. (2019), "Concepts of a technical civilization by A. Gehlen and H. Shelsky", *RSUH/RGGU Bulletin. "Philosophy. Social Studies. Art Studies" Series*, no. 3, pp. 233-239. DOI: 10.28995/2073-6401-2019-8-233-239

В немецкой философии техники второй половины XX в. можно заметить тенденцию к переходу от пессимистических оценок перспектив развития научно-технической цивилизации в духе «критики культуры» к более нейтральному и спокойному описанию происходящих процессов, представлявшихся многим исследователям необратимыми. Именно эту тенденцию можно заметить, если сравнить социально-философские подходы Арнольда Гелена и Хельмута Шельски. Ряд их идей в области философии техники сохраняют свое значение и в наше время. Рассматриваемые социальные теории формировались в контексте немецкой «консервативной революции». Наибольшее воздействие на развитие их концепций техники оказал Х. Фрайер, политический философ и социолог, основатель Лейпцигской школы в социологии. Данное направление в социологии и социальной философии не было настолько завершенным интеллектуальным проектом, как Франкфуртская школа, скорее речь здесь может идти о ряде мыслителей, чьи интеллектуальные интересы пересекались. Наиболее значимым теоретическим достижением этой школы можно считать теорию позднего индустриального общества, представленную в работах всех ее представителей. Предпосылки данного интеллектуального проекта имели философско-антропологический характер. Наиболее отчетливо они выражены в трудах А. Гелена, но предпосылки такого подхода можно найти уже в текстах Х. Фрайера 1920-х гг. Поддерживая проект «консервативной революции», в этот период он резко выступал как против «капитализма и либерализма», так и против «интернационалистского социализма», придавал «большое значение понятиям «народ и народный дух», ставил государство выше общества [Филиппов 2009, с. 103]. Подходы к изучению индустриального общества сформировались в ранних работах Х. Фрайера. Уже в 1920-е годы немецкий исследователь описывал процесс преобразования структур «буржуазного общества в индустриальное», чему способствовало бурное развитие науки и техники. Это привело к подчинению государству хозяйственной жизни и стиранию границы между

государственными структурами и гражданским обществом. В рамках такого типа общества может быть устранено традиционное классовое деление, поскольку доминирующей силой выступает государство и крупные корпорации. В этот период Фрайер стремился найти альтернативу основным модернистским проектам: буржуазному либерализму и интернационалистскому социализму, предлагая совершить «революцию справа», найти иной путь социального развития. В поздний период он перешел от идеологически ангажированного социального проектирования к более взвешенному анализу индустриального общества. Поздние работы Фрайера больше напоминают социологию в привычном понимании. В целом это характерно для всех основных представителей Лейпцигской школы. Теории индустриального общества посвящены такие поздние работы ученого, как «Теория современной эпохи» (1955); «Социальное целое и свобода отдельного индивида в условиях индустриальной эпохи» (1965) Здесь он подчеркивал воздействие рациональности европейского типа на различные «жизненные формы». В «Теории современной эпохи» есть очень много моментов, которые характерны для всех представителей Лейпцигской школы в социологии. Радикализм эпохи «консервативной революции» сменяется здесь скепсисом. Технические категории начинают доминировать в жизненном мире индустриального общества. Фрайер не видит реалистичных путей движения в сторону гуманного и справедливого общества и приходит к тому, что любая революция в наше время не может привести к освобождению угнетенных, а приведет только к захвату власти и тотальному контролю над административным аппаратом. В послевоенные годы он также опубликовал ряд работ, где был теоретически осмыслен феномен техники. В частности, большой интерес представляет «Теория современной эпохи», опубликованная в середине 1950-х гг.

А. Гелен, еще в предвоенные годы бывший ассистентом Х. Фрайера, напечатал его «Мысли об индустриальном обществе». Даже названия работ этих авторов имеют очевидное сходство. Ключевая книга А. Гелена, посвященная данной проблематике, называется «Душа в техническую эпоху», одна из значимых статей Шельски – «Человек в научной цивилизации». Таким образом, эти концепции необходимо рассматривать как своеобразное целостное единство.

Философия техники играет существенную роль в философской антропологии и социальной философии А. Гелена. Концепция техники немецкого теоретика формировалась в широком контексте философско-антропологических и социально-антропологических теорий середины прошлого века. Так, М. Шелер выделял несколько видов техники: промышленную, технику управления, психотех-

нику. Согласно Гелену, техника – это создание искусственной среды человека, способ выживания в естественной среде, к которой человек не приспособлен в силу своей биологической «недостаточности». Техника у него выступает как «объективация человеческой деятельности» и способ «непрямой интерпретации» человеческого существа. Техникой немецкий теоретик называет возможности и средства, при помощи которых человек меняет природу, делает ее подконтрольной. Объяснение сущности техники у Гелена остается все же достаточно традиционным. Техника выполняет следующие задачи: «замена органов», «усиление органов», «разгрузка». Феномен «разгрузки» позволяет снять избыточное напряжение, возникающее из-за редуцированности у человека основных инстинктов. Историческое развитие техники было связано с все большей удаленностью технических устройств «от тела», все большим символическим опосредованием действия. Постепенно происходит выработка и отбор новых технологий, отличительной чертой технологии становится то, что результат должен быть достигнут с минимальными издержками, все усилия концентрируются на результате. В настоящее время техника достигла такого уровня развития, что сформировались грандиозные суперструктуры. А. Гелен убедительно описывает ситуацию, которая в период его творчества только намечалась. Рост мегаполисов, появление крайне запутанной системы глобальных организаций, усиливающаяся бюрократизация общества – все это ведет к отчуждению человека от социальной жизни. Автоматизированное и специализированное выполнение задач ведет к бессмысленному осуществлению операций. А. Гелен пишет об «абсолютной культурной волне», о качественном своеобразии современного общества, принципиальном изменении, происходящем на наших глазах, которое сопоставимо только с «неолитической революцией» [Gehlen 2007, p. 97]. Изменения происходят с такой быстротой, что за одно десятилетие могут случиться такие радикальные сдвиги, которые ранее занимали несколько столетий. Для человека всегда была важна самоидентификация с чем-то иным. В настоящее время машина заменила иные варианты самоидентификации: и животное, и Бога.

Х. Шельски, ученик А. Гелена, принимая базовые положения учителя, развивал ряд ключевых положений, сформулированных в его философской антропологии и социальной теории. Его концепция технической цивилизации – это и развитие некоторых идей и стремление преодолеть ряд положений, которые отстаивал немецкий философ. Х. Шельски стремился осмыслить принципиальный разрыв с историческим прошлым, к которому привело непрерывное научно-техническое развитие. Согласно Шельски, этот

разрыв с историей имеет радикальный характер. Антагонизм между образом человека, сформированным европейской культурой, и радикально новыми условиями, порожденными развитием науки и техники, будет только углубляться в будущем. Подобно А. Гелену, Х. Шельски стремился переосмыслить и преодолеть концепции человека, возникшие в рамках идеалистической философии. Если А. Гелен стремился опереться на биологические подходы в изучении человека, то его ученик и коллега полагал, что в ситуации современного общества необходимо пересмотреть антропологическую проблематику, поскольку социальные условия в современном обществе принципиально изменились. Шельски стремился рассмотреть человека в новом единстве с сотворенной им научно-технической средой. Согласно Шельски, отчуждение было характерно для ранних стадий развития индустриального общества, сейчас производство выступает в качестве универсальной формы человеческого существования [Головин 2003, с. 353–354]. Кроме того, немецкий теоретик полемизировал с тезисом об одиночестве человека в современном городе. Современный человек, по его мнению, превратил условия жизни в современном городе в психологически благоприятные для себя. Х. Шельски также одним из первых указал на технологические основы современного государства, которое действует в рамках той же логики эффективности, что и крупные корпорации. Главной задачей государства становится рост могущества. Традиционные политические институты не в состоянии ничего принципиально изменить, чем выше уровень развития науки и техники, тем ограниченнее оказываются возможности принятия политических решений. Вместе с тем он отмечает и реальные проблемы, которые возникают в рамках современного общества. В их число входит вопрос о моральном выборе в конкретных жизненных ситуациях. Поскольку такие категории, как истина, достоинство, справедливость, обладают высокой степенью абстрактности, они могут стать моральной основой для любых поступков. Понятие ответственности индивидуализируется, так же как и в экзистенциализме, но только здесь речь идет не об универсальной «ситуации человека», а об уникальных условиях, сложившихся в рамках современного социума. Субъективность в настоящее время находит свое выражение в большей степени в художественном творчестве, чем в философской рефлексии. Оно имеет незавершенный, открытый характер дневников, заметок, записок. Важны не столько ответы на данные вопросы, сколько сами постоянно обновляющиеся вопросы. Несмотря на всю неопределенность, нестабильность, нельзя впадать в отчаяние, необходимо продолжать думать, надо «отважиться на эту жизнь» [Тавризян 2009, с. 157].

Здесь тоже очевидной оказывается параллель с экзистенциальной философией.

В приведенных концепциях технической цивилизации можно выделить ряд сходств и несколько существенных различий. Сходными являются философско-антропологические предпосылки данных теорий. В центре рассмотрения двух теоретиков находилась проблема социальных институтов, имеющих антропологические основания. Однако А. Гелен гораздо более пессимистично оценивал ситуацию в современном обществе. С его точки зрения, в наше время ключевые институты находятся в глубоком кризисе, не справляясь с основными своими задачами. Социальные институты в наше время вытесняют масштабные суперструктуры, которые лишают человека свободы выбора в принципиальных моментах, предоставляя широкую свободу в повседневной жизни [Руткевич с. 121]. В противоположность точке зрения своего учителя Х. Шельски подчеркивал пластичный характер, способность к быстрой адаптации, «эластичную прочность» правовых установлений, имеющих институциональный характер. Для анализа искусства в концепциях А. Гелена и Х. Шельски выбраны схожие стратегии. Оба теоретика подчеркивали рефлексивный характер современного искусства. С другой стороны, у А. Гелена преобладала негативная, скептическая оценка современного искусства, Х. Шельски подчеркивал позитивные моменты в фрагментарности, незаконченности, поскольку только такое искусство соответствует быстро меняющемуся современному миру. Если А. Гелен склонялся к негативной и пессимистической оценке современных социальных процессов, то Х. Шельски был склонен принять «научную цивилизацию» как неизбежность, даже если понятие «душа», «человек», «индивидуальность» потеряют прежний смысл. Несмотря на различия идеологических предпосылок Лейпцигской и Франкфуртской школ, у представителей данных влиятельных течений в социальной мысли в их критическом анализе современного общества есть много общего. Это характерно и для классиков Франкфуртской школы (Т. Адорно, М. Хоркхаймер, Г. Маркузе), и для поздних ее представителей, к примеру, для Ю. Хабермаса. «Критика капитализма, критика буржуазного гражданского общества, критика модерна и рационального взаимовыгодного обмена – все это общие аргументативные фигуры социального радикализма» [Филиппов 2009, с. 141]. Надо сказать, революционная риторика постепенно снижала свой накал и у правых, и у левых авторов, но ряд различий продолжал сохраняться у таких умеренных авторов, как Ю. Хабермас и Х. Шельски. Хотя Ю. Хабермас и проделал путь в чем-то схожий с Х. Шельски в плане перехода от критического восприятия современного общества

к более умеренной его трактовке, интерпретация техники у Х. Шельски встретила неприятие со стороны Ю. Хабермаса. Позиция Х. Шельски означает, по сути, легитимацию существующего порядка без поиска возможной альтернативы.

### *Литература*

---

- Gehlen – *Gehlen A. Die Seele im technischen Zeitalter* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. 215 p.
- Головин 2003 – *Головин Н. Арнольд Гелен // Немечкая социология: сборник статей / Ред. Шпакова Р.П. СПб.: Наука, 2003. 562 с.*
- Руткевич 2006 – *Руткевич А.М. Консерваторы XX века М.: РУДН, 2006. 180 с.*
- Тавризян 2009 – *Тавризян Г.М. Философы XX в. о технике и «технической цивилизации» М.: РОССПЭН, 2009. 216 с.*
- Филиппов 2009 – *Филиппов А.Ф. Х. Фрайер: социология радикального консерватизма // Фрайер Х. Революция справа М.: Праксис, 2009. 144 с.*

### *References*

---

- Gehlen, A. (2007), *Die Seele im technischen Zeitalter* [Soul in the technical age] Vittorio Klostermann, Frankfurt a/Main, Germany.
- Golovin, N. (2003), “Arnold Gehlen”, in Shpakova, R.P. (ed.), *Nemetskaya sotsiologiya: sbornik statei* [German sociology. Collected papers], Nauka, Saint Petersburg, Russia.
- Rutkevich, A. (2006), *Konservatori XX veka* [The conservatives of the 20<sup>th</sup> century], RUDN, Moscow, Russia.
- Tavrisian, G. (2009), *Philosophi XX veka o tehnikе I «tehnicheskoy zivilisazii»* [Philosophers of the 20<sup>th</sup> century on technology and technical civilization], ROSSPEN, Moscow, Russia.
- Filippov, A.F. (2009), “H. Fryer. The sociology of radical conservatism”, in Fryer, H. *Revoluzia sprava* [Revolution on the right], Praksis, Moscow, Russia.

### *Информация об авторе*

*Александр В. Логинов*, кандидат философских наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; ГСП-3, 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; loginovav@mail.ru

### *Information about the author*

*Loginov V. Aleksandr*, Cand. of Sci. (Philosophy), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, GSP-3, 125993; loginovav@mail.ru

## Социальное будущее и перспективы технического развития: ключевые вопросы философского дискурса

Татьяна Ю. Сидорина

*Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,  
Москва, Россия, tsidorina@hse.ru*

*Аннотация.* В центре внимания данной статьи – обращение к социально-антропологическим основаниям технологического развития. На протяжении XX столетия эту задачу решала философия техники, и прежде всего ее антропологическое направление (нравственно-этическая и культурологическая проблематика техники, гуманистические и ценностные аспекты техники).

В настоящее время техника столь стремительно развивается, и это развитие еще более инициируется представителями инженерных, компьютерных наук, что делает все более настоятельным обращение философской мысли к важнейшим антропологическим и социальным вопросам, возникающим в ходе набирающей обороты технологической конвергенции, и не может ограничиваться выражением беспокойства и предупреждения о рисках и грядущих последствиях.

Сегодня с техникой связаны продукты массовой культуры, предлагающие поле для рефлексии (кинематограф, game studies), они также требуют рассмотрения и оценок философов.

Актуальной проблемой философских исследований становится адекватная интерпретация процессов, событий, последствий и перспектив технического развития, которую следует противопоставить траекториям и оценкам, которые выдвигаются инженерным сообществом в условиях глобализационных процессов, финализации и кардинальной трансформации основных сфер жизни общества и деятельности человека.

*Ключевые слова:* будущее, социум, техника, технология, современность, социальные последствия, антропология

*Для цитирования:* Сидорина Т.Ю. Социальное будущее и перспективы технического развития: ключевые вопросы философского дискурса // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2019. № 3. С. 240–247. DOI: 10.28995/2073-6401-2019-8-240-247

## The social future and prospects for technological development: key issues of philosophical discourse

Tatiana Yu. Sidorina

*National Research University "Higher School of Economic",  
Moscow, Russia, tsidorina@hse.ru*

*Abstract.* The focus of this article is the resort to the socio-anthropological foundations of technological development. Over the 20<sup>th</sup> century, that issue was being solved by the philosophy of technology, and above all by its anthropological direction (the moral, ethical and cultural studies of technology, the humanistic and value aspects of technology).

Currently, technology is developing so rapidly, and this development is even more initiated by representatives of the engineering and computer sciences, which makes philosophical thought more and more urgent addressing the most important anthropological and social issues that arise during the growing technological convergence, and this cannot be limited by expressing anxiety and warnings of risks and implications.

Today, mass culture products that offer a field for reflection (cinema, game studies) are associated with technology; they also require consideration and evaluation of philosophers.

Current issue of philosophical research is an adequate interpretation of processes, events, consequences and prospects of technical development in the context of the globalization processes, finalization and radical transformation of the main spheres of society and human activities.

*Keywords:* future, society, technology, technics, modernity, social consequences, anthropology

*For citation:* Sidorina, T.Yu. (2019), "The social future and prospects for technological development: key issues of philosophical discourse", *RSUH/RGGU Bulletin. "Philosophy. Social Studies. Art Studies" Series*, no. 3, pp. 240-247. DOI: 10.28995/2073-6401-2019-8-240-247

### *Технический вирус: философия против*

Техника все больше внедряется в жизнь современного человечества, кардинально меняя основания его бытия. Влияние техники повсеместно: в XX–XXI столетии техника обусловила появление концептов – техника как идеология (Ю. Хабермас), искусство в условиях технической воспроизводимости (В. Беньямин), конец труда в его классическом понимании, текучая современность (З. Бауман), сетевое общество (М. Кастельс) и др. В XX столетии активно развивалась философия техники как одно из важнейших направлений современной философии. К вопросам технического развития обращались выдающиеся мыслители и аналитики.

Последствия технического развития оказались настолько значительными, что влияние техники проявилось во всех областях жизни человека и общества. Эти последствия оказали влияние и внедрились в сферу человеческого сознания, трансформировали мировосприятие человека, изменили его поведение, цели его существования, моральные нормы и ценности. Техническое развитие изменило жизнь общества в целом, социальные процессы трансформировались, возникали новые социальные институты. Техника оказывала влияние на сферу культуры и искусства, на взаимоотношения человека и природы, в конце концов на саму природу.

В XX в. возникли новые философские концепции и теории, отразившие происходившие перемены: теория массового общества, теория общества потребления, концепции постиндустриального, информационного общества, теория государства всеобщего благосостояния, концепция технократии, концепция глобальных проблем, общества риска, теория глобализации, концепция текущей современности и др. Важно, что большая часть этих теорий не относится напрямую к философии техники, но создавались они в ответ на внедрение техники в жизнь человека и общества. С развитием техники и его последствиями связан также рост антиутопий и негативных проектов будущего.

### *«Философия техники» в прошлом?*

В XX–XXI вв. техника делает невероятный рывок в своем развитии. Передовые же позиции в вопросах оценки достижений развития техники, социального проектирования сегодня все больше занимают представители инженерного сообщества, хотя на протяжении столетий эти вопросы были прерогативой философов (даже в вопросах научного и технического прогнозирования) [Хабермас 2007].

Несмотря на то что вопросы различных вариантов инновационного технического будущего регулярно обсуждаются научным гуманитарным сообществом, философская мысль – в сравнении с передовыми достижениями и разработками в области инженерных наук – пока не готова ответить на вызовы современной науки и техники.

Британский социолог Дж. Урри в работе «Как выглядит будущее?» (2016) отмечает, что «несмотря на множество социальных конфликтов, связанных с вопросами будущего, обществоведы обращаются к миру будущего достаточно неохотно, внося весьма ограниченный вклад в его теоретизацию и анализ» [Урри 2019, с. 15].

Социальные науки отвернулись от идеи разработки и анализа возможных вариантов развития будущего, сосредоточившись на критике как утопических проектов будущего, так и социальных реалий настоящего [Урри 2019, с. 16].

Опередив в этом вопросе представителей социальных наук, представители инженерной мысли весьма успешно прогнозируют развитие технологий, рисуют картины будущего общества и человека, внедрения конвергентных технологий в современную жизнь с последующим совершенствованием человека вплоть до его «киборгизации» [Бауман 2008; Кастельс 2000; Бэкон 1978]. И это уже далеко не утопия, не рассказ об увиденном на несуществующей земле, в стране «нигде». Не получая реального противодействия, «технологический оптимизм», и в том числе идеи трансгуманизма, постепенно обретают все большую популярность.

### *Социальное будущее & техническое будущее*

Дж. Урри предлагает сосредоточиться на концепте «социальное будущее», выйти за пределы технологической предопределенности, расширить участие государства и гражданского общества в построении будущего [Урри 2019, с. 27].

В настоящий момент, когда технологии развиваются по экспоненте в направлении к технологической сингулярности, встает вопрос не просто об оценке последствий развития техники, а об определенном противостоянии технологической перспективе.

Понятна интенция разработчиков новых технологий, их позитивный взгляд на технологическую перспективу. Однако «технический оптимизм» новых Колумбов нуждается в системе «сдержек и противовесов», а может быть, и в соперничестве с опережающими социальными и гуманитарными «технологиями» (если вспомнить первоначальную многозначность понятия «техника»).

Анализ литературы последних лет позволяет выделить спектр оснований (теоретических концептов), которые могут выступить в качестве противовеса растущему воодушевлению в связи с предполагаемыми перспективами продвижения инноваций (и в том числе конвергентных технологий)<sup>1</sup>, предлагаемых приверженцами современной технологической парадигмы.

---

<sup>1</sup> Представители естественных наук считают, что будущее за развитием так называемых конвергентных технологий (информационно-коммуникационные технологии, биотехнологии, нанотехнологии и когнитивные технологии) и за междисциплинарными исследованиями в области химии, физики и биологии.

Среди этих концептов, определяющих социальные и антропологические траектории развития технологий: техническое общество, технический человек (или человек технического общества), технологическая перспектива, технологические последствия, техническое будущее в его сопоставлении с будущим социальным, аберрация системы ценностей.

### *Человек технический*

Одними из центральных вопросов нам видятся вопросы трансформации человеческой личности и деятельности.

Существенно изменяется и облик современного человека. Если в 1930-е гг. и после Второй мировой войны философы обращаются к модели человека массы, потребителя, то в XXI в. на повестке дня определение ключевых черт человека технического, *homo technologicus* [Урри 2019], который формируется в условиях конвергенции технологий и которому, возможно, предстоит осваивать новые пространства. Социальные реалии прошедших десятилетий выявили сопоставимость и взаимообусловленность концепта человека и концептов человека массы, потребителя и др. Постепенно вырисовываются черты технического человека – героя нашего времени. В современной автоутопии, которая в ближайшем будущем, возможно, трансформируется в космоутопию, представитель технического настоящего – это приверженец здорового мобильного образа жизни, завсегдатай фитнес-клубов и тренажерных залов, технически образованный полиглот, водитель автотранспортного средства с ноутбуком, смартфоном, набором платежных карт.

Предлагавшаяся в начале XX в. П.К. Энгельмейером перестройка технического образования в перспективе воплощается в так называемое образование цифровое, что влечет за собой серьезные последствия в плане гуманитарного развития человечества и также требует анализа и участия философского сообщества [Энгельмейер 1912].

Техника меняет и расширяет сферу человеческой деятельности, появляются новые профессии, открываются новые возможности реализации способностей человека, но многие возможности утрачиваются. Наряду с появлением новых креативных трудовых практик растет и перспектива прекаризации труда.

### *Чем занять человека?*

В недавнем прошлом исследователей волновал вопрос, что будет делать человечество, если не нужно будет работать. Подобные перспективы прослеживаются со времен утопий эпохи Возрождения. Вопрос о сокращении рабочего дня обсуждают уже Т. Мор и Т. Кампанелла [Bunting 2004]. А в XX в. антитехницист-революционер Ж. Эллюль напрямую призывал к сокращению рабочего времени как необходимому этапу новой социальной революции [Эллюль 1986]. В современных условиях вопрос об освобождении от труда звучит достаточно тревожно<sup>2</sup>. Что будет с той частью человечества, чей труд не будет востребован? Французский персоналист Э. Мунье писал в середине XX в.: «Труд, даже если он вынужденный, является для большинства людей исключительно крепкой опорой <...> Каждый, пусть даже в безотчетной тревоге, спрашивает себя: “Что мы будем делать, когда нам нечего будет делать?”» [Мунье 1999]

Возможный ответ предложил Х. Ортега-и-Гассет в работе «Размышления о технике» (1935). Задаваясь вопросом о предназначении техники, Ортега приходит к выводу, что техника высвобождает усилия человека, тем самым облегчая его жизнь и создавая условия для того, чтобы человек наконец-то смог задуматься о программе своей жизни [Ортега-и-Гассет 2000, с. 194]. Во втором десятилетии XXI в. к этим вопросам обращается американский писатель и футуролог К. Келли. Он пишет о том, что технические устройства, роботы на наших глазах заменяют человека в большинстве сфер его деятельности. Это неизбежно! Причем в большинстве случаев роботы выполняют работу, которую человек не хочет или не может выполнять. Заняв наши рабочие места, роботы помогут «каждому из нас придумать дело нашей мечты» [Келли 2017].

### *Социальное будущее: задачи философов*

Сегодня все чаще звучит понятие «технологическая сингулярность». Что мы знаем об этом? Термин «технологическая сингулярность» возник как реакция на далеко неясные, не получающие объяснения, ожидания неизбежных последствий нарастающей технической экспансии. Одним из ответов на этот вызов технического развития стали всплески социального (или утопического) катастрофизма [Урри 2019, с. 23].

---

<sup>2</sup> В XIX столетии проблема высвобождения значительных масс работников также обсуждалась К. Марксом и его сторонниками.

Современному исследователю приходится лавировать между Сциллой технологического оптимизма и Харибдой антитехнических атак сторонников «другой революции» [Bunting 2004].

На смену алармизму по поводу возможных последствий технического развития (с учетом характера технологических инноваций и перспектив технологического развития) должно прийти понимание необходимости философского ответа на вызовы новой технической реальности, на вызовы технической и цифровой экспансии.

Обсуждение этих и многих других вопросов, связанных с расширением технических возможностей, влияния техники, распространения технологий, в том числе конвергентных, трансформации восприятия человеком мира, общества и самого себя требует активного включения философов, причем не только в рамках научных дискуссий, но и разработке социальных, образовательных программ и создании социальных образовательных проектов.

### *Благодарности*

Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 17-03-00260 «Труд и его новые формы в условиях социальной неопределенности».

### *Acknowledgements*

This article was prepared with the financial support of the Russian Federal Property Fund, project No. 17-03-00260 “Labor and its new forms in conditions of social uncertainty”.

### *Литература*

- Бауман 2008 – *Бауман З.* Текущая современность. СПб.: Питер, 2008. 240 с.
- Беньямин 1996 – *Беньямин В.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе / Под ред. Ю.А. Здравового. М.: Медиум, 1996.
- Бэкон 1978 – *Бэкон Ф.* Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 485–518.
- Горбачева 2016 – *Горбачева А.Г.* О социально-экономических последствиях внедрения конвергирующих технологий в жизнь человека // Человек.RU. Гуманитарный альманах. 2016. № 11. С. 96–105.
- Кастельс 2000 – *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М.: ГУ ВШЭ, 2000. 608 с.
- Келли 2017 – *Келли К.* Неизбежно. М.: МАНН, ИВАНОВ и ФЕРБЕР, 2017. 344 с.
- Мунье 1999 – *Мунье Э.* Обвинение машины // Мунье Э. Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. 559 с.
- Ортега-и-Гассет 2000 – *Ортега-и-Гассет Х.* Размышления о технике. М., 2000. С. 164–232.
- Рополь 1989 – *Рополь Г.* Является ли техника философской проблемой? // Философия техники в ФРГ. М.: Прогресс, 1989. С. 191–202.
- Смирнов 2013 – *Смирнов С.А.* Новые идентичности человека. Анализ и прогноз антропологических трендов // Вестник НГУЭУ. 2013. № 1. С. 216–241.
- Урри 2019 – *Урри Дж.* Как выглядит будущее? М., 2019. 315 с.
- Флорида 2005 – *Флорида Р.* Креативный класс: люди, которые меняют будущее. М.: Классика-XXI, 2005. 430 с.

- Хабермас 2007 – *Хабермас Ю.* Техника и наука как «идеология». М.: Практис, 2007. 208 с.
- Эллюль 1986 – *Эллюль Ж.* Другая революция // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 147–155.
- Энгельмейер 1912 – *Энгельмейер П.К.* Философия техники. М., 1912.
- Bunting 2004 – *Bunting M.* Willing slaves: how the overwork culture is ruling our lives. London: HarperCollins, 2004.

## References

- Bacon, F. (1978), *Sochineniya v dvukh tomakh. T. 2.* [Essays in 2 vols. T. 2.], Mysl', Moscow, Russia, pp. 485-518.
- Bauman, Z. (2008), *Tekuchaya sovremennost'* [Fluent Modernity], Piter, Saint Petersburg, Russia.
- Benjamin, W. (1996), *Proizvedenie iskusstva v epokhu ego tekhnicheskoi vosproizvodimosti. Izbrannyye esse* [A work of art in the era of its technical reproducibility. Selected Essays], Zdorovyi, Yu.A. (ed.), Medium, Moscow, Russia.
- Bunting, M. (2004), *Willing slaves: how the overwork culture is ruling our lives*, Harper Collins, London, UK.
- Castells, M. (2000), *Informatsionnaya epokha: ekonomika, obshchestvo i kul'tura* [The information age: economy, society and culture], GU VSHE, Moscow, Russia.
- Ellul, J. (1986), "Another revolution", *Novaya tekhnokraticeskaya volna na Zapade* [New technocratic wave in the West], Moscow, Russia, pp. 147-155.
- Engel'meyyer, P.K. (1912), *Filosofiya tekhniki* [Philosophy of technology], Moscow, Russia.
- Florida, R. (2005), *Kreativnyi klass: lyudi, kotorye menyayut budushchee* [Creative class: people who change the future], Klassika-XXI, Moscow, Russia.
- Gorbacheva, A.G. (2016), "On the socio-economic consequences of the implementation of converging technologies in human life", *Chelovek.RU. Gumanitarnyy al'manakh*, vol. 11, pp. 96-105.
- Habermas, J. (2007), *Tekhnika i nauka kak «ideologiya»* [Technology and science as "ideology"]. Praxis, Moscow, Russia.
- Kelly, K. (2016), *Neizbezhno* [The Inevitable], MANN, IVANOV i FERBER, Moscow, Russia.
- Mounier, E. (1999), "An accusation against the machine", in Mounier, E., *Manifest personalizma* [The manifesto of personalism], Respublika, Moscow, Russia.
- Ortega y Gasset, J. (2000), *Razmyshleniya o tekhnike* [Thinking of Technology], Moscow, Russia.
- Ropohl, G. (1989), "Is technology a philosophical issue?", *Filosofiya tekhniki v FRG* [Philosophy of Technology in Germany], Progress, Moscow, Russia, pp. 191-202.
- Smirnov, S.A. (2013), "New human identities. Analysis and forecast of anthropological trends", *Vestnik NGUEU*, vol. 1, pp. 216-241.
- Urry, J. (2019), *What is the Future?* Moscow, Russia.

## Информация об авторе

*Татьяна Ю. Сидорина*, доктор философских наук, профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия; 101000, Россия, Москва, ул. Мясницкая, 20; tsidorina@hse.ru

## Information about the author

*Tatiana Yu. Sidorina*, Dr. of Sci. (Philosophy), honored professor, National Research University "Higher School of Economic", Moscow, Russia; bld. 21/4, Novaya Basmanaya Str., Moscow, Russia, 101000; tsidorina@hse.ru

## Контингентность технологии и сильная программа Дональда Маккензи

Николай П. Зволев

*Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия  
gilein@yandex.ru*

*Аннотация.* Статья посвящена идее контингентности технологического развития, представленной в работах Дональда Ангуса Маккензи. С его точки зрения, главная задача в социологических исследованиях технологического развития должна быть изменена с рассмотрения его сквозь призму «естественной траектории» на понимание развития как результата социального конструирования. В этом смысле конструирование понимается не как целенаправленное влияние общества на технологический прогресс, а как сложное переплетение различных интересов и ожиданий, которое, скорее, формирует горизонт желаемого развития, чем просто его планирует. Также Маккензи полагает, что экономические подходы к изучению техники должны стать более открытыми для влияния социологических идей. Такие понятия, как технологический детерминизм или естественная траектория развития, ограничивают потенциал как фирм, так и научных исследований. Учитывая сложность и неопределенность техники, необходимо использовать новые методы для ее изучения. Так, этнобухгалтерия, согласно Маккензи, может пролить свет на то, как фирмы соотносят прибыль и затраты на НИОКР в разных регионах мира, а значит, она может обогатить как социологическое, так и экономическое понимание техники. Характеризуя подход Маккензи, в целом можно заключить, что он строится на обширном эмпирическом материале, а сам автор делает ставку на открытость к новым подходам и проблемам, комбинируя их в определенный бриколаж, представляющий собой образец междисциплинарного исследования.

*Ключевые слова:* контингентность, технология, социальное конструирование, естественная траектория, этнобухгалтерия, Маркс, Маккензи

*Для цитирования:* Зволев Н.П. Контингентность технологии и сильная программа Дональда Маккензи // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2019. № 3. С. 248–261. DOI: 10.28995/2073-6401-2019-8-248-261

## Contingency of technology and strong program of Donald MacKenzie

Nikolai P. Zvolev

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, gilein@yandex.ru*

*Abstract.* This article deal with the idea of contingency in technological development as it presented in works of Donald Angus MacKenzie. From his point of view, the main focus in sociological studies of technological development should be shifted from understanding it through the lenses of “natural trajectories” to grasp it as a result of social construction. In this sense, construction is understood not as the purposeful influence of society on technological progress, but as a complex interweaving of various interests and expectations, which, rather, forms the horizon of the desired development, than merely planning it. Also, MacKenzie supposes that economic approaches to the study of technology should become more open to the influence of sociological ideas. Such concepts as technological determinism or the natural trajectory of development limit the potential of both firms and scientific research. Given the complexity and uncertainty of technology, it is necessary to use new methods to study it. Thus, according to MacKenzie, the “ethnoaccountancy” can shed light on how firms correlate profits and R & D costs in different regions of the world, which means it can enrich both sociological and economic understanding of technology. Describing the approach of MacKenzie as a whole, one can conclude that it is based on extensive empirical material, while the author himself relies on openness to new approaches and issues, combining them into a specific bricolage, which is a model of interdisciplinary research.

*Keywords:* contingency, technology, social construction, natural trajectory, ethnoaccountancy, Marx, MacKenzie

*For citation:* Zvolev, N.P. (2019), “Contingency of technology and strong program of Donald MacKenzie”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Philosophy. Social Studies. Art Studies” Series*, no. 3, pp. 248-261. DOI: 10.28995/2073-6401-2019-8-248-261

### *Введение*

Дональд Ангус Маккензи – профессор Эдинбургского университета. Сфера научных интересов Маккензи распространяется практически на все, что связано с наукой, технологиями и обществом. Для того чтобы точнее определить ее, необходимо сначала кратко изложить историю современных социологических подходов к технике.

За отправной пункт будем считать социологию науки Роберта Мертона. Затем появился программный текст Дэвида Блуря «Зна-

ние и социальные представления», который сформировал сильную программу в социологии знания. Раньше социологи науки лишь различным образом «ограничивали свой подход к науке ее институциональной структурой и внешними факторами», но дело заключается в том, чтобы «изучать и объяснять само содержание и сущность научного знания» [Блур 2002, с. 1]. Так появилась социология научного знания (sociology of scientific knowledge, далее – SSK). В дальнейшем метод социального обоснования научного знания переносится на технологии и технику. Так появляется теория социального конструирования технологий (Social construction of technology, далее – SCOT). Критикуя SCOT и SSK за недостаточное внимание к вещам и антропоцентризм, Бруно Латур и Стив Вулгар формулируют акторно-сетевую теорию (Actor–network theory, далее – ANT), в которой предлагают рассматривать материальный объект в рамках его включения в сеть взаимодействий наравне с человеком [Latour and Woolgar 1986]. Все это происходит на фоне роста междисциплинарных исследований, общая программа которых получила название «Наука, технология и общество» (Science, technology and society, далее – STS).

В статье «Поворот к технологии в социальных подходах к изучению науки» Вулгар критикует Маккензи за то, что он отстает от канонов SSK [Woolgar 1991]. Джон Ло приводит работу Маккензи как один из примеров исследований в рамках STS [Law 2010]. Вибе Бейкер включает его в ряды теоретиков SCOT [Bijker 2012]. А профессор Стэнфордского университета Пол Эдвардс в рецензии на книгу Маккензи «Знакомство с машинами: сборник статей о технологических изменениях» отмечает, что при ее написании автор «глубоко воспринял новые течения в социологии научного знания, особенно акторно-сетевую теорию (ANT)» [Edwards 1997, p. 962]. Такое разнообразие оценок объясняется самим характером научной деятельности Маккензи.

Во-первых, он не ставит своей целью разработку и защиту определенной научной концепции или метода, что позволяет ему свободно перемещаться среди разных направлений социологических исследований технологий.

Во-вторых, работы Маккензи – это в первую очередь тщательные исследования конкретных объектов. Можно просто посмотреть на названия его научных работ, чтобы убедиться в этом. Первое его большое исследование посвящено проблеме выбора статистических моделей [MacKenzie 1981]. Позднее он углубляется в изучение техники [MacKenzie 1993, MacKenzie 1996, MacKenzie 2004]. Последние пятнадцать лет он посвятил изучению финансового рынка [Do economist make markets 2007, MacKenzie 2008, MacKen-

zie 2009]. Его книги наполнены примерами, деталями, подробностями.

Если говорить о сугубо теоретических работах, то к ним можно отнести две статьи, включенные в сборник «Знакомство с машинами» – «Маркс и Машина» и «Экономические и социологические объяснения технологических изменений». В первой статье Маккензи рассматривает влияние Маркса на современное понимание техники в ее связи с обществом. Во второй – анализирует роль техники и технологий в современных экономических теориях и сравнивает возможности экономического и социологического подходов к их изучению. В этих статьях Маккензи выстраивает свою «сильную программу».

### *Маркс и Маккензи*

Одним из самых известных и критикуемых научных подходов к взаимоотношению общества и техники является технологический детерминизм. В своем радикальном воплощении – техницизме – он представляет собой идею безусловной и односторонней зависимости социальных отношений от степени развития техники. Такого рода технологический детерминизм часто приписывают Карлу Марксу, который в работе «Нищета философии» заключил, что: «Ручная мельница дает вам общество с сюзереном во главе, паровая мельница – общество с промышленным капиталистом» [Маркс 1955, с. 133]. Против такого примитивного понимания идей Маркса Дональд Маккензи публикует в 1984 г. статью «Маркс и Машина».

Для того чтобы разделять идею технологического детерминизма, рассуждает Маккензи, нужно не только считать развитие техники главным фактором социальных изменений, но и утверждать принципиальную независимость этого развития, то есть находить причину развития техники в ней самой. Помимо цитаты о мельнице, есть в работах Маркса часто упоминаемое рассуждение о производительных силах: «На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями или – что является только юридическим выражением последних – с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции» [Маркс 1959, с. 7].

С точки зрения Маккензи, для того чтобы с полным правом называть Маркса сторонником технологического детерминизма,

необходимо, во-первых, поставить знак равенства между производительными силами и технологиями, техникой, машинами и, во-вторых, показать, что сами производительные силы не зависят от производственных отношений. Однако одним из главных компонентов производительных сил являются люди, их способность к целесообразному труду, их творческое преобразование природы и доставшейся им в наследство от прошлых поколений технической компоненты производительных сил [Маркс 1962, с. 402]. Такое прочтение Маркса позволяет Маккензи утверждать, что человеческая агентность является если не более, то уж никак не менее значимой для детерминации социальных отношений производительными силами.

Что касается автономии производительных сил, то в этом вопросе Маккензи ссылается на позицию Этьена Балибара, который писал, что: «Наиболее интересный аспект “производительных сил”... это ритм и паттерн их развития, поскольку этот ритм напрямую связан с производственными отношениями и структурой способа производства» [Balibar 1970, p. 235].

Наконец, само понятие детерминированности может иметь различные определения. В строгом смысле «детерминизм» обозначает, конечно, отсутствие свободы воли и жесткую последовательность событий, действий. Но Маккензи приводит понятие детерминации в соответствие с высказыванием Маркса о том, как люди творят свою историю [Маркс 1957, с. 119]. Детерминация переформулируется Маккензи в набор ограничений, внутри или против которых может действовать человек [MacKenzie 1996, p. 27].

Опровергнув наивное представление о Марксе как об апологете технологического детерминизма, Маккензи приступает к анализу непосредственно его идей о технике. Ключевым моментом здесь является появление мануфактур и разделение труда. Вместо производства товара по методу полного цикла, когда у работника в голове держится общее представление о товаре, появляется монотонный труд, когда работник выполняет максимально упрощенное действие. Капиталист, заинтересованный в увеличении прибавочной стоимости, получает в виде мануфактуры некую новую социальную форму производства. Для повышения своей прибыли капиталист старается увеличить рабочий день и с помощью жестких норм планирования доводит труд работников до автоматизма. Помимо прибыли растет и символическая сила самого капиталиста, поскольку именно он, или нанятый им менеджмент, становятся хозяевами общего представления о товаре.

Тем не менее работники все еще имеют непосредственный доступ к сырью, и пределы физического труда человека, естественно,

ограничены, поэтому случаи саботажа, или противостояния между рабочими и капиталистами, встречаются слишком часто, к сожалению для последних. Но, как пишет Макензи: «...по одной из ироний диалектики, самые передовые мануфактуры уже приступили к производству... машин» [MacKenzie 1996, p. 33].

Таким образом, подытоживает Маккензи свой анализ идеи развития техники у Маркса, именно возникновение нового социального пространства производства сделало появление производственных машин возможным, а недостатки, присущие такому пространству сделали их появление необходимым. Сочетание уже сформировавшегося места для централизованного производства и возможности заменить машинами рабочих, которые постоянно устраивают стачки и неспособны работать двадцать четыре часа семь дней в неделю, порождает у капиталистов интерес к развитию и распространению техники. При таком рассмотрении вопроса классовая борьба становится практически ключевым фактором развития техники. И Маккензи отмечает, что в работах многих современных ему исследователей взаимосвязь классовой борьбы и развития техники является одной из главных тем [MacKenzie 1996, p. 36–37]. Например, Маккензи цитирует работу Дэвида Лэндиса «Раскованный Прометей: технологические изменения и промышленное развитие в Западной Европе с 1750 г. по нынешнее время», в которой автор пишет: «Текстильные мануфактуры внедряли автоматическое прядильное оборудование и автоматически ткацкие станки лишь периодически, отвечая этим в основном на проведение стачек или их обещание, и другие угрозы авторитету менеджмента» [Landes 1969, p. 43]. С другой стороны, Маккензи, ссылаясь на исследование британского историка-марксиста Рафаэля Самуэля [Samuel 1977], пишет: «Маркс, по-видимому, ошибался, полагая, что надомное и мелкое производство обязательно является переходными этапом к “фабричной системе”» [MacKenzie 1996, p. 39]. Такие виды производства существуют и по сей день.

Защищая теорию Маркса от сторонников идей технологического детерминизма, Маккензи прекрасно понимает, что сама теория является концептуальной разработкой, но не хронологией становления технологии и промышленности. Объяснять все случаи внедрения новых технологий на производство только классовой борьбой – значит упрощать их анализ. Влияние социальных факторов на технологические изменения бесспорно, но каков характер этого влияния? Маккензи объясняет: «Социальные отношения производства, в которых развиваются технологии, происходят не просто между рабочим и капиталистом, но и между работником и работником. Речь идет, в частности, о взаимоотношениях между работни-

ками-мужчинами и работниками-женщинами, между пожилыми работниками и молодыми работниками, а иногда и между работниками разных этнических групп» [MacKenzie 1996, p. 42].

Для обоснования данного утверждения Маккензи приводит исследование Синтии Кокберн [Cockburn 1981], посвященное истории печатного дела. Быстрота получения информации становилась все более важным фактором в течение XIX в. Газетные издатели были заинтересованы в том, чтобы их читатели получали как можно более свежие новости, в снижении издержек на заработную плату и поэтому старались усовершенствовать печатные машины. К концу века между собой конкурировали несколько вариантов печатных машин, но основными соперниками были машина Хаттерсли и Линотип. Машина Хаттерсли была наборно-разборной, где разборная часть труда предполагалась для неквалифицированных работников, которыми в основном были женщины или дети. Машина Линотип объединила в себе оба этих процесса, и нужда в женщинах и детях отпала. Лондонское общество наборщиков, в котором состояли практически одни мужчины, с радостью заявило, что: «Машина Линотип отвечает одному из главных условий тред-юнионизма, тем, что для ее работы не нужно использовать труд мальчиков и девочек» [MacKenzie 1996, p. 43]. В дальнейшем Лондонское общество наборщиков настояло на использовании именно Линотипа, благодаря чему типография окончательно стала мужским делом. В данном примере воедино сошлись такие социальные отношения, как борьба капиталистов с рабочими за долю прибыли и забота мужчин о женщинах и детях, или, как считает Кокберн, мужской шовинизм.

Теория развития техники Маркса, как отмечает Маккензи, не только является одной из первых и одной из самых масштабных попыток осмыслить историю техники, но и прекрасно сочетается с главным вопросом, который занимает современных историков техники и технологий – вопросом о взаимоотношении техники и общества. Проблема заключается в том, что в своих трудах Маркс дает достаточно противоречивые ответы. Поэтому Маккензи предлагает обращаться в данном вопросе к трудам Маркса, но с осторожностью, заключая, что:

Мы можем согласиться с тем, что темпы технических изменений ускорялись из-за социальных отношений, как в случае с проводимой капиталистами механизацией труда, подрывающей авторитет опытных работников и продиктованной жадной прибавочной стоимости. И при этом отрицать, что эти отношения имели влияние на то, каким именно будет реализуемый проект технического механизма [MacKenzie 1996, p. 44].

Каков же метод изучения истории техники? Можно ли отыскать логику в ее развитии, кроме той, что представляет технику самодостаточным началом? Для Маккензи такой логикой будет логика контингентности. Находя ключевые моменты в истории техники, моменты, в которые из рассматриваемых вариантов реализации проекта или из множества самих проектов был выбран тот или иной вариант, мы будем искать причины этого выбора. Каждая новая технология отвечает определенным запросам, сформированным в обществе. При этом такая технология будет разработана с «целью обеспечения успешной валоризации, и валоризация обычно будет не просто вопросом максимизации прибыли, но будет включать создание и поддержание желаемых социальных отношений» [MacKenzie 1996, p. 45]. Главным затруднением в таком подходе будет опасность не обнаружить контингентность техники, увидеть закономерность и естественность ее развития там, где на самом деле ломались копыя при выборе концепта ее реализации.

Можно сказать, что обращение Маккензи к идеям Маркса выполняет одновременно две функции в исследованиях техники. Во-первых, они помогают разомкнуть цепочку простого объяснения техники техническим способом, делая возможным ее социологический анализ. Во-вторых, идея классовой борьбы представляет собой пример динамических отношений, очистив которые от специфически классового характера, можно использовать для нахождения контингентных, поворотных точек в развитии техники.

### *Экономический и социологический подходы к контингентности техники*

На место старых догм, утративших свою силу, заступают новые. На место догматического марксизма приходит неоклассическая экономика с ее ставкой на тотальную рациональность экономических субъектов. Что не устраивает Маккензи в подходе неоклассической экономической школы к осмыслению технологий, так это принцип, согласно которому фирма осуществляет выбор производственной технологии исходя из цели максимизации прибыли [MacKenzie 1996, p. 50]. С его точки зрения, такой упрощенный подход к селекции технологий не только искажает действительные мотивы выбора, но и блокирует возможное продуктивное сотрудничество экономистов и социологов.

Вместо неоклассического подхода Маккензи предлагает использовать теорию ограниченной рациональности Герберта Саймона. Согласно данной теории, фирма, как экономический субъект,

ведет свое делопроизводство привычным способом, пока не сталкивается с определенными сложностями. Для преодоления этих сложностей фирма ищет решение не в максимально неограниченном универсуме решений, а в наиболее доступной для нее области, используя эвристику, то есть специфический и творческий подход. Более того, фирма, как правило, состоит из нескольких департаментов, и каждому видится максимально эффективным то решение, которое наиболее близко его привычной эвристике. Таким образом, финальное решение является результатом компромиссов, торгов и договоренностей. При этом на выбор фирмы влияет внешнее окружение, рынок, который сам находится в динамичном состоянии. Такой подход к деятельности экономического субъекта, по мнению Маккензи, создает широкое поле возможностей для сотрудничества между экономикой и социологией. С другой стороны, не стоит совсем уж исключать стремление фирмы к прибыли и углубляться в анализ исключительно социологических факторов, поскольку фирма все-таки действует в рамках экономического поля. Поэтому теория ограниченной рациональности видится Маккензи оптимальной: «Альтернативный подход к экономике, связанный с идеями Саймона, позволяет нам анализировать капиталистов, ориентирующихся на прибыль, поскольку любой разумный взгляд на капиталистов обязательно должен видеть их таковыми, но без принципа максимизации прибыли» [MacKenzie 1996, p. 52].

Новые технологии, которые сначала были продуманы теоретически, а затем прошли обкатку на всевозможных тестах и испытаниях, в реальных условиях могут повести себя иначе. Внедрение новых технологий – это всегда ответственный и решительный шаг, за которым скрываются очевидные риски. Выбор гибкой эвристики фирмы в теории Саймона более продуктивен, чем жесткий подход неоклассической экономики, если мы хотим анализировать, как фирма решается на применение новых технологий и какую именно их форму она выбирает. НИОКР, проводимые фирмой, ориентируются на определенную модель развития технологий. Такая модель получила название «естественной траектории развития технологий».

Как и в случае с технологическим детерминизмом, само слово «естественный» может вызвать споры по поводу своего толкования. Маккензи приводит два таких толкования. «Мягкое» понимание естественности как последовательное развитие одного подхода он находит в работе Ричарда Нельсона и Сидни Уинтера: «Результатом сегодняшних поисков является как успешная новая технология, так и естественное исходное место для поисков завтрашнего дня. Существует концепция “соседства” во вполне естественном

разнообразии. Имеет смысл искать новое лекарство, “похожее”, но возможно более эффективное, чем то, которое было обнаружено вчера» [Nelson and Winter 1982, p. 257]. С другой стороны, существует более жесткая интерпретация естественности, когда признается наличие у технологического прогресса самостоятельного первоначального импульса, который определяет все дальнейшее развитие.

Сам Маккензи предлагает третий подход к пониманию работы модели развития. Он не отказывается от идеи траектории развития, но утверждает, что она функционирует как самосбывающееся пророчество. Примером такого пророчества служит производство суперкомпьютеров. Общепринятая модель развития суперкомпьютеров гласит, что скорость их вычислительных процессов каждые 5 лет увеличивается в 10 раз. Соответственно, инженеры берут общепринятые ожидания за тот желаемый результат, которого нужно добиться при разработке новой модели суперкомпьютера. Так, инженер суперкомпьютера ETA10 рассказал Маккензи, что, поскольку производительность микрочипов была увеличена в 4 раза по сравнению с прошлой моделью суперкомпьютера, то было принято решение установить больше параллельных процессоров, чтобы совокупное увеличение скорости как раз достигло 10 раз [MacKenzie 1996, p. 56].

Конечно, главная характеристика суперкомпьютера – скорость вычислений, и можно было бы предположить, что инженеры не будут оглядываться на стандартные ожидания, а будут совершенствовать свою разработку, насколько хватит технической выдумки. Но поскольку инженеры работают не одни, те, кто отвечает за финансовую сторону разработки суперкомпьютера, не будут приветствовать экспериментирование со слишком рискованными инновациями и будут ориентироваться на ожидания рынка. Слишком сложная техника может стоить чересчур дорого, и, скорее всего, большинство покупателей предпочтет более доступный товар. Таким образом, НИОКР являются сложным процессом, исследование которых может проходить одновременно и в экономическом плане благодаря его ориентации на прибыль, и социологически методами благодаря существованию общественных ожиданий определенных параметров новой технологии и сложных отношений внутри фирмы.

При этом Маккензи подчеркивает, что фактор ожидания определенных технологий не детерминирует их появление в строгом смысле слова. Скорее он нужен для того, чтобы переформатировать привычные представления о естественности законов развития техники. Представление о развитии техники как о естествен-

ном процессе может «притупить интеллектуальное любопытство о причинах постоянства в паттернах технологических изменений» [MacKenzie 1996, p. 58].

Последняя треть XX века вместила в себя информационно-технологическую революцию, когда принципиально новые средства обработки и передачи информации появлялись с завидной регулярностью. Лаборатории по усовершенствованию микрочипов и процессоров стали главной ареной битвы за прогресс. И одним из самых знаменитых паттернов технологического изменения стал Закон Гордона Мура, одного из основателей Intel. Он заметил, что количество транзисторов, размещаемых на кристалле интегральной схемы, удваивается каждые два года. Маккензи отмечает, что «среди многих экономических и социологических исследований информационных технологий едва ли найдется хотя бы одна статья, посвященная тем решающим факторам, которые позволили Муру сформулировать закон» [MacKenzie 1996, p. 59].

Наконец, Маккензи предлагает использовать исследовательский метод этнобухгалтерии – «изучение того, как люди выполняют свои финансовые расчеты, независимо от нашей оценки адекватности или профессионализма этих подсчетов» [MacKenzie 1996, p. 59]. Суть данного метода в том, чтобы рассмотреть, как в разных странах, в разные времена относились к расходам, доходам, прибыли. Какую статью расходов сокращали в первую очередь при падении прибыли – затраты на заработную плату или на НИОКР? Делали владельцы фирм акцент на прибыль здесь и сейчас или играли вдолгую? Как фирмы из одного региона распоряжаются своей прибылью по сравнению с фирмами из другого региона, во что они предпочитают инвестировать? Учитывая большую роль, которую играют высокие технологии и инновации в современной экономике, метод этнобухгалтерии мог бы заполнить лакуны, существующие в современных исследованиях технологического прогресса.

### *Заключение*

Сильная программа Дональда Маккензи состоит в том, чтобы вписать изучение развития технологий в перспективу контингентности. Опираясь на идеи Маркса, он показывает взаимовлияние общества и техники, а значит, учитывая нестабильность общественных отношений и нелинейный ход технологического прогресса. Маккензи уверен, что главной задачей в изучении истории техники должен стать перевод ее истории с языка необходимости на язык социальной конструктивности. Но конструктивность понимается

не как целенаправленное влияние общества на технологический прогресс, а как сложное переплетение различных интересов и ожиданий, которое, скорее, формирует горизонт желаемого развития, чем утверждает его план. Учитывая значимость передовой техники для современной экономики и растущие траты на НИОКР, ригидная ориентация на прибыль для фирм была бы губительной. Экономические подходы к изучению техники должны стать более открытыми для влияния социологических идей. Такие понятия, как технологический детерминизм или естественная траектория развития, ограничивают потенциал как фирм, так и научных исследований. Учитывая сложность и неопределенность техники, необходимо использовать новые методы для ее изучения. Так, этнобухгалтерия, согласно Маккензи, может пролить свет на то, как фирмы соотносят прибыль и затраты на НИОКР в разных регионах, а значит, она может обогатить как социологическое, так и экономическое понимание техники. Подводя итог, можно заключить, что работы Маккензи содержат обширный эмпирический материал, а сам автор делает ставку на открытость к новым подходам и проблемам, комбинируя их в определенный бриколаж, представляющий собой образец междисциплинарного исследования.

### *Литература*

---

- Блур 2002 – *Блур Д.* Сильная программа в социологии знания // Логос. 2002. Т. 5. № 6. С. 1–24.
- Маркс 1955 – *Маркс К.* Нищета философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. В 30 т. Т. 4. М.: Госполитиздат, 1955. С. 616.
- Маркс 1959 – *Маркс К.* К критике политической экономии. Предисловие // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. В 30 т. Т. 13. М.: Госполитиздат, 1959. С. 772.
- Маркс 1962 – *Маркс К.* Письмо П. В. Анненкову, 28 декабря 1846 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. В 30 т. Т. 27. М.: Госполитиздат, 1962. С. 696.
- Маркс 1957 – *Маркс К.* Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. В 30 т. Т. 18. М.: Госполитиздат, 1957. С. 808.
- Balibar 1970 – *Balibar E.* The basic concepts of historical materialism // Reading capital / L. Althusser, E. Balibar, B. Brewster. (transl.). London : Nlb, 1970. Т. 19. P. 199–308.
- Bijker 2012 – *Bijker W.E. et al.* The social construction of technological systems: New directions in the sociology and history of technology. Cambridge, MA: MIT press, 2012. P. 470.
- Cockburn 1981 – *Cockburn C.* The Material of Male Power // Feminist Review. 1981. Vol. 9 (1). P. 41–58.
- Do economist make markets 2007 – Do economist make markets? On the Performativity of Economics / D.A. MacKenzie, F. Muniesa, L. Siu (eds.). Princeton: Princeton University Press, 2007. P. 381.

- Edwards 1997 – *Edwards P.N.* Knowing machines: Essays on technical change by Donald MacKenzie // *Technology and Culture*. 1997. Vol. 38. No. 4. P. 962–965.
- Landes 1969 – *Landes D.S.* The Unbound Prometheus: Technological change and industrial development in Western Europe from 1750 to the present. New York: Cambridge University Press, 1969. P. 566.
- Latour, Woolgar 1986 – *Latour B., Woolgar S.* Laboratory life: The construction of scientific facts. Princeton: Princeton University Press, 1986. T. 80. P. 296.
- Law 2010 – *Law J.* The materials of STS // *The Oxford handbook of material culture studies*. Oxford, 2010. P. 173–188.
- MacKenzie 1981 – *MacKenzie D.A.* Statistics in Britain: 1865–1930; the social construction of scientific knowledge. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981. P. 306.
- MacKenzie 1993 – *MacKenzie D.A.* Inventing accuracy: A historical sociology of nuclear missile guidance. Cambridge, MA: MIT press, 1993. P. 480.
- MacKenzie 1996 – *MacKenzie D.A.* Knowing machines: Essays on technical change. Cambridge, MA: MIT Press, 1996. P. 350.
- MacKenzie 2004 – *MacKenzie D.A.* Mechanizing proof: computing, risk, and trust. Cambridge, MA: MIT Press, 2004. P. 440.
- MacKenzie 2008 – *MacKenzie D.A.* An engine, not a camera: How financial models shape markets. Cambridge, MA: MIT Press, 2008. P. 392.
- MacKenzie 2009 – *MacKenzie D.A.* Material markets: How economic agents are constructed. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 240.
- Nelson, Winter 1982 – *Nelson R., Winter S.* An evolutionary theory of economic change. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1982. P. 437.
- Samuel 1977 – *Samuel R.* Workshop of the world: Steam power and hand technology in Mid-Victorian Britain // *History Workshop Journal*. 1977. T. 3. № 1. P. 6–72.
- Woolgar 1991 – *Woolgar S.* The turn to technology in social studies of science // *Science, Technology, & Human Values*. 1991. T. 16. №. 1. P. 20–50.

## References

---

- Bloor, D. (2002), “The Strong Programme in the Sociology of Knowledge”, *Logos*, Vol. 5, no. 6, pp. 1-24.
- Latour, B. and Woolgar, S. (1986), *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, Princeton University Press, Princeton, USA.
- Woolgar, S. (1991), “The turn to technology in social studies of science”, *Science, Technology, & Human Values*, Vol. 16, no. 1, pp. 20-50.
- Law, J. (2010), “The materials of STS”, *The Oxford handbook of material culture studies*, Oxford, UK, pp. 173-188.
- Bijker, W.E. et al. (2012), *The social construction of technological systems: New directions in the sociology and history of technology*, MIT press, Cambridge, MA, USA.
- Edwards, P.N. (1997), “Knowing machines: Essays on technical change by Donald MacKenzie”, *Technology and Culture*, vol. 38, no. 4, pp. 962-965.
- MacKenzie, D.A. (1981), *Statistics in Britain: 1865-1930; the social construction of scientific knowledge*, Edinburgh University Press, Edinburgh, UK.
- MacKenzie, D.A. (1993), *Inventing accuracy: A historical sociology of nuclear missile guidance*, MIT press, Cambridge, MA, USA.
- MacKenzie, D.A. (1996), *Knowing machines: Essays on technical change*, MIT Press, Cambridge, MA, USA.

- MacKenzie, D.A. (2004), *Mechanizing proof: computing, risk, and trust*, MIT Press, Cambridge, MA, USA.
- MacKenzie, D.A., Muniesa, F. and Siu, L. (eds.) (2007), *Do Economists make Markets? On the Performativity of Economics*, Princeton University Press, Princeton, USA.
- MacKenzie, D.A. (2008), *An engine, not a camera: How financial models shape markets*, MIT Press, Cambridge, MA, USA.
- MacKenzie, D.A. (2009), *Material markets: How economic agents are constructed*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Marx, K. (1955), "The Poverty of Philosophy", in Marx, K. and Engels, F., *Soch. 2-e izd. V 30 t. T. 4* [Works, 2<sup>nd</sup> ed. In 30 vols., vol. 4], Gospolizdat, Moscow, USSR.
- Marx, K. (1959), "A contribution to the critique of political economy", in Marx, K. and Engels, F., *Soch. 2-e izd. V 30 t. T. 13*. [Works, 2<sup>nd</sup> ed. In 30 vols., vol. 13], Gospolizdat, Moscow, USSR.
- Marx, K. (1962), "Letter to Annenkov of December, 1846", in Marx, K. and Engels, F., *Soch. 2-e izd. V 30 t. T. 27* [Works, 2<sup>nd</sup> ed. In 30 vols., vol. 27], Gospolizdat, Moscow, USSR.
- Balibar, E. (transl.) (1970), "The basic concepts of historical materialism", in Althusser, L., Balibar, E. and Brewster, B. (transl.), *Reading capital*, London : Nlb, vol. 19, pp. 199-308.
- Marx, K. (1957), "The Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon", in Marx, K. and Engels, F., *Soch. 2-e izd. V 30 t. T. 18* [Works, 2<sup>nd</sup> ed. In 30 vols., vol. 18], Gospolizdat, Moscow, USSR.
- Landes, D.S. (1969), *The unbound Prometheus: Technological change and industrial development in Western Europe from 1750 to the present*, Cambridge University Press, New York, USA.
- Samuel, R. (1977), "Workshop of the world: Steam power and hand technology in Mid-Victorian Britain", *History Workshop Journal*, vol. 3, no. 1, pp. 6-72.
- Cockburn, C. (1981), "The Material of Male Power", *Feminist Review*, vol. 9, no. 1, pp. 41-58.
- Nelson, R. and Winter, S. (1982), *An evolutionary theory of economic change*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, USA.

### *Информация об авторе*

*Николай П. Зволев*, аспирант, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; ГСП-3, 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; gilein@yandex.ru

### *Information about the author*

*Nilolai P. Zvolev*, postgraduate student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, GSP-3, 125993; gilein@yandex.ru

## Проблема Другого в современной теологической герменевтике

Светлана А. Коначева

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, konacheva@mail.ru*

*Аннотация.* В работе проведен сравнительный анализ интерпретации понятия Другого в радикальной (Дж.Д. Капуто) и диакритической герменевтике (Р. Керни). Рассматриваются особенности трактовки инаковости в контексте концепции невозможного. Исследуется критика традиционной этики в работах Капуто, выделяются основные черты проекта постметафизической этики: отсутствие любых глубинных основ, гиперчувствительность к Другому. В анализе концепции «религии без религии» выделяется неразрешимость между Богом и другим, Богом и любовью. В дискуссиях вокруг трактовок Другого в теории деконструкции при утверждении «каждый другой полностью другой» акцентируется невозможность различения между божественным и монструозным. Диакритическая герменевтика Ричарда Керни рассматривается как попытка преодолеть крайности строгой версии неразрешимости. Автор показывает, что способ мышления о Боге из перспективы *persona* и *prosopon* отдает должное нередуцируемой единичности Другого, но при этом не помещает Другого по ту сторону пропасти, что исключило бы возможность каких бы то ни было отношений. Второй значимый ход мышления: понимание Бога как *posse*, а не *esse*. Задача состоит в том, чтобы мыслить трансцендентность, не исключая возможности испытать или встретить трансцендентность. Керни пытается говорить о Боге таким образом, чтобы учесть трансцендентность абсолютной инаковости и притом обратить внимание на то, как эта инаковость может явиться феноменально.

*Ключевые слова:* Другой, деконструкция, метафизика, герменевтика, невозможное

*Для цитирования:* Коначева С.А. Проблема Другого в современной теологической герменевтике // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствознание». 2019. № 3. С. 262–276. DOI: 10.28995/2073-6401-2019-8-262-276

## An issue of the Other in the modern theological hermeneutics

Svetlana A. Konacheva

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, konacheva@mail.ru*

*Abstract.* The author gives a comparative analysis of an interpretation for the concept of the Other in radical (J.D. Caputo) and diacritical hermeneutics (R. Kearney). The article considers the understanding of otherness in the context of the concept of the impossible and the criticism of traditional ethics in the works of Caputo. The main features of the post-metaphysical ethics are highlighted: the absence of any deep foundations and hypersensitivity to the Other. In the analysis of the concept of “religion without religion” the author accents the indeterminacy between God and the Other, God and love. In discussions around the interpretations of the Other in the theory of deconstruction with its claim “every other is wholly other” she emphasizes the impossibility to distinguish between the divine and the monstrous. Richard Kearney’s diacritical hermeneutics is considered as an attempt to overcome the extremes of a strict version of indeterminacy. The author shows that the way of thinking of God from the perspective of persona and prosopon pays tribute to the irreducible singularity of the Other, but at the same time does not place the Other on the other side of the abyss, which would exclude the possibility of any kind of relationship. Another significant way of thinking is the understanding of God as *posse* rather as *esse*. The main task is to consider the transcendence without precluding a possibility to experience or encounter the transcendence. It is stated that Kearney thinks of God in such a way as to take into account the transcendence of absolute otherness, and at the same time pay attention to how that otherness can appear as phenomenon.

*Keywords:* Other, deconstruction, metaphysics, hermeneutics, impossible

*For citation:* Konacheva, S.A. (2019), “An issue of the Other in the modern theological hermeneutics”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Philosophy. Social Studies. Art Studies” Series*, no. 3, pp. 262-276. DOI: 10.28995/2073-6401-2019-8-262-276

Континентальная философия, начиная с работ Эммануэля Левинаса, отмечена особым вниманием к проблеме инаковости. Хотя эта озабоченность выражается разными способами – через понятия Бесконечного, Другого, невозможного – каждое из этих понятий ориентируется на абсолютную несоизмеримость другого (*autre*) и себя самого: «Важно подчеркнуть, что трансценденция Бесконечности по отношению к “я”, отделенному от нее и мыслящему ее, измеряет, если можно так сказать, самое ее бесконечность. Расстояние, разделяющее *ideatum* и идею, является здесь содержанием самого *ideatum*. Бесконечность свойственна трансцендирующему бытию, поскольку оно трансцендирует

ет; бесконечность – это абсолютно другое» [Левинас 2000, с. 87]. Другой как другой не может быть объяснен через Я. В отличие от кантовских, гегелевских, гуссерлевских или хайдеггеровских способов описания Другого, каждый из которых в конечном итоге в движении понимания возвращается к собственному я, постмодернистское видение другого стремится к встрече именно с инаковостью другого, а не с другим, схватываемым или классифицируемым через себя самого. Эта забота об инаковости проявляется как в этической, так и в теологической мысли. Размышляя об инаковости, мыслители постмодерна обратились к богатой традиции, связанной с Аврелием Августином и его «Исповедью». Ответ на вопрос Августина «Что я люблю, когда люблю моего Бога? (*quid ergo amo cum deum meum amo*)» оказался основанием для постмодерного рассмотрения инаковости, невозможного, веры и религии. В постмодерной мысли сложились разнообразные архетипические трактовки инаковости – это и *visage du autre* Левинаса, и *différance* Деррида, и *eikon* Мариона. Тем не менее наиболее характерный пример поисков ответа на августиновский вопрос *quid ergo amo* мы находим в исследованиях темы «невозможного» у Жака Деррида и Джона Д. Капуто. Устремленность деконструкции к невозможному конституирует «религию без религии» с ее утверждениями: «я не знаю, кто я и верю ли я в Бога», «я не знаю, Бог или нет то, во что я верю», и «я не знаю, что я люблю, когда я люблю своего Бога» [Caputo 1987, pp. 331–332]. «Неразрешимая» природа невозможного оставляет нам неразрешимость и апории, даже когда мы выбираем исторически определенную позицию по отношению к Богу как невозможному.

В ранних работах Джона Капуто тема невозможного в контексте понимания Другого появляется в связи с критикой традиционной этики. Основная проблема для Капуто заключается в том, что этика основана на метафизике и обнаруживает ту же цель – стремление обеспечить (ложную) стабильность жизни. Капуто утверждает, что неверность жизни ведет к тому, что человек перестает быть верным другому. Этика фундаментально зависит от метафизики. Она представляет собой «определенную эпистему» – это «(определенная) метафизика (морали), метафизика, заряженная на выполнение обязательств» [Caputo 1987, p. 73]. Поэтому Капуто видит современную ситуацию как «конец этики». Этика, зависимая от традиционной метафизики, становится безосновной в самих своих основаниях, становится «бытием без причины» [Caputo 1993, p. 237]. Этика, как и метафизика, в конечном итоге вытесняет этическое существование ради абстрактного знания. Капуто полагает, что жизнь и отношение к другому гораздо более сложны и рискован-

ны, чем это допускает этика. Абстрагирование этики от этического существования влечет за собой стремление к единству, тождеству и универсальности. Этика, согласно Капуто, стремится быть системой универсальных правил. Основное течение метафизики морали отсылает к универсальным, рациональным или естественным законам. Этические системы, как и метафизика, отдают преимущественно статическому единству, чтобы придать своему знанию статус абсолютного, чтобы через обнаружение фиксированной точки отсчета освободить этическую рефлексию от произвола существования. Однако уверенность в том, что «все, что мы делаем <...>, может быть сформулировано в жестких и неотменяемых правилах», становится препятствием для понимания подлинно этической жизни [Caputo 1987, p. 212]. Проблематичность этических законов и принципов заключается в том, что они должны что-то сказать об индивидуумах, делающих определенный выбор в конкретных ситуациях. Но подобные этические правила, во-первых, не применяются напрямую к единичным ситуациям (то есть, они должны интерпретироваться), во-вторых, они не избавляют от внутренней нестабильности, которая затеняет любую универсальную структуру. Этическое существование запутано в беспочвенности, единичности, новизне, трансцендентности и непостижимости, которые «противостоят любому виду универсальных этических правил» [Caputo 2000, p. 173]. Акцент на единстве, тождестве и универсальности пытаются, но не может обеспечить надежную основу для этических отношений. Этика, как и метафизика, стремится обеспечить стабильную основу для жизни, но заканчивает тем, что маскирует трудности жизни. Этика стремится установить «безопасные» этические отношения. «Но жизнь и обязательства, – утверждает Капуто, – трудны, рискованны и небезопасны» [Caputo 1993, p. 97].

Для Капуто постметафизическая этика как этика (способ осмысления отношений с другим) без этики (без какой-либо метафизической этической системы) прежде всего верна другому, поскольку это способ мышления, который вовлечен в отношение к другому в его единичности и различии, обращен к трудностям такого отношения. Постметафизическая этика исходит из безосновного основания радикальной герменевтики – она существует в отсутствии любых глубинных основ, любых метафизических удостоверений. Следуя радикальной герменевтике, постметафизическая этика предстает как этическое повторение, выполняя задачу конституирования, продуцирования, становления себя как этического Я в самой сердцевине потока существования без знания каких-либо изначальных руководств и оснований. Этическое Я, оказавшееся в забвении, это Я в отношении к другому без метафизики.

С окончанием метафизики наступает «конец этики», что «расчищает путь для более этической этики, позволяет проявить этичность этики, настаивая на том, что большинство того, что выдает себя за этику, является идолом» [Caputo 2000, p. 174]. Такая этика после конца этики – «мораль без метафизики морали» – отличается минимализмом, она стремится, будучи максимально «открытой и недетерминированной», выработать «слабое и не ограничивающее» понятие добра [Caputo 1993, p. 41]. Тем самым постметафизическая этика оказывается более верной другому, чем ее метафизический аналог. «Гиперчувствительная к другому», постметафизическая этика выступает как гетерология. Капуто суммирует такую гетерологическую этику, используя изречение Августина: «*Dilige, et quod vis fac*» – «Люби и делай, что хочешь» [Caputo 1993, pp. 41, 121–122]. Это изречение – как своего рода «принцип без принципа», предлагающий «максимально слабое понятие добра», – следует двойной траектории гетерологического проекта радикальной герменевтики: гетерономизму (*dilige*) и гетероморфизму (*et quod vis fac*).

Гетерономизм предполагает трезвую, скромную позицию: отзываться на зов другого и призыв любить (*dilige*) другого, тем самым мы оказываемся в ситуации «не-насильственной гетерономии» [Caputo 2000, p. 186]. Для Капуто подобный этический гетерономизм, в значительной степени демонстрирующий левинасовские обертонны, принимает форму обязательства. Обязательство «случается» с человеком, поскольку нечто – некая трансцендентная инаковость – захватывает человека извне и требует ответа. Другой мыслится здесь в своей радикальной единичности и конкретности. Вслед за Деррида, Капуто неоднократно повторяет: *tout autre est tout autre* (каждый другой полностью другой). Постметафизическая этика – это этика обязательства *par excellence*. «Обязательство», утверждает Капуто, «это то, что важно в этике, что этика содержит, не будучи способной вместить» [Caputo 1993, p. 18]. Второй траекторией гетерологии, названной гетероморфизмом, выступает буйное, карнавальное, дионисийское празднование различия (*et quod vis fac*) как множественности и разнообразия. Этический гетероморфизм – это «этика *Gelassenheit*» (отрешенности), которая требует смирения и осторожности перед игрой вещей, она предстает как «разрешение быть», которое максимально неограниченно и действует «таким образом, чтобы сохранить как можно больше вариантов» [Caputo 1993, p. 121]. Подобная «этика *Gelassenheit*», обнаруживающая хайдеггеровскую сторону радикальной герменевтики, также открыта к гетероморфной «этике диссеминации» с ее дерридианскими чертами. Смирненное «разрешение быть» делает нас более активными защитниками толерантности к множественности – эгалитаризма,

который стремится «позволить цвести всем цветам» [Caputo 2001, р. 62].

Для Капуто гетерологическая, постметафизическая этика – «этика без этики», которая следует «метафизике без метафизики», акцентирует трудности этических отношений. Постметафизическая этика видит, что мы действуем, лишённые незабываемых метафизических основ, и поэтому ей свойственно острое осознание нашей незащищённости, нашего «страха и трепета». Мы снова и снова оказываемся в ситуации неразрешимости, когда мы должны принимать этические решения без каких-либо четких указаний. Постметафизическая этика Капуто переписывает этику в контексте концепта «повторения», характеризующего радикальную герменевтику. В этическом повторении человек стремится конституировать, продуцировать себя (того, чье существование предшествует сущности). Однако в стремлении конституировать собственное Я как *этическое*, этическое повторение подталкивает к приоритету другого, что также де-центрирует Я. Этическое повторение нуждается в другом, сфокусировано/сосредоточено вокруг другого. Таким образом, этическое повторение деконструирует свой собственный проект: чтобы достичь себя самого, необходимо стать чем-то другим. Иными словами, если другой – это только функция проекта саморазвития, он не полностью другой: в этике, в конечном счете, речь идет не о самостановлении, поскольку даже сконструированная стабильность слишком стабильна. Тем самым совершается следующий шаг – к «гиперболической» этике, религиозной этике, которая продолжает очищение от метафизики. Осознание трудности этической жизни приводит к использованию религиозного языка. Освобождение от метафизики, чтобы быть верным жизни и другим, все больше и больше приближается к сфере подлинно религиозной веры.

В своем проекте радикальной герменевтики Капуто подвергает критике традиционную религиозность и приходит к «религии без религии», которая начинается со смерти Бога метафизики и открывает путь для страстной любви к Богу, которая воплощена в любви к другому. Подлинная религиозная вера тесно связана со страстью или, более конкретно, «страстью к незнанию» [Caputo 2000, р. 5] – страстной устремленностью к невозможному, составляющей структуру опыта. Подобная структура опыта является утверждением *tout autre* – совершенно Другого, того, кто распаивает горизонт возможностей и устремлен вперед к чему-то новому и непредвиденному, к невозможному. Страсть жизни, то есть любовь к Богу, влечет за собой глубокую направленность на другого. Бог как «невозможное» есть «пришествие» (*l'invention*) другого» [Ca-

puto 1987, p. 76]. Для Капуто постметафизическая религия должна быть (как и радикальная герменевтика, и постметафизическая этика) гетерологической. Гетерономизм постметафизической религии проявляется в том, что Бог подлинной религиозной веры – это «абсолютная гетерогенность, расстраивающая все гарантии тождественного, в котором мы с комфортом принимаем себя», короче говоря, «Бог другого» [Caputo 1987, p. 5]. Такая религия тесно связана с обязательством перед другим. В основе тезиса Капуто о связи между религией и обязательством лежит дерридианское понимание *tout autre* как совершенно другого. Исходя из этого, отношение, которое он называет обязательством, – то есть отношение с каждым единичным, человеческим «другим», идентично с отношением, которое является религией, – с единичным, «абсолютным» «Другим». Капуто одобрительно пишет, что в работах Деррида «для “Бога” достаточно быть именем абсолютно другого; заместитель *tout autre* – это работа, совершаемая во имя Бога, ценностей религиозного дискурса и религиозных историй» [Caputo 1987, p. 101]. Таким образом, Абсолютно Другой становится «поэтическим и гиперболическим именованием факта обязательства, гетерономии, способом сказать: обязательство случается!» [Caputo 1993, p. 83]. Это способ говорить об «экстремальной ответственности, отзывчивости и чувствительности к требованиям единичности» [Caputo 1993a, p. 200].

Подчеркивая неразрешимость между другим и Богом, перед которым мы абсолютно обязаны, Капуто также акцентирует неразрешимость между Богом и любовью: подлинно религиозная вера существует в «бесконечной замещаемости и переводимости» между «Богом» и «любовью» [Caputo 2001, p. 126]. При этом неразрешимость не оправдывает нерешительность и бездействие, не означает уничтожение веры и дел, напротив, она выступает как условие возможности веры. «Постметафизическое» незнание, которое погружает наши знания реальности в состояние постоянной неразрешимости, – это и есть то, что отличает постметафизическую религиозную веру от слишком метафизических знаний. Для Капуто вера как решение перед лицом неразрешимости фундаментально связана с действием. В конечном итоге, основная и неизбежная неразрешимость между Богом и любовью выявляет любящее действие и поступок. Капуто утверждает, что «Бог» – это не столько «что», сколько «как», приглашение к действию, подлинная религиозная вера сводится к любви к другим без остатка.

Деконструктивистский поиск ответов на вопрос Августина вызвал интенсивные дебаты о герменевтической легитимности подобной интерпретации и ее претензий на статус религии. Возражения

приходили из разных источников, но часто сосредоточивались на понятии неразрешимости. Например, Грэм Уорд, принадлежащий к движению «радикальной ортодоксии», считает, что вопрошание невозможного в теории деконструкции отличается от августиновского вопроса о Боге, как признают Деррида и Капуто, и это различие вызывает сомнение в претензиях деконструкции на этичность, надежду или религиозность. В своем настойчивом акцентировании невозможного как невозможного, неразрешимости и того, что *tout autre est tout autre*, деконструкция утрачивает не только религиозное отношение к Богу, но и «регулятивные идеалы», оставаясь с «тираническим требованием бесконечной ответственности» и «логикой Сизифа Камю» [Ward 2001, 285]. Религия позволяет нам относиться к Богу. Тем не менее «Бог, который является полностью другим, не может быть Богом вообще» [Ward 2001, 281].

В ответ Капуто утверждает, что Уорд и те, кто выступает с подобными возражениями, неправильно поняли деконструкцию и, создавая карикатуры на нее, не смогли признать ее сущностно религиозный характер. Подобная критика часто оказывается результатом установления «дизъюнкции между верой и неразрешимостью» [Caputo 2001a, p. 296]. Однако в теории деконструкции нет противопоставления неразрешимости и веры, напротив, «Деррида считает, что именно благодаря его понятию неразрешимости, все начинается и заканчивается в вере. Деконструкция наполнена верой <...>, но она всегда поддерживает определенную ироническую дистанцию по отношению к специфическому или определенному мессианизму <...> Но это не значит, что деконструкция оставляет нас погрязшими в неразрешимости <...> Мы всегда ответственны и всегда спрашиваем, перед чем мы ответственны, всегда выбираем и в то же время спрашиваем, что мы выбрали или что выбрало нас, что мы делаем в самом средоточии конкретных решений, которые мы всегда принимаем» [Caputo 2001a, p. 296]. Деконструкция не является чистой и простой неразрешимостью. Неразрешимость выступает условием возможности принятия решения и участвует в любом решении даже после того, как оно принято. Что касается вопроса о Боге, неразрешимость не означает, что мы не можем принять конфессиональную веру. Наоборот, она не оставляет нам ничего, кроме конкретных конфессиональных вер, среди которых мы должны выбирать. Неразрешимость, по мнению Капуто, просто демонстрирует, что такие решения, как гостеприимство, ответственность, вера в Бога, представляют собой акты веры, а не акты познания. Тем самым деконструкция признает необходимость принятия решения, но утверждает, что решения всегда преследует неразрешимость. Неразрешимость, в

свою очередь, оставляет нас в пустыне хоры. Чтение «Тимея» Платона в свете *es gibt* Хайдеггера и *ily a* Левинаса приводит Деррида и Капуто к трактовке хоры как слова, которое означает невыразимое, нередуцируемое и *a-теологическое не-место* абсолютной инаковости (*tout autre*). Однако неразрешимость остается условием возможности принятия решения и веры. Вера входит в игру именно там, где мы не можем знать. Согласно Капуто, Уорд оказывается среди тех, кто несправедлив по отношению к вере, а не к решению, кто выбирает частный, определенный, исторический мессианизм, а не мессианское, предполагая при этом, что такая приверженность покончит с неразрешимостью, которая ей предпослана.

Таким образом, в дискуссиях о неразрешимости между Богом, другим и любовью на карту, среди прочего, поставлена легитимность наших притязаний на знания о Боге, возможность наших отношений с Богом и даже наша способность знать, что тот, с кем мы сталкиваемся, действительно Бог. В свете этих сомнений вопрос Августина «*quid ergo amo cum deum meum amo*» можно перефразировать как «Хора или Бог?» Иными словами, когда мы любим Бога, которого мы, конечно, не понимаем, можем ли мы хотя бы сказать, что мы любим Бога, а не другого *tout autre*? Говоря, что мы знаем что-нибудь о Боге, даже, что Бог есть Бог, обязательно ли мы сводим божественное к терминам, которые являются просто человеческими?

Работы ирландского философа и теолога Ричарда Керни вписаны в диалог, окружающий постмодернистское возвращение к вопросам Августина, в них предлагается *via tertia* между двумя уже сложившимися способами осмысления этой темы. Сторонники теории деконструкции, следуя за Деррида и Капуто, сосредоточиваются на вопросе Августина как вопросе, то есть вопросе без ответа. Мы не знаем, что мы любим, когда мы любим Бога, суть именно в этом. Дать ответ на этот вопрос означало бы ограничить Бога, определить невозможное: «Все в деконструкции требует, чтобы мы оставили *tout autre* трепетать в неразрешимости, в бесконечной, открытой, недетерминированной, неразрешимой переводимости <...>, когда мы затрудняемся сказать, что по отношению к чему является примером или переводом» [Caputo 1987, p. 25]. Ко второй группе принадлежат противники деконструкции, утверждающие, что важен именно наш ответ на вопрос Августина, его современный вариант. Они пытаются показать, что «религия без религии» противоречива именно как религия, поскольку не знает, направлен ли ее вопрос к Богу. Критики деконструкции также утверждают, что она слишком неопределенна, оставляет нас без возможности различить между Богом и хорой, божественным и дьявольским. Как отмечает

Керни, «опасность Бога без бытия заключается в том, инаковость становится настолько другой, что становится невозможно отличить ее от монструозного – мистического или возвышенного» [Kearney 1984, p. 34]. Если выразить этот вопрос в этических терминах: как мы можем различить вдову, сироту и пришельца (Исход 22:21) и убийцу, насильника, террориста? Деконструкция отвечает, что мы не можем, что любое более определенное утверждение уже предаст невозможное. Мы спрашиваем о том, что мы не понимаем. Мы верим в то, что не может быть доказано. Что же тогда я люблю, когда люблю своего Бога? Капуто утверждает, что мы не знаем, и как только мы думаем, что мы знаем, мы можем быть уверены: то, что мы любим, больше не Бог. Керни, с одной стороны, возражает против строгой позиции деконструкции, которая подчеркивает уникальную трансцендентность Бога и не дает нам никакой возможности «выразить разницу между демоническим и божественным другим» [Kearney 1984, p. 74]. Он полагает, что Бог – тот уникальный *autre*, который ставит под вопрос утверждение *tout autre est tout autre*. По его мнению, мы должны провести герменевтическое исследование встреч с инаковостью, что бросает вызов строгой версии неразрешимости. С другой стороны, Керни дистанцируется от философских стратегий, претендующих на обладание определенным, ясным и исключительным доступом к божественной истине. Спрашивая, кем Бог может быть, а не что Бог есть, Керни пытается описать путь к вере, которая призывает к активному отношению с Богом (не хорошей или монструозностью), не позволяя впасть в догматизм уже достигнутой или установленной истины.

Керни добивается этого, утверждая, что инаковость встречается как *persona*. «*Persona* – это эсхатологическая аура “возможности”, которая ускользает, но обнаруживает фактическое присутствие человека здесь и сейчас <...>, становится иным словом для инаковости другого» [Kearney 1984, p. 10]. В отличие от понятия «личности» (*person*), которое относится к сходству между мной и другим, *persona* обозначает все, что в других превосходит мой ищущий взгляд, сохраняет их неповторимую и уникальную единичность. Как таковая, *persona* лежит за пределами моих «интенциональных горизонтов ре-тенции и про-тенции», опережает «представляющее сознание моего восприятия и предчувствующее сознание моего воображения» и даже бросает вызов «именам и категориям моего означющего сознания» [Kearney 1984, p. 11]. Поскольку *persona* находится за пределами сознания, мы никогда не сталкиваемся с другим без их конституирования. Мы встречаем других как личности-*persona* и тем самым конституируем их как присут-

ствующим и отсутствующим, как это ни парадоксально, одновременно воплощенных и трансцендентных. Игнорировать один из аспектов значит исказить другой: «Мы пренебрегаем другими, не просто игнорируя их трансцендентность, но в равной степени, игнорируя их присутствие здесь и сейчас, во плоти и крови» [Kearney 1984, p. 11]. Керни, в отличие от других апостолов невозможного, таких как Левинас, Деррида и Капуто, не считает, что такое конституирование обязательно подразумевает насилие, хотя латентный потенциал для насилия (или идолопоклонства) требует «строгой герменевтической бдительности». Керни описывает *persona*, отдавая должное нередуцируемой единичности другого, но при этом не помещая другого по ту сторону пропасти, лишаящей возможности каких бы то ни было отношений. В эсхатологическом отношении одного к другому, *persona* другого обладает асимметричным приоритетом перед личностью во мне, что делает возможными отношения между личностями, которые сохраняют инаковость, одновременно допуская близость. Брайн Тринор точно назвал это «соотнесенной инаковостью» [Treanor 2006, p. 144]. Асимметричная природа этой встречи не обязательно означает, что другой – абсолютно другой. «Я» может относиться к другому, не ставя под угрозу инаковость, и может распознать что-то в другом, не постигая другого. Например, хотя один из супругов, без сомнения, иной, чем я сам, было бы странно сказать, что он или она совершенно чужой, совершенно другой. Скорее, и сходство, и (абсолютное) различие вместе характеризуют другую личность; есть аспекты тождества и аспекты инаковости. Иными словами, не каждое единство оказывается тотальностью, эсхатологическое универсальное, в котором мы встречаемся друг с другом, от тотальности предельно далеко.

Однако эсхатон – это обещание, а не обладание. Эсхатологическая *persona* не в моей власти, и «в той степени, в которой я признаю и готов отдать этот асимметричный приоритет другому, я преображен этой конкретной *persona* и в свою очередь уполномочен преобразовать, то есть формировать других в их инаковости» [Kearney 1984, p. 16]. Утверждая инаковость другого, я перехожу за пределы простого конституирования другого, чтобы быть преображенным и преобразовать. Но что представляет собой инаковость в другом? *Persona* никогда не присутствует и не схватывается. Скорее, мы сталкиваемся с инаковостью в другом (*persona*) только через хиазм с тождественным в другом (*person*), а именно с бесконечным Другим в конечной личности, следом Бога в лице другого, иконой. Даже абсолютная инаковость должна как-то проявиться – как икона, лик, насыщенные феномены, – если я призван встретиться с нею. Полная инаковость или невозможное исчезли бы с

наших радаров, остались бы совершенно незамеченными; мы были бы неспособны к отношениям с ними. Тем не менее *persona* никогда не присутствует, всегда откладывается и встречается в личности только хиазматически. Керни пытается охарактеризовать *persona* как *prosopon* (лик другого, как он встречает меня). Инаковость другого – это лицо. *Persona*, хиазматически встреченная в личности, проявляет себя как просопон. Керни использует термин просопон, дабы показать, что феноменологически и этически *persona* появляется в личности и через нее, это «трансцендентность, которая проявляется через имманентность, но не сводится к ней» [Kearney 1984, p. 18]. Как отмечает Джон Мануссакис, *prosopon-persona* не может существовать в самотождественности, но возникает в этическом отношении к другим [Manoussakis, 2006, pp. 24, 26]. В этом смысле «*prosopon-persona* радикально интерсубъективны, неизменно связаны с некоторым этическим *vis-à-vis* или отношением лицом к лицу» [Kearney 1984, p. 18]. Я есть просопон, когда оказываюсь перед лицом другого, а другой – взаимно (хотя и не симметрично) просопон передо мной. Другой предстает как ближайший, но отдаленный, присутствующий, но отсутствующий, подобный мне, но нередуцируемо другой. Бог также встречается как *persona*. Бог говорит через (*per-sona*) горящий куст. Иисус открывает божественную *persona* Христа во время преображения. И Бог, и другие личности являют просопон, который отличает инаковость *persona* от монструозной инаковости. Если *persona* отсылает к радикальной инаковости – «*la trace d'autrui*», Geist, pneuma – это отсылка к нашим встречам как с другими людьми, так и с Богом. Тем не менее, хотя и другая личность, и Бог являются *persona*, просопон других личностей дан нам феноменологически, в то время как на просопическую встречу с Богом мы можем только надеяться. Может показаться, что отсрочка, откладывание, соблюдение дистанции по отношению к Богу как просопон подтверждает позицию сторонников деконструкции, согласно которой нет феноменологического различия между опытом монструозного и божественного. Однако это не так. В то время как встреча с божественным *prosopon* может (бесконечно) откладываться, мы встречаем Бога как *persona*, как Того, Кто дает и обещает. Таким образом, даже если мы не можем понять Бога или божественные пути, мы «знаем» что-то о Боге. Бог, который дает и обещает, должен быть кем (*quis, persona*), а не чем (*quid*). Это существенно, поскольку разговор о Боге из перспективы дара, обещания или верности, как это происходит в постфеноменологии, требует, чтобы Бог понимался как «кто», а не «что». Это именно встреча с Богом как *persona*, которая гарантирует, что действительно существует разница между божественным и монструозным.

Деконструкция хотя и допускает концептуальное различие между божественным и монструозным, но отрицает, что есть какое бы то ни было феноменологическое различие. Невозможное неразрешимо, бесконечно заменяемо и бесконечно переводимо. Однако невозможно одновременно утверждать, что мы пребываем в неразрешимости между Богом и хорой, и провозглашать, что мы рассматриваем эту неопределенную инаковость из перспективы дара, надежды и обещания, как настаивают Деррида и Капуто. Дар и обещания даются «кем-то» и «кому-то», а не «чем-то» и «чему-то».

Свой способ мышления о Боге из перспективы *persona u prosopon, quissity*, а не *quiddity*, что позволяет не путать Бога и хору, Керни дополняет еще одним ходом: мыслить Бога как *posse*, а не *esse*, чтобы избежать догматизма или программной предопределенности. Задача состоит в том, чтобы мыслить трансцендентность, не утрачивая возможность испытать или встретить трансцендентность. Керни пытается говорить о Боге таким образом, чтобы учесть трансцендентность абсолютной инаковости, отдавая отчет в том, как эта инаковость может явиться феноменально. Согласно Керни, у мыслящего Бога из перспективы *posse*, а не *esse*, есть несколько преимуществ: «предпосылки и предубеждения, которые составляют условия нашей повседневной жизни, ставятся под сомнение во имя непрограммируемого будущего; поскольку ни одно действие не предопределено, мы можем сделать мир более справедливым местом, или нет», и мы должны помнить, что «то, что кажется нам невозможным, только кажется таковым» [Kearney 1984, pp. 4-5]. Поэтому особую актуальность приобретает наша обязанность бороться за то, чтобы сделать мир справедливым, то есть наша ответственность перед другими. Если мы не боремся за справедливость, мир не будет справедливым. Если же мы свободно вступаем в эту борьбу, мир может стать справедливым, ибо «с Богом все возможно» (Мк 10:27).

Онтологическое философствование о Боге – онто-теология или мистический онтологизм – осмысляет Бога в человеческих терминах и тем самым ограничивает трансцендентность. Апофатические философии – негативная теология и деконструкция – склонны помещать Бога совершенно за пределы человеческого понимания. Керни пытается наметить курс, который может «уважать инаковость Бога Исхода, не поддаваясь крайностям мистического постмодернизма» [Kearney 1984, pp. 4-5]. Иными словами, Керни пытается отдать должное постмодернистской заботе об инаковости, сохраняя при этом способность сказать что-то определенное о человеческих отношениях с Богом. Хотя негативная теология и деконструкция предложили существенные корректировки онто-

теологических представлений о Боге как Высшем сущем, они, как правило, либо не в состоянии дать ответ на вопрос о том, как совсем другое или невозможное может явиться в качестве феномена, по-прежнему сохраняя инаковость, либо ошибочно полагают, что мы можем встретиться с тем, что вообще никогда не является. Но чтобы я мог встретить абсолютную инаковость в надежде, желании или любви, она должна выйти на сцену (хотя и не обязательно явиться *per se*) как *persona*, просопон, икона. Подобный ход мысли и определяет разницу между инаковостью, как она описана Керни, и описаниями другого у Капуто и Деррида. Как отмечает Капуто, размышления Керни о возможности и невозможности в работе «Бог, Который может быть» сближают его с рассуждениями Деррида о невозможном, которое не означает отвержения или отрицания возможности, поскольку есть нечто, что подталкивает нас к самой радикальной из всех возможностей – возможности невозможного. Однако, как уже было показано, Керни размышляет о Боге не только с точки зрения возможности и невозможности, но также из перспективы *persona* и *prosopon*. В этом и заключается различие. Капуто и Деррида утверждают, что невозможное является предметом бесконечных замещений, перевода и реинтерпретации. В работах Керни высказывается одна вполне определенная вещь о Боге: Бог должен мыслиться не как что, а как кто. Это расхождение и проясняет различие между *khora* как *tout autre*, лишенным лица, и Богом встречаемым лицом к лицу как *persona* и *prosopon*.

### Литература

---

- Левинас 2000 – Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М., СПб.: Университетская книга, 2000. 416 с.
- Caputo 1993 – Caputo J. Against ethics: Contributions to a poetics of obligation with constant reference to deconstruction. Bloomington: Indiana University Press, 1993. 295 p.
- Caputo 1993a – Caputo J. Demythologizing Heidegger. Bloomington: Indiana University Press, 1993. 234 p.
- Caputo 2000 – Caputo J. More radical hermeneutics: On not knowing who we are. Bloomington: Indiana University Press, 2000. 299 p.
- Caputo 1987 – Caputo J. Radical hermeneutics: Repetition, deconstruction, and the hermeneutic project. Bloomington: Indiana University Press, 1987. 320 p.
- Caputo 2001 – Caputo J. On Religion. London; New York: Routledge, 2001. 147 p.
- Caputo, 2001a – Caputo J. What do I love when I love my God? Deconstruction and Radical Orthodoxy// Questioning God / J.D. Caputo, M. Dooley, M.J. Scanlon (ed.). Bloomington: Indiana University Press, 2001. P. 291–317.
- Kearney 1984 – Kearney R. The God who may be: a hermeneutic of religion. Bloomington: Indiana University Press, 1984. 172 p.

- Manoussakis 2006 – *Manoussakis J.P. Toward a Fourth Reduction? // After God: Richard Kearney and religious turn in continental philosophy / J.P. Manoussakis (ed.)*. New York: Fordham University Press, 2006. P. 21–38.
- Treanor 2006 – *Treanor Br. Quis ergo Amo cum Deum Meum Amo? // After God: Richard Kearney and religious turn in continental philosophy / J.P. Manoussakis (ed.)*. New York: Fordham University Press, 2006. P. 139–154.
- Ward 2001 – *Ward Gr. Questioning God // Questioning God / J.D. Caputo, M. Dooley, M.J. Scanlon. (ed.)*. Bloomington: Indiana University Press, 2001. P. 274–290.

## References

---

- Caputo, J. (1993), *Against ethics: contributions to a poetics of obligation with constant reference to deconstruction*, Indiana University Press, Bloomington, USA.
- Caputo, J. (1993), *Demythologizing Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington, USA.
- Caputo, J. (2000), *More radical hermeneutics: on not knowing who we are*, Indiana University Press, Bloomington, USA.
- Caputo, J. (1987), *Radical hermeneutics: repetition, deconstruction, and the hermeneutic project*, Indiana University Press, Bloomington, USA.
- Caputo, J. (2001), *On religion*, Routledge, London, New York, USA.
- Caputo, J. (2001), “What do I love when I love my God? Deconstruction and Radical Orthodoxy”, in Caputo, J.D., Dooley, M. and Scanlon, M.J. (ed.), *Questioning God*, Indiana University Press Bloomington, USA, pp. 291-317.
- Kearney, R. (1984), *The God who may be: a hermeneutic of religion*, Indiana University Press, Bloomington, USA.
- Levinas, E. (2000), *Total'nost' i beskonechnoe* [Totality and Infinity], Universitetskaya kniga, Moscow, Russia.
- Manoussakis, J.P. (2006), “Toward a Fourth Reduction?”, in Manoussakis, J.P. (ed.), *After God: Richard Kearney and religious turn in continental philosophy*, Fordham University Press, New York, USA, pp. 21-38.
- Treanor, Br. (2006), “Quis ergo Amo cum Deum Meum Amo?”, in Manoussakis, J.P. (ed.), *After God: Richard Kearney and religious turn in continental philosophy*, Fordham University Press, New York, USA, pp. 139-154.
- Ward, Gr. (2001), “Questioning God”, in Caputo, J.D., Dooley, M. and Scanlon, M.J. (ed.), *Questioning God*, Indiana University Press Bloomington, USA, pp. 274-290.

### Информация об авторе

Светлана А. Коначева, доктор философских наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; ГСП-3, 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; konacheva@mail.ru

### Information about the author

Svetlana A. Konacheva, Dr. of Sci. (Philosophy), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, GSP-3, 125993; konacheva@mail.ru

## Рецензии

---

УДК 930.1(049.32)

DOI: 10.28995/2073-6401-2019-8-277-285

Валерий Д. Губин

### История и социальная память

(Рецензия на: Историческая память и российская идентичность / Под. ред. В.А. Тишкова, Е.А. Пивневой. М.: РАН, 2018. 508 с.)

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, [goubin@list.ru](mailto:goubin@list.ru)*

*Аннотация.* Работа посвящена анализу механизмов и исторических траекторий формирования национальной идентичности в различных странах на разных этапах истории; уровней и форм коллективных идентичностей (гражданской, этнической, религиозной, регионально-локальной); факторов этнокультурного развития и принципов самоопределения в современных условиях. Большое внимание уделено изучению исторического опыта сосуществования носителей разных культур.

*Ключевые слова:* социальная память, историческая память, политика памяти, идентичность, живая истина

*Для цитирования:* Губин В.Д. История и социальная память // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2019. № 3. С. 277–285. DOI: 10.28995/2073-6401-2019-8-277-285

Valery D. Gubin

### History and social memory

(Review on: Historical memory and Russian identity / V.A. Tishkov, E.A. Pivneva (eds.). Moscow: RAS, 2018)

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, [goubin@list.ru](mailto:goubin@list.ru)*

*Abstract.* The work is devoted to the analysis of mechanisms and historical trajectories of the formation of national identity in different countries at different stages of history; levels and forms of collective identities (civil, ethnic, religious, regional-local); factors of ethnocultural development and

---

© Губин В.Д., 2019

principles of self-determination in modern conditions. Much attention is paid to the study in the historical experience of the coexistence for carriers of different cultures.

*Keywords:* social memory, historical memory, politics of memory, identity, living truth

*For citation:* Gubin, V.D. (2019), "History and social memory (Review on: Historical memory and Russian identity / V.A. Tishkov, E.A. Pivneva (eds.). Moscow: RAS, 2018)", *RSUH/RGGU Bulletin. "Philosophy. Social Studies. Art Studies" Series*, no. 3, pp. 277-285. DOI: 10.28995/2073-6401-2019-8-277-285

В 2015–2017 гг. в Отделении историко-филологических наук РАН выполнялась 3-летняя Программа фундаментальных исследований Президиума РАН «Историческая память и российская идентичность», которая проводилась с целью междисциплинарного анализа феномена исторической памяти и ее роли в формировании национального самосознания (идентичности). Книга, как пишется во введении, является итогом реализации программы, в которой приняли участие историки, этнологи, социологи, филологи, философы, архивисты. Основные исследовательские задачи программы включали в себя: изучение феномена исторической памяти в общественной жизни прошлых и современных государств, в процессах нациестроительства, а также в геополитических соперничествах; изучение культурной сложности современного мира и современных наций-государств; выявление условий и механизмов формирования российского национального самосознания на основе исторического опыта и культурных достижений российского народа.

В книге три раздела: историческая память, российская идентичность, историописание и память. Авторы – известные в своих областях ученые – создали яркий и интересный труд, где, наряду со строгими теоретическими выкладками, много поучительного, популярного материала, часто удивляющего неожиданными открытиями.

Как отмечает В.А. Шнирельман в статье «Социальная память – вопросы теории», уже более века перед историками стоит вопрос: является ли история наукой – т. е. точным знанием, выраженным в системе доказанных истин, источником объективных сведений о прошлом или таковым обладает лишь живая память человека, память народа или группы. Исчезновение идеологической трактовки истории вернуло прошлому свободу, неопределенность, весомое присутствие в настоящем – как материальное, так и нематериаль-

ное. Стала утверждаться претензия на истину более «истинную», чем истина истории: воспоминания о пережитом. Но чем дальше мы во времени от вспоминаемого события, тем меньше живых свидетелей, живой памяти. Остается только коллективная память, записанная в книгах, воспроизведенная в исторических текстах. Имена, даты похожи на надгробные надписи, а история – на кладбище, где пространство ограничено и все время надо искать место для новых могил. (М. Хальвакс). Некоторые воспринимают эту коллизию как столкновение «истории» с «памятью», где первой приписываются объективный разносторонний взгляд и сбалансированная оценка, а вторую отличают редукционизм и обращение к «мифическим архетипам».

К тому же индивидуальная память опирается не на выученную, а на прожитую историю, и поэтому она недолговечна. Социальная же память (часто для этого используют термин «коллективная») содержит идеализированные и упрощенные символические образы, принадлежащие уже не лично индивиду, а группе. Их индивид не столько вспоминает, сколько представляет.

Разные события прошлого, пишет автор, получают в обществе разный отклик: события нейтральные или отдаленные в пространстве и во времени, относящиеся к другим народам и культурам, встречают спокойный прием, но то, что имеет прямое отношение к идентичности данного индивида или данной группы, а также к национальным святыням и ценностям, вызывает бурные эмоции и нередко трактуется не столько рационально, сколько иррационально. А это ведет к конфликту исторических интерпретаций и к «войнам памяти».

Некоторые воспринимают эту коллизию как столкновение «истории» с «памятью», где первой приписываются объективный разносторонний взгляд и сбалансированная оценка, а вторую отличают редукционизм и обращение к «мифическим архетипам».

Умелое использование истории с помощью современных технологий может привести к подавлению «историзма» и процветанию политизированных исторических мифов. Это часто называют «политикой памяти», «политикой идентичности» или «исторической политикой». Кроме того, речь идет об активном участии современных историков в «культурных войнах». Государство играет огромную роль в создании того, что Пьер Нора назвал «узлами памяти», т. е. в отборе ключевых событий прошлого, которым «национальная история» придает особый смысл. Обозначив такое событие, государство делает все, чтобы закрепить его в памяти общности, причем в нужной государству версии. Это событие входит в школьные учебники истории, освещается СМИ, отража-

ется в произведениях искусства и внедряется в массовые представления с помощью кинопродукции и визуальной пропаганды (пример – «День национального единства» 4 ноября).

Следовательно, делает вывод автор, обобщая идеи Ле Гоффа, Хаттона, Хальвакса, Нора, Верча и др., между профессиональной историей и социальной памятью лежит не резкая граница, а переходная зона, где они вступают в сложный и неоднозначный диалог, продуктом которого являются версии истории, включающие и те, и другие элементы, обладающие равной долей объективности и мифологичности.

Иной раз политические взгляды историка оказывают прямое воздействие на то, какие сюжеты он выбирает для изучения, как именно он излагает события, как отбирает факты, на что делает акцент, а что оставляет в тени, и, разумеется, на то, как он оценивает описываемую коллизию. По этой причине два разных историка могут настолько расходиться в описании ключевого события, что у читателя возникает впечатление, что речь идет о совершенно разных событиях. Достаточно сослаться на историю революции и гражданской войны в работах советских историков и историков-эмигрантов [Тишков, Пивнева 2018, с. 16].

В еще большей мере, пишет автор, это проявилось в России на рубеже 1980–1990-х гг., когда отказ от идеологического диктата и отмена цензуры привели к появлению лавины новых версий истории, которые ранее подвергались гонениям и замалчивались. Речь шла и о полном пересмотре советской версии истории, но это происходило по-разному в отношении разных исторических событий: если советская версия гражданской войны подвергалась кардинальной ревизии, то ничего подобного с образом Великой Отечественной войны не происходило. Поэтому, оценивая исторический нарратив, следует всегда сознавать, из чьих именно уст он исходит и в какой конкретной обстановке и для какой аудитории излагается. В этом отношении перед нами всегда стоит проблема «полезного прошлого», которая с железной последовательностью проявляется в социально чувствительном историческом нарративе.

Таким образом, – делает вывод автор, – социальная память выполняет множество функций: она формирует идентичность, создает почву для общественной консолидации или, напротив, для раскола, рисует образ чаемого политического устройства, помогает вспомнить о героизме предков и их моральных устоях, предлагает картину золотого века, подводит основу под политические союзы, конструирует образ

врага и предлагает язык для обсуждения общественно значимых проблем. При этом она не сводится к какой-либо одной версии прошлого, а предлагает на выбор целый букет разнообразных версий [Тишков, Пивнева 2018, с. 45–46].

В разделе «Историческая память и российская идентичность» особенный интерес вызывает работа М.Е. Илле «Образ настоящего петербуржца в массовом сознании горожан».

Идентичность уже три века является проблемой для России. Видимо, русских никогда и не было, а всегда были тамбовские, курские, смоленские люди. Быть просто русским было невозможным для человека. Люди прятались за свою идентичность, которая их укрывала и в каком-то смысле охраняла. Подобным образом в СССР они даже на бессознательном уровне не хотели быть «советским народом», «простым человеком» или даже «россиянином», потому что это названия идеологические и они прятались за свою городскую или региональную идентичность. Впрочем, появился этот феномен с появлением Петербурга, раньше и городов в строгом смысле не было. Были крепости, окруженные рынком. И сразу возникла масса проблем. Петербург был первым городом в западном понимании этого слова. У одних он вызывал ненависть как построенное на костях сооружение, город-морок, город как царство Антихриста, у других – зависть благодаря близости к власти, возможности сделать быструю карьеру. Это был особый город, и особое отношение к нему сохранилось до сих пор, несмотря на то что он давно уже не является ни имперской столицей, ни культурной. Его особость выражается и в языке, в особом произношении, и стиле жизни, типах поведения, уровне образования.

Можно констатировать, пишет автор, что уже с первой половины XIX в. возникает понимание особенности стиля поведения петербуржцев; эта особенность описывается, как правило, через противопоставление московскому стилю жизни и поведению. Основные черты стиля поведения петербуржцев, такие как воспитанность, вежливость, аккуратность, сдержанность, порядочность, рациональность, замкнутость, на протяжении длительного времени являются устойчивыми, о чем свидетельствуют литературные источники.

Трансформация российского общества, начатая в конце 80-х гг. XX в., вызывала необходимость ломки привычных форм мышления и поведения, закрепления в сознании значительной части населения другой нормативной модели жизнедеятельности, актуализируя проблему идентичности. Региональная идентичность – это

сложный социокультурный феномен, включающий в себя нормы и образцы поведения, предписываемые индивиду традициями, обычаями, условиями совместной жизни на той или иной территории. С другой стороны, всегда есть люди, выступающие против традиций и традиционного уклада жизни.

В Петербурге с его мифологией, включающей в себя обостренное ощущение своей особенности, непохожести на остальную Россию, вопрос региональной идентичности особенно актуален. Для исследователей появляется необходимость в идеальном образе петербуржца, идеальном типе, по Веберу, который живет в сознании горожан и который является своеобразным эталоном «петербуржскости» [Тишков, Пивнева 2018, с. 432].

Автор приводит суждение Лурье, очень удачно определяющее характер петербуржца: сдержанная ирония, эрудиция, несколько манерная вежливость и неожиданная взбрычливость, наша гвардейско-разночинная кичливость всегда будет радовать или раздражать провинциалов и москвичей.

Можно выделить основные черты лингвокультурного типажа «петербуржец» в русском языковом сознании (автор приводит слова Ю.А. Васильевой и Л.Г. Золотых): аристократизм, сдержанность, замкнутость, мечтательность, индивидуализм, пренебрежительное отношение к материальным ценностям. «Типичный» петербуржец видится прежде всего как интеллигент и традиционалист. Основными образно-перцептивными и оценочными характеристиками являются: спокойствие, отсутствие агрессии, суетливости, немногословность, консерватизм, вежливость, воспитанность, гордость за свой город, любовь к нему, внутренняя культура, закрытость, скованность.

Таким образом, заключает автор, не будет слишком большой натяжкой, если мы скажем, что образ настоящего петербуржца в общественном мнении горожан во многом совпадает с идеальным образом интеллигента с одним обязательным дополнительным условием – любовь к своему городу. Следует обратить внимание на то, что в этом случае понятие «интеллигент» никак не связано с сословно-профессиональной принадлежностью, занятостью в сфере умственного труда и т. д.

Город слишком многолик, населяющие его люди различаются национальными особенностями, темпераментом, уровнем образования и культуры, жизненными целями, наконец, чтобы придерживаться одной-единственной модели идентичности. И все же, заключает автор, давайте стремиться к тому, чтобы не только сберечь

образ «настоящего петербуржца», который складывался на протяжении всей истории города, но и к тому, чтобы этот «идеальный тип» все больше сохранял в себе реальные черты, был примером для подражания другим группам и общностям России.

За семьдесят лет коммунистического правления Петроград-Ленинград успешно ассимилировал и демобилизованных после двух страшных войн, и крестьян из доведенных до голода и полной нищеты деревень, и евреев из белорусско-украинских местечек. С начала 1970-х гг., когда «начался массовый завоз так называемых лимитчиков, городской характер стал быстро портиться». Но если за полвека коммунистического правления город сумел ассимилировать огромные миграционные волны, то почему он не сможет сделать это теперь? – спрашивает исследователь. Кроме того, население Петербурга во все времена увеличивалось за счет приезжих, о чем свидетельствуют многочисленные источники. По нашему мнению, автор несколько упрощает проблему – таких огромных миграционных волн раньше не было, и неизвестно даже приблизительно, как будет решаться такая проблема.

Существенно расширяет наши представления об исторической памяти и российской идентичности исследование М.В. Ковалева и В.С. Мирзеханова «Историки зарубежной России: модели времени и жизни».

Революция 1917 г. и последовавшая за ней Гражданская война привели к оттоку значительной части образованных людей (до четверти профессорско-преподавательского корпуса) и формированию уникального исторического феномена – Зарубежной России. Эти события драматически отразились на судьбе гуманитарного знания, а особенно на исторической науке, естественный ход развития которой был прерван. За пределы России, пишут авторы, попали десятки ученых-историков. Все они были свидетелями колоссальных социальных, политических, экономических и культурных сдвигов. На их глазах рушился прежний мир, изменялись общественные отношения, возникла новая иерархия ценностей, создавались новые идеологические конструкции. Переживаемые потрясения отразились не только на личных судьбах ученых-историков, которым пришлось резко перестраивать жизненные программы, но и на их научном творчестве.

История должна была служить инструментом связи поколений. Эта ее функция особенно подчеркивалась перед лицом угрозы быстрой денационализации русской молодежи за рубежом. В случае Зарубежной России можно говорить как об исторической памяти диаспоры в целом, так и о памяти военных и ученых, либералов и консерваторов, детей и взрослых и др. Помимо общей историче-

ской памяти, у каждой из этих групп была своя память о России и ее истории, Поэтому эмигрантская среда стала благодатной почвой для зарождения и развития разнообразных политических мифов. Их базовой основой почти всегда становилась отечественная история, в которой эмигранты пытались найти ответы на злободневные современные вопросы. Значительная часть ученых вполне осознанно участвовала в их создании, желая обосновать особую эмигрантскую идентичность и попытаться сконструировать идеальное прошлое и будущее. Таким образом, диаспора создавала новый образ истории своей родины, особую культуру памяти о прошлом, особые модели времени.

1. Многим изгнанникам казалось, будто на их глазах рушится не просто русская государственность, но все устоявшиеся обычаи и традиции, разрушается сама душа русского народа. Они стали свидетелями и участниками столь глобальных исторических потрясений, что осмыслить их было очень трудно. Еще сложнее было понять истоки этой катастрофы, осознать ее глубинные причины и найти в истории моральные опоры. Ведь все они, из первой волны эмиграции, родились в XIX в., для них Петр Великий выступал символом государственности, Сергей Радонежский – духовности, а Александр Пушкин – символом всей российской культурной традиции. Они как бы не заметили, что после революции, разрухи и модернизации мир изменился и нужно приспособливаться к изменившемуся миру. Разумеется, это не касалось таких столпов науки и философии, как Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов, чьи работы вполне соответствовали уровню западной культуры.

2. Миф о потерянной Родине. Каждый образованный человек в эмиграции стремился создать новый, удовлетворяющий его, образ России. Бегство в прошлое должно было не только излечивать душу, но и пробуждать чувство национальной гордости. На первый план выходил культ выдающихся исторических деятелей, «великих строителей России», «зодчих русской культуры», как называли их сами эмигранты. Их образы становились своего рода «идеальными типами», призванными служить моральным примером для современников.

3. Многие историки вольно или невольно участвовали в создании замешанного на культурном мессианизме эмигрантского мифа, который подкреплялся их личным опытом. Эти черты придавали русской науке за границей идеологизированный характер. Он выражался, к примеру, в желании противопоставить свободное интеллектуальное творчество, возможное, по мнению изгнанников, лишь на чужбине, рабскому и приниженному положению науки и ученых в Советской России. В то же самое время эмигранты

стремились понять трагический опыт своих коллег, оставшихся на Родине, но духовно не принявших большевизм. Они пытались проанализировать сам феномен развития науки в условиях идеологической несвободы.

4. Само изгнание привело к созданию нового, часто идеализированного образа России, ее народа и культуры и переосмыслению их исторического пути. Так рождались концепции российской самобытности, стремление обосновать особенность российского исторического пути. Самым заметным и влиятельным из этих идейных конструктов стало, конечно, евразийство.

Несмотря на противоречивость философских, культурных и идеологических установок, русских ученых за границей, пишут авторы, объединяла мысль о необходимости сохранения, развития и приумножения достижений дореволюционной гуманитарной науки. Всех их роднила любовь к истории и стремление заниматься исследовательской работой даже в экстремальных жизненных условиях.

Говоря в целом о книге, нужно отметить актуальный характер многих проблем, которые в ней поднимаются: расцвет национальных государств и проблема исторической памяти, возможности объективной исторической науки и политика памяти, геополитическое соперничество и изучение культурной сложности современного мира. Ни одно общество не может игнорировать те проблемы, те вызовы, которые перед ним ставит время.

### *Литература*

---

Тишков, Пивнева 2018 – Историческая память и российская идентичность / Под ред. В.А. Тишкова, Е.А. Пивневой. М.: РАН, 2018. 508 с.

### *References*

---

Tishkov, V.A. and Pivneva, E.A. (eds.) (2018), *Istoricheskaya pamyat' i rossiiskaya identichnost'* [Historical memory and Russian identity], RAS, Moscow, Russia.

Дизайн обложки  
*Е.В. Амосова*  
Корректор  
*А.А. Леонтьева*  
Компьютерная верстка  
*Е.Б. Рагузина*

Подписано в печать 06.10.2019.  
Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Уч.-изд. л. 8,9. Усл. печ. л. 8,5.  
Тираж 1050 экз. Заказ № 855

Издательский центр  
Российского государственного  
гуманитарного университета  
125993, Москва, Миусская пл., 6  
[www.rggu.ru](http://www.rggu.ru)  
[www.knigirggu.ru](http://www.knigirggu.ru)