

ISSN 0235-1188 (Print)
ISSN 2618-8961 (Online)

64(3) 2021

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

ФН

**RUSSIAN JOURNAL OF
PHILOSOPHICAL SCIENCES**

- ◆ *ПРОИЗВОЛ VS СВОБОДА!*
- ◆ *ГЕОПОЛИТИЧЕСКАЯ ТУРБУЛЕНТНОСТЬ*
- ◆ *ПОТЕНЦИАЛЬНАЯ РИСКОВЕННОСТЬ*
- ◆ *УТРАТА «ЭДЕМА»*
- ◆ *ТЕОДИЦЕЯ VS АНТРОПОДИЦЕЯ*
- ◆ *ДУХОВНЫЕ ПРОИЗРАСТАНИЯ*
- ◆ *ПРОГРЕССИВНАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ*

МОСКВА
ГУМАНИТАРИЙ

MOSCOW
HUMANIST PUBLISHING HOUSE

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ
И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Том 64. № 3/2021

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года. Выходит ежемесячно

Журнал включен в «Реферативный журнал» и в базы данных
**ВИНИТИ РАН, Российский индекс научного цитирования,
EBSCO Academic Complete Search, The Philosopher's Index.**

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной
справочной системе по периодическим и продолжающимся изданиям
«Ulrich's Periodicals Directory»

DOI: 10.30727/0235-1188

Москва
Гуманитарий

Международная редакционная коллегия

Председатель международной редакционной коллегии **Гусейнов А.А.**

Амилеби С.А., д.филос., проф. Ун-та Джорджа Вашингтона (США); **Бараш Дж.Э.**, д.филос., проф. Ун-та Пикардии им. Ж. Верна (Франция); **Брес И.**, проф., гл. ред. «Revue philosophique de la France et de l'étranger» (Франция); **Даллмайр Ф.Р.**, д.филос., проф. Ун-та Нотр-Дам (США); **Дени М.**, д.филос., проф., координатор отношений и международных проектов с Россией и странами Восточной Европы Ун-та Бордо им. Монтея (Франция); **Майнцер К.**, проф. Мюнхенского технического университета, научный директор Академии им. Карла фон Линде (Германия); **Тиханов Г.**, д.филос., зав. кафедрой сравнительного литературоведения Лондонского ун-та Королевы Марии (Великобритания); **Чжан Байчунь**, проф. Пекинского педагогического университета (Китай); **Штольценберг Ю.**, д.филос., проф. Ун-та Галле-Виттенберга им. М. Лютера (Германия); **Эпштейн М.**, проф. Ун-та Эмори (США), директор Центра обновления гуманитарных наук Даремского ун-та (Великобритания); **Эспехо Р.**, д.филос., президент Международной организации систем и кибернетики (Великобритания), приглашенный проф. Ун-та Сантьяго (Чили).

Редакционная коллегия

Председатель редакционной коллегии **Смирнов А.В.**

Автономова Н.С., ак. Академии гуманитарных исследований (АГИ), д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Алексеев П.В.**, д.филос.н., проф. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Апресян Р.Г.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. сектором ИФ РАН; **Аршинов В.И.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Блауберг И.И.**, д.филос.н., в.н.с. ИФ РАН; **Вдовина И.С.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Водолазов Г.Г.**, ак. Академии политической науки (АПН), вице-президент АПН, проф. МГИМО (У); **Губин В.Д.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. кафедрой истории зарубежной философии РГГУ; **Гусейнов А.А.**, ак. РАН, научный руководитель ИФ РАН; **Давыдов А.П.**, д.культурологии, гл.н.с. ИС РАН; **Доброхотов А.Л.**, ак. АГИ, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ; **Дубровский Д.И.**, д.филос.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Журавлев А.Л.**, ак. РАН, научный руководитель ИП РАН; **Лепский В.Е.**, д.психолог.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Михайлов И.А.**, к.филос.н., с.н.с. ИФ РАН; **Мотрошилова Н.В.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Пантин В.И.**, ак. АПН, зав. отделом ИМЭО РАН; **Пивоваров Ю.С.**, ак. РАН, научный руководитель ИНИОН РАН; **Порус В.Н.**, д.филос.н., руководитель Школы философии фак-та гум. наук НИУ ВШЭ; **Розин В.М.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Рябов В.В.**, чл.-кор. РАО, президент МГПУ; **Северикова Н.М.**, к.филос.н., заслуж.н.с. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Сиземская И.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Смирнов А.В.**, ак. РАН, академик-секретарь Отделения общественных наук РАН, директор ИФ РАН; **Смолин О.Н.**, ак. РАО, 1-й зам. пред. комитета ГД ФС РФ по образованию и науке; **Степанянц М.Т.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. кафедрой ЮНЕСКО ИФ РАН; **Тульчинский Г.Л.**, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ (СПб); **Турбовской Я.С.**, д.пед.н., председатель Координационного совета Института стратегии развития образования РАО; **Федотова В.Г.**, ак. РАЕН, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Черниговская Т.В.**, чл.-корр. РАО, д.б.н., д.ф.н., проф., зав. кафедрой СПбГУ; **Шевченко В.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН.

Редакция:

Главный редактор **Дубровский Д.И.**

Научный редактор **Винник Д.В.**

Редактор отдела культурологии и религиоведения **Дуркин Р.А.**

Литературный редактор **Тукузова Т.М.**

Верстка: **Топилина В.М.**

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.info>

Шеф-редактор **Мариносян Х.Э.**

THE MINISTRY OF SCIENCE
AND HIGHER EDUCATION OF
THE RUSSIAN FEDERATION

ACADEMY FOR
RESEARCH INTO
THE HUMANITIES

ФН

RUSSIAN JOURNAL OF
PHILOSOPHICAL SCIENCES
(FILOSOFSKIE NAUKI)

Vol. 64. No. 3/2021

Scientific and Educational Journal
Published since the Year 1958. Issued Monthly

The journal is listed in the *Abstracts Journal* and **databases of the VINITI** (All-Russian Institute for Scientific and Technical Information of the Russian Academy of Sciences), **Russian Index of Science Citation, EBSCO Academic Complete Search, The Philosopher's Index.**

The information about the journal is published annually
in the international information system on serial publications

Ulrich's Periodicals Directory

DOI: 10.30727/0235-1188

Moscow
Humanist Publishing House

International Editorial Board:

Chairman of the International Editorial Board **Guseinov A.A.**

Barash J.A., Dr., Prof., Jules Verne University of Picardy (France); **Brès Y.**, Dr., Prof. em., Paris Diderot University – Paris 7, Editor-in-Chief of the *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (France); **Dallmayr F.R.**, Ph.D., Packey J. Dee Professor at the University of Notre Dame (USA); **Dennes M.**, Dr., Prof., coordinator of relations and international projects with Russia and other Eastern European countries, Montaigne Bordeaux 3 University (France); **Epstein M.**, Ph.D., S.C. Dobbs Prof. at Emory University (USA), Director of the Centre for Humanities Innovation at Durham University (UK); **Espejo R.**, Ph.D., President of the World Organisation of Systems and Cybernetics (UK), Visiting Prof. at the University of Santiago (Chili); **Mainzer K.**, Dr., Prof. em., Technical University of Munich (Germany); **Stolzenberg J.**, Dr., Prof. em., Martin Luther University of Halle-Wittenberg (Germany); **Tihanov G.**, Ph.D., George Steiner Professor of Comparative Literature at Queen Mary University of London (UK); **Umpleby S.A.**, Ph.D., Prof., The George Washington University (USA); **Zhang Baichun**, Prof., Beijing Normal University (China).

Editorial Board:

Chairman of the Editorial Board **Smirnov A.V.**

Alexeev P.V., D.Sc., Prof., Lomonosov Moscow State University (MSU); **Apressyan R.G.**, D.Sc., Head of the Department, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (IPhRAS); **Arshinov V.I.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Avtonomova N.S.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Blauberg I.I.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Chernigovskaya T.V.**, RAE Corr Memb., D.Sc., Prof., Head of the Department at Saint Petersburg State University (Saint Petersburg); **Davydov A.P.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., Institute of Sociology of the RAS; **Dobrohotov A.L.**, D.Sc., Prof., National Research University Higher School of Economics (NRU HSE); **Dubrovsky D.I.**, D.Sc., Prof., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Fedotova V.G.**, RANS Full Memb., Prin.Res.Fell., IPhRAS, Ph.D.; **Gubin V.D.**, D.Sc., Head of the Department of the History of Foreign Philosophy at the Russian State University for the Humanities; **Guseynov A.A.**, RAS Full Memb., Director of the Institute of Philosophy of the RAS; **Lepskiy V.E.**, D.Sc., Prof., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Mikhaylov I.A.**, Ph.D., Sen.Res.Fell., IPhRAS; **Motroshilova N.V.**, D.Sc., Prof., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Pantín V.I.**, Academy of Political Sciences (Russia) Full Memb., Head of the Department at the Institute of World Economy and International Relations of the RAS; **Pivovarov Yu.S.**, RAS Full Memb., Scientific Director of the Institute of Scientific Information for Social Sciences of the RAS; **Porus V.N.**, D.Sc., Head of the Department at the NRU HSE; **Rozin V.M.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Ryabov V.V.**, RAE Corr. Memb., President of the Moscow City Teacher Training University; **Severi-kova N.M.**, Ph.D., Honour.Res.Fell., Faculty of Philosophy, MSU; **Shevchenko V.N.**, D.Sc., Prin.Res. Fell., IPhRAS; **Sizemskaya I.N.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Smirnov A.V.**, RAS Full Memb., Academician-Secretary of the Department of Social Sciences of the RAS, Director of the Institute of Philosophy of the RAS; **Smolin O.N.**, RAE Corr. Memb., First Deputy Chairman of the Russian State Duma Committee for Education; **Stepanyants M.T.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., UNESCO Chairholder at the IPhRAS; **Tulchinskii G.L.**, D.Sc., Prof., NRU HSE (St. Petersburg); **Turbovskoy Ya.S.**, D.Sc., Chairperson of the Coordination Council at the Institute for the Theory and History of Pedagogy of the RAE; **Vdovina I.S.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Vodolazov G.G.**, APS Full Memb., Vice President of the Academy of Political Sciences (APS), Prof., Moscow State Institute of International Relations; **Zhuravlev A.L.**, RAS Full Memb., Chief Scientific Officer of the Institute of Psychology of the RAS.

Editorial Staff:

Main Editor Dubrovsky D.I.

Scientific Editor Vinnik D.V.

Cultural and Religious Studies Department's Editor Durkin R.A.

Literary editor Tukuzova T.M.

Page Layout: Topilina V.M.

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.info>

Editor-in-Chief Marinossyan Kh.E.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ГУМАНИТАРНОЕ И СОЦИАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ:
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ КОНЦЕПЦИИ

Социальное знание и социально-
гуманитарная трансформация ■

- Ю.В. ОЛЕЙНИКОВ* Мировоззренческий аспект эволюционно-проективной философии русского космизма 7
- В.В. АНОХИНА (Минск, Беларусь)* Национальный менталитет и риски социальной трансформации белорусского общества 26

Философия праксиса ■

- И.Я. МАЦЕВИЧ-ДУХАН (Минск, Беларусь)* Праксис и практика: способы различения 50
- P.N. KONDRASHOV (Ekaterinburg)* What Is Man? Interpreting the Philosophical-Anthropological Ideas of Karl Marx. Part 1: Generic Essence and Praxis
- {П.Н. КОНДРАШОВ (Екатеринбург)}* Что такое человек? Осмысление философско-антропологических идей Карла Маркса. Часть 1: Природа, человеческое существование и праксис} 80

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ

Философия и религия
в русской традиции ■

- Н.Н. ПАВЛЮЧЕНКОВ* Игумен Андроник (Трубачев) – исследователь и комментатор наследия священника Павла Флоренского 95
- О.Т. ЕРМИШИН* Священник, философ и богослов Павел Флоренский в восприятии поколений (в русской эмиграции и России) 116

ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУССИОН

Смыслы и ценности.
Философская рефлексия ■

- М.Ю. СЕРГЕЕВ (Филадельфия, США),
А.Е. РЫБАС (Санкт-Петербург)* Свобода и религиозное мировоззрение 137

CONTENTS

**HUMANITIES AND SOCIAL KNOWLEDGE:
HISTORY AND MODERN CONCEPTIONS**

Social Knowledge and Social-Humanitarian

Transformation of Society ■

- Yu.V. OLEINIKOV* Worldview Aspect of the Evolutionary-
Projective Philosophy of Russian Cosmism 7
- V.V. ANOHINA (Minsk, Belarus)* National Mentality and Risks
of the Transformation of Belarusian Society 26

Philosophy of Praxis ■

- I.Ja. MATSEVICH-DUKHAN (Minsk, Belarus)* Praxis and Practice:
Ways of Distinguishing 50
- P.N. KONDRASHOV (Yekaterinburg)* What Is Man? Interpreting the Philosophical-
Anthropological Ideas of Karl Marx.
Part 1: Generic Essence and Praxis 80

INTELLECTUAL HERITAGE

**Philosophical and Religion
in the Russian Tradition ■**

- N.N. PAVLYUCHENKOV* Hegumen Andronik (Trubachev):
A Researcher and Commentator
of Priest Pavel Florensky's Legacy 95
- O.T. ERMISHIN* Priest, Philosopher, and Theologian
Pavel Florensky in the Perception
of Generations (in the Russian Emigration
and Russia) 116

PHILOSOPHICAL DISCUSSION

**Meaning and Values:
A Philosophical Reflection ■**

- M.Yu. SERGEEV (Philadelphia, USA),
A.E. RYBAS (Saint Petersburg)* Freedom and Religious Worldview 137

DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-3-7-25

Оригинальная исследовательская статья

Original research paper

Мировоззренческий аспект эволюционно-проективной философии русского космизма

Ю.В. Олейников

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

В статье рассмотрены две мировоззренческие стратегии эволюционно-проективной философии русского космизма: стратегия, связанная с элиминацией человеческой телесности, нашедшая последователей в среде приверженцев трансгуманизма, и гуманистическая мировоззренческая парадигма, нацеливающая человечество на осуществление деонтологического ноосферного проекта коэволюции природы и общества как необходимого условия прогрессивной эволюции планетарного социоприродного Универсума. Основное внимание уделено анализу мировоззренческих прозрений русских космистов. В частности, охарактеризована система мировоззренческих представлений В.И. Вернадского об изменении места и роли человека в природе и обществе, обусловленных изменением материальных средств, способов и масштабов преобразования мира человеком вследствие применения в качестве орудий труда объектов и процессов микромира. Последние называют сегодня нанотехнологиями. Среди ведущих мировоззренческих прозрений академика В.И. Вернадского, прошедших успешную верификацию в практике жизнедеятельности социума, рассмотрены такие мировоззренческие векторы бытия общества, как ориентация на мирное использование энергии атома и неизбежность замены органических источников энергии неорганическими; необходимость поддержания неизменности «планетарных постоянных» – биогенных констант – планетарной экосистемы (биосферы); автотрофность человека – обеспечение человечества абиогенным продовольствием и другими техногенными ресурсами вместо вещества и ресурсов биогенной природы; становление конкретного человека как фактора эволюции планетарного социоприродного целого. Это в совокупности обусловлено изменением места и роли современного человека в природе и обществе, а также находит отражение в формировании

мировозренческой парадигмы, адекватной тенденциям практической эволюции планетарного социоприродного целого.

Ключевые слова: мировоззрение, эволюционно-проективная философия, ноосфера, парадигма, эволюция, нанотехнологии, человек, природа, общество.

Олейников Юрий Васильевич – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН.

oleynikov.yu@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-4111-3242>

Для цитирования: Олейников Ю.В. Мировоззренческий аспект эволюционно-проективной философии русского космизма // Философские науки. 2021. Т. 64. № 3. С. 7–25.

DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-3-7-25

Worldview Aspect of the Evolutionary-Projective Philosophy of Russian Cosmism

Yu. V. Oleinikov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Abstract

The article examines two worldview strategies of the evolutionary-projective philosophy of Russian Cosmism: the strategy associated with elimination of human corporeality, which has found adherents in current transhumanism, and the strategy proposed by humanistic worldview paradigm that directs humanity to the implementation of a deontological noospheric project of coevolution of planetary nature and society as a necessary condition for progress of our socio-natural universe. The focus is on analysis of the worldview insights of Russian Cosmists. In particular, the article addresses Vladimir Vernadsky's worldview concepts regarding the changing role of man in nature and society. This is caused by changes in material resources, methods and degree of man's transformation of the world as a result of the use of the microworld's objects and processes as tools of labor (which are now called nanotechnologies). Among V.I. Vernadsky's major insights that have been successfully verified in social practice, the article considers such worldview conceptions as orientation toward peaceful use of nuclear energy and the inevitability of replacing organic energy sources with inorganic ones; the need to maintain invariability of the biogenic constants of the planetary ecosystem (biosphere); human autotrophy – providing mankind with abiogenic food and other technogenic resources instead

of substances and resources of biogenic origin; formation of a specific human person as a factor in the evolution of a planetary socio-natural whole. Taken together, all of these are due to the change in the place and role of modern man in nature and society, and these are also reflected in the formation of an ideological paradigm that is adequate to new trends in the practical evolution of the planetary socio-natural whole.

Keywords: worldview, evolutionary-projective philosophy, noosphere, paradigm, evolution, nanotechnologies, human, nature, society.

Yury V. Oleinikov – D.Sc. in Philosophy, Leading Research Fellow, Department of Social Philosophy, Russian Academy of Sciences.

oleynikov.yu@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-4111-3242>

For citation: Oleinikov Yu.V. (2021) Worldview Aspect of the Evolutionary-Projective Philosophy of Russian Cosmism. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. Vol. 64, no. 3, pp. 7–25. DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-3-7-25

Введение

Редакция журнала вновь обратилась к обсуждению теоретического наследия эволюционно-проективной философии русского космизма именно в настоящее время. Интерес к изучению философского потенциала и практического осуществления выдвинутых русским космизмом проектов переустройства бытия социоприродного Универсума вызван рядом причин.

Сегодня частично осуществлена практическая верификация ряда недавно казавшихся фантастическими амбициозных идей некоторых представителей этого философского сообщества [Олейников 2016; Олейников 2017], что стало возможным благодаря стремительному развитию науки и техники в связи с научно-технической революцией (НТР). Видимо, с ускорением научно-технического развития и приближением момента наступления технологической сингулярности [Виндж 2019; Бескаравайный 2018; Шанахан 2017] все новые, казавшиеся априорными идеи русского космизма будут находить воплощение в коэволюции природы и общества земной формы бытия планетарного целого. Многие философские и научные идеи, высказанные представителями эволюционно-проективной философии еще в конце XIX – начале XX века на языке научных понятий эпохи господства механистического мировоззрения и соответствующего категориального аппарата философии, длительное время не вполне

понятно выражали суть теоретических прозрений космистов, что затрудняло восприятие их прорывных идей. С началом НТР возникает понятийный аппарат, точнее отражающий реалии изменения предметного окружения и технологических процессов преобразования мира природы, бытия человека и общества. Использование этих достижений науки и философии позволяет полнее раскрыть сущность и содержание идей русского космизма, сделать их более понятными для современных исследователей и привлечь большее число ученых и практиков к их развитию и осуществлению. Интерес отечественных философов, ученых и представителей общественности к русскому космизму возрастает и с учетом давней тенденции принижения места, роли российской и советской философии и науки в мире, стремления выявить и защитить приоритеты отечественных интеллектуалов в широкой сфере отражения и познания мира.

Стратегические мировоззренческие ориентиры эволюции планетарного социоприродного целого

Эволюционно-проективная философия русского космизма не представляет собой некий идейный монолит, в построение которого его представители внесли заранее согласованную лепту. Каждый исследователь, которого мы теперь относим к этому течению, работал самостоятельно, преследуя определенные цели и интересы. Это были люди разных культур, образования, социальной и идеологической приверженности, которые порой были мало знакомы с тем, что делал каждый из них и в целом все они вместе. Пожалуй, только В.И. Вернадский, дольше остальных трудившийся в данном направлении, и был подлинным ученым-энциклопедистом. Он смог в определенной мере синтезировать вклад в изменение мировоззренческих представлений о месте и роли человека в природе, который вытекал из ряда теоретических прозрений эволюционно-проективной философии русских космистов.

Русский космизм выдвинул две прямо противоположные мировоззренческие стратегии эволюции планетарного социоприродного Универсума.

В самом общем виде о мировоззренческой стратегии, ассоциирующейся с идеями К.Э. Циолковского и А.В. Сухова-Кобылина, уместно отметить следующее. Многие идеи Циолковского, связанные с покорением космического пространства, в настоящее время реализованы в многочисленных программах освоения

околоземного космоса в интересах развития науки и обеспечения жизнедеятельности человека, что оказывает существенное влияние на изменение ранее существовавших мировоззренческих представлений о месте и роли человека в природе. Этот факт не требует особых доказательств. Общим стало представление о том, что освоение космоса в значительной мере расширило пространство, масштаб и сферу практической деятельности человека.

К сожалению, фактически не упоминаются имена Циолковского и Сухова-Кобылина как генераторов философского обоснования кардинального проекта трансформации человека и поисков реализации концепции трансгуманизма. Эти космисты связывали будущее человечества с элиминацией органической телесности человека и дальнейшего бытия постчеловека в качестве некоего соляного субстрата или лучевого состояния высокого порядка [Циолковский 1986] либо с «негоцией» его пространственной протяженности и нисхождением человечества в абсолютный дух [Сухово-Кобылин (без года), 54]. Трансгуманизм, современная философская концепция эволюции человека в качественно иное состояние бытия, отрицающее его биологическую телесность, которая обрела множество сторонников, мечтающих о пересадке интеллекта отдельных людей на неорганический носитель, обеспечивающий им т.н. бессмертие [Глобальное будущее... 2014; Турчин, Батин 2019], фактически провозглашает «конец человека». Если даже когда-нибудь данный проект осуществится, это будет означать уничтожение человека как неповторимой социобиологической целостности, а равно и окончание земной человеческой формы бытия материи, человеческого общества как способа существования сознательных существ земного типа.

В целом стратегия эволюции, вытекающая из мировоззренческих представлений, элиминирующих социоприродного человека из планетарного Универсума, представляется антигуманной, не отвечающей потребностям выживания и развития человека и человечества, обеспечения их безграничного существования в пространстве и времени. В мировоззрении идейных преемников Сухова-Кобылина и Циолковского нет места человеку. Человек умер. Его место занял киберорганизм – бездушная, неживая машина. Вместе с тем философские и научные теоретические обоснования, поиски практического решения проблем, связанных с реализацией научных и технических задач, поставленных

адептами трансгуманизма, могут способствовать углублению наших философских представлений о природе и сущности человека и общества, становлении сознания, развитии интеллекта и бесконечного множества иных сложнейших проблем философии, науки и техники. Все это может быть использовано для решения другой, подлинно гуманистической стратегии эволюции человека и человечества, разрабатывавшейся представителями русского космизма.

Указанное направление связано с деятельностью целой плеяды русских космистов, таких как Н.Ф. Федоров, В.Н. Муравьев, В.И. Вернадский, П.А. Флоренский, ряда их современников и последователей. Квинтэссенцию их представлений, повлиявших на становление мировоззренческой парадигмы, сформулировал В.И. Вернадский. Обратимся к наследию этого ученого-энциклопедиста, увидевшего еще в начале прошлого века главные тенденции изменения места и роли человека в природе и обществе, связанные с коренным изменением материальных средств и способов преобразования мира человеком.

Становление современной гуманистической мировоззренческой парадигмы

Гуманистической мировоззренческой ориентации придерживаются большинство представителей русского космизма. Согласно мировоззренческой стратегии Н.Ф. Федорова, высшей нравственной задачей «общего дела» человечества является воскрешение каждого человека, когда-либо жившего на Земле, во всей тотальности его телесного бытия и обеспечение ему подлинного телесного бессмертия [Федоров 1982, 53–57]. Другие космисты гуманистической ориентации не были столь радикальны в определении будущего человека и необходимости «воскрешения отцов». Но они солидарны с Федоровым в понимании человека как цели бытия человечества и соответствующего преобразования окружающего его мира. Наиболее полно концепция этого проекта воплощена в учении о ноосфере В.И. Вернадского.

Концепция ноосферы разработана В.И. Вернадским на протяжении нескольких десятилетий. К сожалению, его итоговая работа, посвященная данной теме, им не завершена. Мысли и соображения о ноосфере фактически пронизывают многие его научные работы, дневники и переписку. Определенная доля материалов, т.е. наследия В.И. Вернадского, находящихся в государственных

и частных архивах, все еще не прочитана. Поэтому в научных кругах циркулирует масса интерпретаций и трактовок учения В.И. Вернадского о ноосфере, порой не имеющих ничего общего с тем пониманием ноосферы, к которому автор пришел к концу жизни. Тем не менее сегодня можно реконструировать и адекватно представить ключевые идеи и мировоззренческие представления В.И. Вернадского, связанные с проблемой становления ноосферы как нового (современного) этапа эволюции планетарного социоприродного Универсума.

Реконструкцию этой концепции лучше начать с центрального звена процесса становления ноосферы, который, по утверждению Вернадского, представляет собой природный, естественный или объективный процесс, обусловленный закономерным ходом развития планетарного социоприродного целого. Однако Вернадский полагал, что заключительный этап становления ноосферы, в отличие от всей прошлой геопланетарной эволюции, есть целенаправленный процесс сознательной деятельности людей, преследующих цели коэволюции природы и общества в интересах их взаимного соразвития. Иными словами, создание ноосферы Вернадский рассматривал как главный проект эволюции социоприродного целого, в котором человек является субъектом управляемой эволюции планетарного Универсума. На чем основана такая уверенность?

Будучи основателем науки биогеохимии и руководителем Радиевого института, занимавшегося ядерными исследованиями и разработкой технологии производства радиоактивных материалов, Вернадский раньше других понял, что овладение атомной энергией открывает перед человечеством колоссальные возможности по управлению миграцией вещества и энергии на планете. Из существа, ограниченного в возможностях своего развития от конечных запасов природных ресурсов и органических источников энергии на Земле, человек может стать подлинным творцом своего бытия, сознательно управляя «биогенной миграцией атомов третьего рода» [Вернадский 1965, 273], т.е. человечество станет свободным в организации собственного бытия согласно потребностям своего безграничного развития в пространстве и времени. Овладевая веществом и энергией микромира, человек получит «возможность строить свою жизнь как он захочет» [Вернадский 1922, 11]. В результате этого коренным образом изменится реальное место и

роль человека в природе и обществе, что, безусловно, должно привести к кардинальному изменению прежней системы мировоззренческих представлений.

Главным объективным фактором коренной трансформации планетарного социоприродного Универсума станет, по мнению В.И. Вернадского, использование в качестве средства преобразования окружающей реальности вещества и энергии микромира – энергии и элементов деления атомов, тех средств производства, которые теперь называют нанотехнологиями. Нанотехнологии – это использование объектов и процессов наноуровня (1 нанометр = 10^{-9} м) в качестве орудий, с помощью которых человек изменяет окружающий мир. Современная практика и тенденции развития и функционирования нанотехнологий подтверждают правоту В.И. Вернадского и, более того, демонстрируют существенное расширение спектра реально используемых объектов, процессов микромира атомного и субатомного уровня в качестве средств преобразования социоприродного Универсума. Появление таких средств преобразования мира ведет к кардинальному изменению места и роли человека в природе и обществе, а также системы его мировоззренческих представлений в целом, что, в свою очередь, стимулирует смену научных парадигм и открывает перспективы для качественно новых направлений в развитии науки и техники, определяя в итоге стратегию дальнейшего бытия человечества и эволюции планетарного социоприродного Универсума.

Совокупность новых мировоззренческих представлений, связанных с коренным изменением места и роли человека в природе и обществе при переходе к эпохе становления ноосферы, была поистине продуктом удивительных прозрений гениального ученого и философа, поскольку в первой половине XX века практически не существовало свидетельств и проявлений качественных изменений в развитии средств производства и в целом в материальном бытии человечества. В этот период ведущие страны мира находились на пике эволюции индустриального этапа развития общества с господством механической машинной техники, используемой в качестве средств преобразования природного окружения, и соответствующей механистической системой мировоззренческих представлений, характерной для эпохи Модерна. Причиной, обусловившей рождение концепции ноосферы и системы мировоззренческих представлений, послужил деонтологический проект [Олейников Оносов 1999, 29] построения бытия человечества,

которое должно было возникнуть на постиндустриальном этапе его закономерной эволюции и отвечать потребностям сохранения и развития человека и жизни в целом как естественного природного космического явления.

Средством коренного преобразования мира и вызванного этим изменения мировоззренческой парадигмы стало использование объектов и процессов микромира в качестве орудий преобразования. На протяжении предшествующей истории человек в качестве орудий труда использовал измененные по форме макрообъекты – предметы природы (каменное рубило, металлический топор, паровой молот и т.п.), с помощью которых он мог изменять только форму объектов природы, поступивших в процесс производства. Однако в качестве средств преобразования предметов труда применяли и естественные процессы: силу падающей воды, ветер, пар, горение, процессы вегетации растений и жизнедеятельности других организмов, различные химические реакции. Но и использование этих процессов не приводило к появлению веществ, не свойственных миру естественной природы. Все изменилось с применением новых средств производства – нанотехнологий. Нанотехнологии позволяют изменять структуру материального мира на атомном и субатомном уровне. Создавать принципиально новые материалы и вещества, не встречающиеся в естественной природе, т.е. создавать поистине «вторую природу» – антропогенную природу. Именно это кардинально изменяет место человека в мире. Он уподобляется подлинному Демиургу в отношении творимого им мира и тем самым становится субъектом эволюции планетарного социоприродного Универсума. В этом состоит суть и содержание трансформации бытия социоприродного целого, отражения данного процесса в новой, формирующейся системе мировоззренческих представлений.

Мировоззренческие прозрения В.И. Вернадского

Первым мировоззренческим прозрением В.И. Вернадского стало понимание того, что овладение энергией деления атомного ядра и использование этого процесса в военных целях может стать причиной «ядерного омницида» [Вернадский 1922, 10–11] – уничтожения человеком всех живых существ и в целом жизни на Земле. Вернадский первым высказал мысль о том, что человеческая деятельность может служить причиной глобальных трансформаций бытия планетарного социоприродного целого,

что такая деятельность способна кардинально изменить не только условия жизни на Земле, но и эволюцию планетарного Универсума, что, несомненно, в исторической перспективе скажется и на космопланетарной эволюции в целом. Позднее, в 1955 году, это предупреждение, и уже не в философски осмысленной форме, нашло отражение в «Манифесте Рассела – Эйнштейна», подписанном рядом Нобелевских лауреатов. Манифест по-прежнему рассматривается как первое предупреждение о становлении человечества силой, способной уничтожить себя, а следовательно, опосредованно подразумевающей коренное изменение места и роли человека в природе.

В действительности идею о превращении человечества в силу, сопоставимую по мощности с естественными природными процессами кругооборота вещества и энергии на планете, прямо, без намеков, В.И. Вернадский выразил в 1923 году в Париже. Ознакомившийся с этими идеями французский философ-бергсоаниец Эдуар Ле Руа предложил называть сферой духа или ноосферой качественно новое явление в историческом бытии человечества в биосфере, связанное со становлением человека геологической силой [Le Roy 1927, 54]. Понятие «ноосфера» у него позаимствовал теолог и антрополог Пьер Тейяр де Шарден, придав ему специфический смысл [Тейяр де Шарден 1965]. Затем В.И. Вернадский воспользовался термином «ноосфера» для обозначения своей философской и научной концепции объяснения стратегии эволюции планетарного социоприродного Универсума. Постепенно термин «ноосфера» вошел в научный лексикон.

Изначально такой термин расценивался многими учеными как неудачный, поскольку был недостаточно четким, расплывчатым [Хайтун 2015, 144, 217] и не отражал в должной мере суть и содержание нового планетарного явления. Для обозначения этого явления предлагались также термины «психозойская эра», «пневматосфера» и др. В последнее время все большую популярность приобретает термин «антропоцен».

Данный термин в 80-х годах прошлого столетия предложил американский исследователь Юджин Стормер. В указанные годы он оказался невостребованным. Однако после того, как идеи Стормера в начале текущего века вновь озвучил нобелевский лауреат Пауль Крутцен [Винс 2019, 19], проблема становления новой эры в геологической истории Земли получила второе дыхание и стала интенсивно разрабатываться представителями конкретных наук

и философиями. Суть антропоцена одним видится в разных проявлениях социоплагенных природных и социальных трансформаций. Это – и увеличение в геологических отложениях на планете радиоактивных веществ (компонентов ядерного оружия), и шире – использование радиоактивных веществ в деятельности человечества. Другие расширяют список геологических отложений. В нем содержатся бетон, пластик, алюминий, иные созданные человеком техногенные материалы. Известны и те, кто с началом антропоцена связывает массовое вымирание многих видов живых организмов современной биоты. Сроки начала антропоцена предлагаются различные, но в целом они близки к середине прошлого столетия – времени конца эпохи индустриального общества и старта научно-технической революции, ознаменовавшей начало нового способа преобразования вещества планеты с помощью нанотехнологий. Речь идет о том, с чем связывал формирование ноосферы В.И. Вернадский. Однако он полагал, что силой, сопоставимой с геологическими процессами миграции вещества и энергии на планете, объединенное современное человечество стало еще на пике развития индустриального машинного производства. О Вернадском, провозвестнике этих идей, адепты антропоцена, как правило, не упоминают.

В настоящее время Международной комиссией по стратиграфии рассматривается правомочность введения эпохи Антропоцена в принятую в геологии классификацию геологических эпох. О решении этой комиссии пока неизвестно. Очевиден тот факт, что новый термин в большей степени вписывается в принятую классификацию геологических эпох. Полагаем, он точнее отражает суть новой геологической эпохи, чем термин «ноосфера», но одновременно не покрывает содержание трансформации бытия социоприродного Универсума, которое являлось предметом научно-практического проекта становления ноосферы.

В.И. Вернадский понимал ноосферу гораздо шире, чем начало новой геологической эпохи. Для него ноосфера – это не только новая геологическая эпоха, где главной силой геологических трансформаций на планете становится человек, но и исторический этап взаимодействия природы и общества, где человек становится субъектом коэволюции планетарного социоприродного Универсума. Кроме того, для Вернадского – это еще и эпоха коренных преобразований производительных сил, человеческих отношений, всего социального способа жизни людей, кардинального измене-

ния места, роли человека в окружающем мире и степени зрелости человека, способного осуществить грандиозные преобразования своего природного и социального бытия. Новое видение места и роли человека в мире должна адекватно отражать новая мировоззренческая парадигма.

Следующей мировоззренческой максимой проекта создания и существования ноосферы стало понимание необходимости целенаправленного антропогенного поддержания гомеостаза фундаментальных планетарных биогенных констант современной биосферы. Термин «гомеостаз» предложил американский физиолог У. Кеннон для обозначения равновесного состояния и нормального функционирования внутренних систем живых организмов. В.И. Вернадский аналогичное представление о гомеостазе планетарной экосистемы описывал с помощью других терминов. Он, наряду с В.Н. Муравьевым [Муравьев 1998 126–219], полагал, что сохранение идентичности определенных объектов и систем можно поддерживать долго при условии искусственного целенаправленного техногенного обеспечения фундаментальных характеристик их существования. Подразумевается замена, например, вышедших из строя органов, реставрация и восстановление изношенных систем и т.п. Или то, что уже доступно медицине, – отслеживание в режиме онлайн функционирования определенных жизненно важных функций организма и своевременное вмешательство в их работу, как это делает, в частности, инсулиновая помпа, автоматически впрыскивающая необходимую дозу гормона, когда повышается уровень сахара в крови человека.

Вернадский считал, что равновесие планетарной экосистемы – биосферы – обеспечивается естественным динамическим механизмом сохранения фундаментальных планетарных постоянных [Вернадский 1960, 401]: среднегодовой температуры и химического состава атмосферного воздуха, кислотности природных вод, уровня радиационного фона и мощности озонового экрана планеты, массы живого вещества биоты, хиральной чистоты (изотопного состава) живых организмов и др. Нарушение этих планетарных постоянных, имеющих определенные границы колебаний, обуславливает развитие планетарного экологического кризиса. Более того, нарушение гомеостазиса или, по словам Вернадского, нарушение фундаментальных постоянных любых экосистем, включая человеческий организм как определенной экосистемы, чревато болезнью или кризисом существования

такой системы. Следовательно, закономерным принципом существования ноосферы, т.е. нового этапа социоприродной эволюции, является сохранение планетарных постоянных, точнее, планетарных биогенных констант – необходимых для существования биоты параметров окружающей биогенной среды. Уяснение этих принципов, вытекающих из мировоззренческих представлений о стабильности ноосферы Вернадского, стало стимулом для рождения и развития в советской философии концепции экологического производства – целесообразной деятельности человечества по поддержанию планетарных биогенных констант биосферы [Олейников, Борзова 2008, 365–405].

Следующим необходимым шагом построения ноосферы, по мнению В.И. Вернадского, должна была стать реализация автотрофности человека – выключение человека из естественных трофических цепочек питания, переход человечества на искусственно созданные и произведенные им источники питания [Вернадский 1980, 228–245]. Тем самым существенно изменилось бы место человека в круговороте органического вещества в биосфере. Человек перестал бы нуждаться в колоссальной массе живого вещества планеты, необходимого как средство поддержания его жизни, снизив нагрузку на биоту. Сохранение массы биоты – главного фактора стабильности биогенных планетарных констант – способствовало бы предотвращению глобального экологического кризиса и обеспечению экологических условий существования жизни на Земле и ноосферы в целом.

В настоящее время идея автотрофности человека получила расширенное трактование [Лось 1973]. С переходом на неорганические источники энергии и использование нанотехнологий в процессах преобразования окружающего мира человек способен исключить из списка привычных ресурсов обеспечения своей жизнедеятельности органические источники энергии и путем переструктурирования исходного вещества природы, поступившего в процесс производства, получать любые материалы с заранее заданными свойствами. Таким образом, человек может стать полностью автотрофным, т.е. независимым в обеспечении любыми ресурсами от естественных природных ресурсов, стать поистине автотрофным в широком смысле слова. Сегодня существует достаточно свидетельств реализации идей по поддержанию автотрофности человека: и создание искусственно полученных продуктов питания, и вытеснение органических видов топлива

другими источниками энергии, и широчайший ассортимент создаваемых и используемых человеком материалов для изготовления средств потребления.

Наконец, следует обратить внимание на еще одно, отнюдь не последнее, но наиболее зримое свидетельство коренного изменения представлений о месте и роли человека в природе и обществе, предсказанное В.И. Вернадским и ставшее особенно важным в процессе становления современной философской мировоззренческой парадигмы. Речь идет о становлении конкретного человека фактором эволюции планетарного социоприродного Универсума.

В 1938 году В.И. Вернадский провозгласил: «Сейчас в биосферной земной оболочке происходит бурный расцвет, дальнейшая история которого представляется нам грандиозной. В этом геологическом процессе – в основе своей биогеохимическом – отдельный индивид живого вещества, людской совокупности – крупная личность – ученый, изобретатель, государственный деятель – может иметь основное решающее и направляющее значение, проявляться как геологическая сила» [Вернадский 1980, 57]. Позднее ученый расширил список людей, способных оказывать значительное влияние на глобальные процессы бытия социоприродного целого. Среди них, что и наблюдается сегодня, могут быть военнослужащие, оперирующие функционированием современного оружия, эксплуатационщики ядерных реакторов, химических и биологических процессов колоссальной мощности. Существуют примеры, когда из-за недочетов в работе людей указанных специальностей, происходили техногенные аварии с глобальными неблагоприятными последствиями для биосферы и общества в целом. Пока превращение конкретного человека в глобальную силу демонстрирует только отрицательный опыт. Однако и этот опыт подтверждает тот факт, что человек способен изменить траекторию эволюции планетарного социоприродного целого. Прежнее представление о том, что отдельный человек «в поле не воин», что, как писал В. Маяковский, «единица – вздор, единица – ноль», что один человек, «песчинка мироздания», не может существенно влиять на ход планетарных процессов, уходит в прошлое.

Итак, в реальном бытии социоприродного Универсума изменяется роль и место индивида. Отдельный человек становится фактором планетарной эволюции, и дальнейшее бытие целого

требует кардинального изменения всех показателей уровня развития человека, его воспитания, образования, профессиональной подготовки и создания необходимых условий для формирования физически, психически, когнитивно, нравственно и социально зрелой личности, способной самостоятельно принимать судьбоносные для жизнедеятельности социоприродного целого решения. В противном случае невозможно дальнейшее выживание и поступательное развитие человечества.

Заключение

В статье приведен и описан далеко не полный перечень мировоззренческих максим, изложенных представителями эволюционно-проективной философии русского космизма в связи с разрабатывавшимся ими деонтологическим проектом предстоящей эволюции планетарного социоприродного целого. Эвристический потенциал их философского и научного наследия мы лишь начинаем постигать. Только теперь, с высоты развития науки и техники, практического опыта почти столетнего исторического бытия человечества, мы начинаем в первом приближении воспринимать и интерпретировать суть гениальных прозрений русской эволюционно-проективной философии, которая длительное время была недоступна для понимания людей, зашоренных прежней механистической системой мировоззренческих представлений. Это стало возможным и по причине настоятельной необходимости адекватно отвечать на судьбоносные вызовы времени, поскольку главной проблемой современности стала проблема выживаемости человечества, выбора дальнейшей стратегии эволюции общества и человека как биосоциального целого.

Особенно очевидна данная ситуация в современный период глобальной пандемии коронавируса COVID-19. Последняя демонстрирует качественно новое состояние бытия человечества: планетарный, взаимообусловленный и взаимозависимый способ существования людей, тесное экономическое, культурное, межгосударственное и межэтническое взаимодействие людей в пространстве планеты, резкое сокращение времени и расстояний для контактов между людьми, единство судьбы планетарного сообщества. Кроме того, этот катаклизм показывает то, насколько значимы добрососедское сосуществование, доверие, взаимопомощь, ответственность и в целом зрелость всех членов сообщества, каждого из людей земной человеческой популяции.

Случившийся катаклизм свидетельствует и о хрупкости бытия мощной цивилизации, созданной сегодня благодаря достижениям науки и техники, о ранимости биологической природы человека. Ситуация, обусловленная COVID-19, говорит не только о важности научно-технического, экономического и политического сотрудничества разных людей и стран, но и о значимости их мировоззренческой ориентации. Живучесть версии о том, что коронавирус искусственно создан в лаборатории ученых для реализации определенных задач в мире, где целью жизнедеятельности большинства стран и людей является получение конкурентных преимуществ в политической, экономической, военной, иных областях деятельности, объяснима и понятна, поскольку, как известно, во многих странах ведутся работы с применением генетических материалов и создаются боевые средства разной природы, в том числе биологической. Если даже COVID-19 естественным образом возник в природе, то не исключено, что когда-нибудь будет создано человеком нечто подобное и попадет в окружающую среду с тяжелыми для него последствиями. Исключение этих событий возможно лишь в обществе, где целью жизнедеятельности людей является не прибыль, а сам человек. Это требует реализации еще одной мировоззренческой максимы ноосферного проекта – осуществления коренной трансформации социальной организации общества.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бескаравайный 2018 – *Бескаравайный С.С.* Бытие техники и сингулярность. – М.: РИПОЛ классик, 2018.

Вернадский 1922 – *Вернадский В.И.* Очерки и речи: в 2 ч. Ч. 2. – Петроград: Научное химико-техническое издательство, 1922.

Вернадский 1960 – *Вернадский В.И.* История минералов земной коры. Т. 2: История природных вод // *Вернадский В.И.* Избранные сочинения: в 5 т. Т. 4. Кн. 2. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1960. С. 7–494.

Вернадский 1965 – *Вернадский В.И.* Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. – М.: Наука, 1965.

Вернадский 1980 – *Вернадский В.И.* Проблемы биогеохимии. – М.: Наука, 1980.

Винддж 2019 – *Винддж В.* Сингулярность. – М.: АСТ, 2019.

Винс 2019 – *Винс Г.* Приключения в антропоцене. Путешествие к сердцу планеты, которую мы создали. – М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2019.

Глобальное будущее... 2014 – Глобальное будущее 2045: Антропологический кризис. Конвергентные технологии. Трансгуманистические проекты: материалы Первой Всерос. конф., Белгород 11–12 апреля 2013 г. / под ред. Д.И. Дубровского, С.М. Климовой. – М.: Канон+, 2014.

Тейяр де Шарден 1965 – *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. – М.: Наука, 1965.

Лось 1973 – *Лось В.А.* Проблема рационализации отношений человек – природа в свете идей В.И. Вернадского об «автотрофности человечества» // Взаимодействие природы и общества: философские, географические, экологические аспекты проблемы / отв. ред. Е.Т. Фаддеев. – М.: Наука, 1973. С. 140–150.

Муравьев 1998 – *Муравьев Н.В.* Овладение временем. Избранные философские и публицистические произведения. – М.: РОССПЭН, 1998.

Олейников 2016 – *Олейников Ю.В.* Верификация мировоззренческих прозрений философии русского космизма // Философские науки. 2016. № 8. С. 138–149.

Олейников 2017 – *Олейников Ю.В.* Верификация эколого-мировоззренческих прозрений В.И. Вернадского // Философия и культура. 2017. № 7. С. 41–52.

Олейников, Борзова 2008 – *Олейников Ю.В., Борзова Т.В.* Экологическое взаимодействие общества с природой (философский анализ). – М.: Издательство Российского государственного социального университета, 2008.

Олейников, Оносов 1999 – *Олейников Ю.В., Оносов А.А.* Ноосферный проект социоприродной эволюции. – М.: Институт философии РАН, 1999.

Сухово-Кобылин (без года) – *Сухово-Кобылин А.В.* Воля // Центральный государственный архив литературы и искусства Санкт Петербурга. Ф. 438. Оп. 1. Ед. хр. 161. Л. 54.

Турчин, Батин 2019 – *Турчин А.В., Батин М.А.* Футурология. XXI век: бессмертие или глобальная катастрофа? – М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2019.

Федоров 1982 – *Федоров Н.Ф.* Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства. Часть I // *Федоров Н.Ф.* Сочинения. – М.: Мысль, 1982. С. 53–94.

Хайтун 2015 – *Хайтун С.Д.* Феномен человека на фоне универсальной эволюции. – М.: ЛИБРОКОМ, 2015.

Циолковский 1986 – *Циолковский К.Э.* Грезы о Земле и небе: научно-фантастические произведения. – Тула: Приокское книжное издательство, 1986.

Шанахан 2017 – Шанахан М. Технологическая сингулярность. – М.: Издательская группа «Точка», Альпина Паблишер, 2017.

Le Roy 1927 – Le Roy E. Exigence idealiste et le fait d'evolution. – Paris: Bovin & Cie, 1927.

REFERENCES

Beskaravaynuu S.S. (2018) *The Being of Technics and Singularity*. Moscow: RIPOL classic (in Russian).

Dubrovky D.I. & Klimova S.M. (Eds.) (2014) *Global Future 2045: Anthropological Crisis. Convergent Technologies. Transhumanistic Projects: Materials of the Conference, Belgorod, April, 11–12, 2013*. Moscow: Kanon+ (in Russian).

Fyodorov N.F. (1982) The Question of Brotherhood or Kinship, the Causes of Non-Fraternal, Unrelated, i.e., Non-Peaceful, State of the World and the Means to Restore Kinship. In: Fyodorov N.F. *Selected Writings*. Moscow: Mysl' (in Russian).

Haitun S.D. (2015) *The Phenomenon of Man on the Background of Universal Evolution*. Moscow: Librokom (in Russian).

Le Roy E. (1927) *Exigence idealiste et le fait d'evolution*. Paris: Boivin & Cie (in French).

Los' V.A. (1973) The Problem of Rationalisation of the Relationship “Man – Nature” in the Light of V.I. Vernadsky's Ideas about the “Autotrophy of Humanity”. In: Fadeev E.T. (Ed.) *Interaction of Nature and Society: Philosophical, Geographical, Ecological Aspects of the Problem* (pp. 53–69). Moscow: Nauka, 1973 (in Russian).

Muravyov N.V. (1998) *Mastering the Time. Selected Philosophical and Publicistic Writings*. Moscow: ROSSPEN (in Russian).

Oleinikov Yu.V. (2016) Verification of the Philosophical Insights of Philosophy of Russian Cosmism. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. No. 8, pp. 138–149 (in Russian).

Oleinikov Yu.V. (2017) Verification of Ecological-Worldview Insights of V.I. Vernadsky. *Filosofiya i kul'tura*. No. 7, pp. 41–52 (in Russian).

Oleinikov Yu.V. & Borzova T.V. (2008) *Ecological Interaction of Society and Nature (Philosophical Analysis)*. Moscow: Russian State Social University Press (in Russian).

Oleinikov Yu.V. & Onosov A.A. (1999) *Noospheric Project of Socio-Natural Evolution*. Moscow: RAS Institute of Philosophy (in Russian).

Shanahan M. (2015) *The Technological Singularity*. Cambridge, MA: The MIT Press (Russian translation: Moscow: Tochka Publishing Group, Alpina Publisher, 2017).

Sukhovo-Kobylin A.V. (n.d.) *The Will. Central State Archive of Literature and Art of St. Petersburg* (fund no. 438, list 1, storage object 161, p. 54). Saint Petersburg, Russia.

Teilhard de Chardin P.T. (1965) *Le Phénomène humaine*. Moscow: Nauka (Russian translation).

Tsiolkovsky K.E. (1986) *Dreams of Earth and Sky*. Tula: Priokskoe knizhnoe izdatel'stvo (in Russian).

Turchin A.V. & Batin M.A. (2019) *Futurology. 21st Century: Immortality or the Global Catastrophy?* Moscow: BINOM. Laboratoriya znaniy (in Russian).

Vernadsky V.I. (1922) *Outlines and Speeches. Part II*. Petrograd: Nauchnoe khimiko-tekhnicheskoe izdatel'stvo (in Russian).

Vernadsky V.I. (1960) History of the Minerals of the Earth's Crust. Vol. 2: History of Natural Waters. In: Vernadsky V.I. *Selected Writings in 5 Vols.* (Vol. 4, book 2, pp. 7–494). Moscow: Nauka (in Russian).

Vernadsky V.I. (1965) *Chemical Composition of Earths' Biosphere and Its Surrounding*. Moscow: Nauka (in Russian).

Vernadsky V.I. (1980) *The Problems of Biogeochemistry*. Moscow: Nauka (in Russian).

Vince G. (2019) *Adventures in the Anthropocene: A Journey to the Heart of the Planet We Made*. Minneapolis, MN: Milkweed Editions (Russian translation: Moscow: Colibri, Azbuka-Attikus, 2019).

Vinge V. (2019) *Singularity (The Coming Technological Singularity. What If the Singularity Does Not Happen? The Cookie Monster)*. Moscow: AST (Russian translation).

Национальный менталитет и риски социальной трансформации белорусского общества

В.В. Анохина

Белорусский государственный университет, Минск, Беларусь

Аннотация

В статье анализируются социокультурные риски модернизации белорусского общества и возможности их минимизации посредством коммуникативных механизмов культурной традиции. Отмечается, что в условиях постсовременных форм социальной трансформации, соответствующих фазе позднего (или «рефлексивного») модерна, подобные риски в немалой степени обусловлены последствиями глобализации культуры, в частности глокализацией, плюрализацией форм социальной идентичности, гибридизацией культурных традиций, фрагментаризацией «жизненного мира» и исторической памяти народа. Выделяя структурные уровни культурной традиции, автор особое внимание обращает на специфику ее базового слоя – национального менталитета. Целью статьи является экспликация особенностей национального менталитета белорусов как потенциальных источников риска в условиях «рефлексивной» модернизации белорусского общества, а также выявление роли культурной традиции в их минимизации. Утверждается, что формирование современных форм национальной идентичности в белорусском обществе связано с взаимодействием как минимум двух моделей идентификации: «сильной» и «слабой». Анализируя специфику «сильной» национальной идентичности белорусов, автор отмечает, что выделяемые в ней полюса – националистический и патриотический – во многом конгруэнтны и не соответствуют вызовам поздней современности. Модель «слабой» идентичности, напротив, обладает высоким потенциалом адаптации к условиям рефлексивной модернизации и реализуется в процессе конструирования плюралистичной гражданской идентичности белорусов. Однако ей свойственна потенциальная рискогенность, особенно в ситуациях геополитической турбулентности и внешнего давления на белорусский социум. Ключевой идеей статьи служит утверждение о возможности контролировать социокультурные риски при помощи рефлексивных механизмов традиции, устанавливающих многомерный диалог настоящего с прошедшим в соответствии с нормами коммуникативной рациональности.

Ключевые слова: социальная философия, «рефлексивная» модернизация, культурная традиция, национальный менталитет, национальная идентичность, диалог, коммуникативная рациональность.

Анохина Виктория Валентиновна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и методологии науки Белорусского государственного университета.

dr.v.anohina@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9300-4702>

Для цитирования: *Анохина В.В.* Национальный менталитет и риски социальной трансформации белорусского общества // *Философские науки.* 2021. Т. 64. № 3. С. 26–49. DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-3-26-49

National Mentality and Risks of the Transformation of Belarusian Society

V.V. Anohina

Belarusian State University, Minsk, Belarus

Abstract

The article analyzes the socio-cultural risks of the modernization of Belarusian society as well as the opportunities to minimize these through communication mechanisms of cultural tradition. Since in the postmodern conditions social transformation takes the form of a “reflexive” modernization, its inherent risks should be considered as closely linked with globalization of culture, in particular, with glocalization, pluralization of social identity, hybridization of cultural traditions, fragmentation of the “lifeworld” and of the nation’s historical memory. The author considers various levels of the structure of cultural tradition, paying special attention to the national mentality as its basic layer. The goal of this paper is to show how the specific features of Belarusian mentality become sources of risk and to reveal the role of cultural traditions in preventing or reducing such risks. Analyzing different strategies for constructing the national identity, the author defines the vulnerabilities involved. It argues that the formation of modern forms of national identity in Belarusian society is due to interaction of at least two identification models: the “strong” and “weak” ones. By analyzing the specifics of the “strong” national identity of Belarusians, the author notes that its poles – the nationalist and the patriotic ones – are largely compatible and do not respond to the most urgent challenges. On the contrary, the model of a “weak” identity has a high capacity to adapt to the conditions of “reflexive” modernization. This model is implemented in the process of constructing a pluralistic civic identity of Belarusians, but it has potential risks,

especially in conditions of geopolitical turbulence and external pressure on Belarusian society. A reflexive attitude to the past is considered a possibility to minimize such risks, to avoid or to limit potential adverse impacts of social mobilization or national identity construction. It is emphasized that discussions about the past should be carried out in the form of a dialogue that meets the rules and requirements of communicative rationality.

Keywords: social philosophy, “reflexive” modernization, cultural tradition, national mentality, national identity, dialogue, communicative rationality.

Victoria V. Anohina – Ph.D. in Philosophy, Associate Professor of the Philosophy and Methodology of Science Department, Belarusian State University.

dr.v.anohina@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9300-4702>

For citation: Anohina V.V. (2021) National Mentality and Risks of the Transformation of Belarusian Society. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. Vol. 64, no. 3, pp. 26–49.

DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-3-26-49

Введение

Белорусское общество, вступившее в фазу политического транзита еще в 90-е годы XX века, пребывает сегодня в стадии торможения институциональных реформ. Задачи обновления основных сфер общественной жизни, которые стоят перед страной в условиях роста геополитической турбулентности, актуализируют вопрос о роли культурных традиций и национального менталитета в процессах социальной трансформации.

Задачи системной модернизации белорусского общества в направлении построения инновационной «зеленой» экономики, устойчивой демократии, развитой научной и культурно-информационной инфраструктуры, совокупно обеспечивающих ресурс поддержания и укрепления национального суверенитета, предполагают последовательную смену устаревающих социальных институтов. В этих условиях огромное значение имеет уровень сплоченности, интеграции общества, качество социального и человеческого капиталов, без которых немислима эффективная мобилизация для достижения поставленных целей. Очевидно, что консолидирующую роль в данном процессе должны выполнять национальная культура как основание гражданской идентичности, социальной солидарности белорусов и открытая

культурно-информационная политика государства, направленная на уважительный диалог со всеми социальными группами современной Беларуси.

Поэтому важным представляется выявление особенностей национального менталитета и роли культурной традиции белорусов в минимизации рисков «рефлексивной» модернизации белорусского общества.

Культурные традиции и «рефлексивная» модернизация

Известно, что Беларусь к 60–70-м годам XX века стала современным, урбанизированным и индустриальным обществом. Однако сегодня этого уже недостаточно, поскольку институциональная и технологическая инфраструктуры страны значительно устарели и не соответствуют требованиям поздней современности с характерной для нее установкой на перманентную модернизацию. Исследователи отмечают появление принципиально новых особенностей развития, когда различия между «органической» и «неорганической» («догоняющей») модернизациями становятся не столь очевидными. Согласно Э. Гидденсу, модернизация принимает перманентный характер, характеризуется специфической комбинацией безопасности и риска, многомерностью институтов, разрывами исторической преемственности, виртуализацией контактов, высокой скоростью и неопределенностью социальных изменений. Э. Гидденс замечает: «Динамизм современности проистекает из *разделения времени и пространства* и их воссоединения в формах, допускающих точное пространственно-временное “зонирование” социальной жизни; *высвобождения* социальных систем...; и *рефлексивного упорядочивания и перегруппировки* социальных отношений на основе непрерывного входящего потока знаний, оказывающего влияние на действия индивидов и групп» [Гидденс 2011, 130].

С точки зрения У. Бека, поздняя современность берет начало в 80-х годах XX века и отличается глобализацией рисков. Следовательно, с целью их минимизации, поддержания динамичных параметров социального порядка модернизация должна приобретать перманентный и рефлексивный характер. Обосновывая новую «парадигму общества риска», У. Бек формулирует ключевой вопрос социальной динамики позднего модерна: «Каким образом предотвратить систематически возникающие в процессе прогрессивной модернизации риски и опасности, сделать их безопасными,

канализировать, а там, где они уже появились на свет в виде “скрытых побочных воздействий”, так отграничить и отвести в сторону, чтобы они не вставали на пути процесса модернизации и в то же время не выходили за пределы (экологические, медицинские, психологические, социальные) допустимого?» [Бек 2000, 22]. Итак, проблемы модернизации в современных условиях предусматривают рефлексивные усилия экспертов по мониторингу проводимых в обществе реформ и оценке тех рисков, с которыми органически связан процесс социальной трансформации.

Поскольку рефлексивная модернизация может быть понята и как способ смягчения перехода от общества, «распределяющего богатства», к обществу «распределяющему риски» (У. Бек), то ключевой вопрос позднего модерна приобретает характер вопроса о качестве их интерпретации. Анализируя социокультурную природу современных рисков, И.Г. Яковенко утверждает, что «исследуя устойчивую специфику культуры конкретного общества, ...можно выявить и описать факторы риска, “упакованные” в ткань культуры» [Яковенко 2006, 7].

Роль последней в минимизации рисков модернизации амбивалентна. С одной стороны, культура призвана противостоять нарастающей энтропии, опираясь на силу традиции, которая воспроизводит устойчивые параметры социального порядка. С другой – культура предполагает постоянное нарушение «границ», поскольку человеческое творчество и порождаемые им нововведения являются условием ее существования. Как показано в исследованиях Московско-Тартуской семиотической школы, семиозис наиболее продуктивен в пограничных областях смыслового пространства культуры, там, где регулятивно-нормативная функция традиции существенно ослабевает, а процессы инокультурного влияния, напротив, достаточно сильны, поддерживая культурное заимствование посредством диффузии ценностей и освоения новых социальных практик. Как показали исследования автора данной статьи, под влиянием глобализации традиционная структура культурного пространства, представленная взаимодействиями «ядро/периферия», перестает определяться ритмической сменой центростремительных и центробежных тенденций семиозиса, располагающихся вдоль системообразующей оси автохтонной традиции. Она формируется множеством разнонаправленных «волн» глобализации, которые смешивают «жизненные миры» глобализирующихся культур. В итоге инте-

гративный потенциал традиции падает, в обществе нарастает энтропия, повышающая рискогенность социальных изменений [Анохина 2015; Анохина 2017].

Воспроизводимые традицией формы социальной регуляции постепенно утрачивают адаптивный потенциал, становясь внутренними источниками риска. Воспроизводя устойчивые социальные ценности и практики, неадекватные вызовам времени, традиция может играть роль механизма хаотизации социальных систем, становясь источником «разрывов» современности. Наиболее опасный слой традиции, способный генерировать риски, – национальный менталитет, поскольку его нерелексируемые установки и стереотипы могут воспроизводить устаревшие формы решения проблем в условиях, которым они уже не соответствуют. Это и есть «детерминированные культурой факторы риска» [Яковенко 2006, 7].

Таким образом, анализируя роль культурной традиции в модернизации социальных систем и институтов современного белорусского общества, необходимо учитывать различные структурные уровни традиции. Среди них можно выделить следующие: 1) доминирующая система ценностей, репрезентируемая важнейшими формами духовной культуры – моралью, литературой, искусством, религией; благодаря философии она приобретает характер обоснованных мировоззренческих идей и представлений; 2) архетипические основания, мифы и символы традиции, оказывающие опосредованное воздействие на культурную память народа, его национальное самосознание; 3) исторически устойчивая совокупность норм и стереотипов поведения, общения, деятельности, значительная часть которых может воспроизводить устаревшие образцы социального порядка; 4) менталитет как совокупность нерелексируемых субъектами привычных форм мировосприятия, неосознаваемых социальных ожиданий, установок и ценностей, воспроизводящих укорененное в национальном характере и традиционном образе жизни отношение к различного рода явлениям и событиям окружающей действительности.

В этом контексте обращение к специфике менталитета белорусов призвано прояснить потенциал национальной культуры в гармонизации процессов перехода белорусского общества в качественно новую фазу сбалансированной социальной динамики, направленной на построение экологически устойчивого, экономически эффективного и социально справедливого общества.

Амбивалентный характер белорусской ментальности

Исследуя специфику любого национального менталитета, можно выделить ряд его существенных характеристик и рассмотреть их в качестве проводников воздействия культурной традиции на ценностно-целевую структуру социального поведения и деятельности индивидов. Как показали исследования французской исторической школы «Анналов» [Блок 1986; Февр 1991; Ле Гофф 2001; Бродель 2004], социально-феноменологический анализ смысловой структуры «жизненного мира» и «повседневного» существования людей [Шюц 2004], специфики культуры «безмолвствующего большинства» [Гуревич 1990], менталитет представляет собой многомерный феномен, своеобразный сплав психоэмоционального и рационального, тесно связанный с глубинными структурами языка и социокультурными кодами традиции. Он выражен как в особенностях восприятия социальных событий, процессов и явлений, так и в специфике языковой картины мира, которой свойственна неравномерная концептуализация различных фрагментов действительности, определяемая их значимостью для жизни конкретного народа.

Национальный менталитет формируется в процессе длительной исторической эволюции, поэтому его содержание вбирает в себя множество различных влияний: природно-географических, исторических, политических, хозяйственно-экономических, собственно культурных (языка, фольклора, религии и др.). Концентрируя в себе опыт прошлых поколений, он неизбежно становится проводником воздействия собственных архетипических оснований на исторически устойчивые формы социального поведения и коммуникации людей, которые либо не осознаются носителями данного типа ментальности, либо принимаются за естественные и самоочевидные.

С позиции анализа современной белорусской ментальности в ее организации принято выделять ряд характеристик, определяющих внутренне противоречивую природу белорусского национального менталитета. К ним целесообразно отнести: 1) аксиологическую амбивалентность; 2) наличие в национальном характере черт, которые, пересекаясь с общеславянской ментальностью, отличаются своеобразием; 3) «пограничный» характер смыслообразующих форм национальной ментальности.

Говоря об аксиологической амбивалентности белорусского менталитета, важно подчеркнуть, что амбивалентное описание его

особенностей предполагает не только выделение позитивных черт национального характера, но и критический анализ недостатков в отношениях, оценках и поведении типичного представителя белорусского этноса. Классическим примером характеристики белорусского менталитета может служить работа Ф.А. Кудринского «Белорусы», впервые изданная в Вильно в начале XX века. Описывая типичного представителя белорусского народа как терпеливого, миролюбивого и незлопамятного человека, автор указывает и на его замкнутый, недоверчивый характер («себе на уме»), на то, что белорус часто пребывает в состоянии печального беспокойства по поводу возможных неприятностей, поскольку в прошлом они обрушивались на него ввиду драматических обстоятельств национальной истории. Антиномичность авторских оценок наблюдается и в том, что Ф.А. Кудринский указывает на гостеприимство, радушие белорусов, богатое воображение, их любовь к веселью, обожание праздников и одновременно отмечает присущую им тягу к обдумыванию деталей предстоящего дела, неторопливость, сосредоточенность на повседневности и практицизм, отсутствие авантюризма, азарта, предпринимательской склонности к риску [Кудринский 1905].

Специфический сплав в национальном менталитете белорусов общеславянских черт и своеобразия, непохожести белорусов на ближайших соседей красноречиво проявляется в неповторимом сочетании присущих традиционному сознанию моральных, социальных, религиозных ценностей. Это обстоятельство подчеркивается многими исследователями [Бабосов 2016; Галенчанка 2008; Кириенко 2005; Мельников 2005; Мурзёнак 2016; Чернявская 2010; Ширков 2008].

Белорусов отличает уважительное отношение к старшим, к женщинам, они в большей степени, чем другие славянские народы, ориентированы на признание социального равенства и гендерных ролей. Вместе с тем в традиционной культуре белорусов не получили широкого распространения патриархально-патримониальные ценности и нормы, аналогичные известному «Домострою» [Домострой... 1867]. Во многом это обусловлено европейско-христианскими корнями белорусской духовности, особенностями развития этнокультурной традиции белорусов в эпоху Великого княжества Литовского и период тесной интеграции белорусских территорий в состав Речи Посполитой [Евароўскі 2015, 43–48; Заневский 2011, 58–62; Ладысеў, Брыгадзін 2003].

Одним из значимых факторов формирования ценностей социального мира и религиозной гармонии, толерантного отношения к представителям других этносов и конфессий в белорусском менталитете была традиция литовско-белорусской шляхты (военно-политической и культурной элиты Великого княжества Литовского), основанная на локальной интерпретации идеологии сарматизма [Еўмянькоў 2008, 82–86; Лескинен 2002]. Опираясь на архивные материалы, Л.Я. Климуть пишет о том, что, в отличие от Польши и Венгрии, идеология сарматизма в культуре Великого княжества Литовского в XVI–XVII веках не связана с доминантой католицизма. Сарматизм на белорусских землях предусматривал утверждение идеалов христианства как такового, он «был поистине всеобъемлющей идеологией. Николай Радзивилл Сиротка после перехода из кальвинизма в католицизм помогал материально в строительстве православной церкви, а в 1582 году выделил фонд на содержание православного священника. Православные церкви и монастыри финансировались Богуславом и Янушем Радзивиллами... Документы свидетельствуют, что и другие конфессии получали поддержку от магнатов и короля» [Клімуць 2012, 8].

Сарматизм стал и источником формирования в белорусской культурной традиции демократических ценностей равенства и справедливости, поскольку эта идеология подразумевала равный статус рыцарей европейской «*Res publica Christiana*», независимо от их имущественного положения, этнокультурного и политического статуса. Все они, мелкопоместные шляхтичи и представители королевского рода, были рыцарями Республики, преданными долгу, присяге и чести, служителями христианских идеалов.

В результате исторической индивидуации культурной традиции белорусского народа, имевшей место в период формирования и расцвета Великого княжества Литовского, заложены аксиологические и социально-психологические основания в структуру национальной ментальности, сохранившиеся не благодаря, а вопреки последующим событиям белорусской истории. После утраты государственности, важнейшего условия формирования национальной культуры, единственным способом сохранения и воспроизводства этнокультурной идентичности народа стало осуществляющееся средствами культурной памяти различие «своих» и «чужих». Это в известной мере объясняет локальность белорусского менталитета начала XX века (феномен «тутэйшых»)

[Wasilewski 1925]. В данный исторический период складывается относительно замкнутая территориальность, которую можно рассматривать как уникальный способ самосохранения этноса перед лицом активной политики культурно-языковой и религиозной ассимиляции.

Благодаря такой локализации, белорусская ментальность смогла сохранить неповторимый ценностный строй и аутентичность фольклора даже в условиях рассеивания национальной элиты, вытеснения белорусского языка на периферию устной памяти народа, в повседневность забот его сельской жизни. По мнению Н.К. Фролова, «белорусская ментальность впитала в себя и униатскую склонность к компромиссам, и героику католицизма, и строгую воздержанность вместе с индивидуализмом протестантизма. ...Белорусы миролюбивы, для них не характерно чувство национального превосходства над другими национальностями» [Славянские... 2001, 5].

Наконец, еще одним значимым проявлением амбивалентности национального менталитета белорусов можно считать его специфическую «пограничность». Ее следует трактовать как с позиций «срединного» географического и цивилизационного положения Беларуси, так и в менее явном, культурно-семиотическом смысле, что открывает новые перспективы развития белорусской культуры в эпоху глобализации.

«Жизненный мир» белорусской (литвинской) шляхты, формирующийся на границах христианского и мусульманского, европейского и азиатского культурных миров, сплавил в единый «мировой горизонт» западные и восточные мотивы, обусловил заметную ориентализацию повседневного образа жизни типичного белоруса, в котором «странным образом переплетаются противоположные идеи и установки, например, преданность христианству сочетается с восхищением нехристианской культурой и имитацией некоторых ее проявлений» [Клімуць 2012, 10]. Пограничье способствовало утверждению ориентального стиля в изготовлении оружия, в прикладном искусстве, эстетике традиционной одежды, убранстве жилища, пышности семейных праздников и светских ритуалов. Оно же стало источником традиционного народного творчества, современной национальной литературы и искусства, усиливая ментальные ориентации белорусов на развитие культуры диалога и толерантности.

Рискогенность стратегий формирования «сильной» и «слабой» моделей национальной идентичности белорусов

Охарактеризуем два вектора формирования национального менталитета в ходе модернизации белорусского общества. Первый связан со становлением «сильной» национальной идентичности, преодолевающей внутреннюю противоречивость менталитета белорусов. Второй направлен на конструирование «слабой» модели национальной идентичности как наиболее соответствующей вызовам поздней современности, поскольку она способствует успешному встраиванию белорусского социума в плюральный мир глобализации.

В рамках первой модели «пограничность» белорусской ментальности понимается как следствие ее незрелости, как результат незавершенности процесса формирования белорусской нации, прерванного серией драматических событий, историческая глубина которых восходит к периоду упадка Великого княжества Литовского и впоследствии – к разделам белорусских земель между геополитическими конкурентами. Поскольку развитие современных социальных институтов в белорусском обществе происходило не в рамках национальной государственности, общество оказалось на своеобразной периферии модернизационных процессов. Это привело в последней трети XIX века к заметному отставанию белорусских территорий по уровню урбанизации и промышленного развития от географически ближайших центров модернизации. В период наиболее интенсивной индустриализации европейских стран, которая развернулась после «Весны народов» (1848), открывшей простор для активного формирования национальных государств в Западной и Центральной Европе, белорусское общество сохраняло значительные черты традиционного аграрного социума.

Интенсивные модернизационные изменения начались в Беларуси только с приходом советской власти, хотя модернизация в СССР осуществлялась по особой модели «контрмодернизации» (А. Турен), проводившейся «сверху» и решительно отвергавшей западный опыт «органической» модернизации и соответствующие ей социальные институты. Развитие БССР в составе Советского Союза не предполагало формирования белорусской нации в ее модернистском значении. Можно вполне согласиться с утверждением А. Турана о том, что «советская революция апеллировала не к нации, а к рабочим и крестьянам; она была не патриотической, а пролетарской революцией» [Турен 2014, 102].

Перед Беларусью стоит задача формирования национальной идентичности нового типа, которая бы соответствовала и требованиям эпохи, и аксиологическому строю белорусской культурной традиции, моральным и духовным ценностям предков. Необходимость ответа на вызов времени – одна из составляющих сложного процесса социальной трансформации белорусского общества, которому, как справедливо отмечает А.Н. Данилов, «присущ эволюционный характер преобразований, основанный на ментальности народа и социальной ответственности власти» [Данилов 2017, 10]. Подчеркивая, что «укоренение государственности, осознание населением собственного суверенитета, формирование национальной идентичности – время серьезных испытаний, связанных с предвкушением новой ответственности, стремлением утвердить свое национальное родство, пройти тест на идентичность» [Данилов 2017, 10], ученый обращает внимание на возрастающую значимость принципов социальной и политической ответственности, уважения национальных интересов, прав и достоинств всех народов и граждан, сохранения собственных культурных основ в процессе эволюционного развития белорусской государственности [Данилов 2017, 9–10].

Ясное представление о сложности процессов социальной трансформации и нациообразования в современной Беларуси дают нам философско-культурологические и социологические исследования, проводимые в крупных научных центрах страны [Бабосов 2013; Зеленков 2016; Современное белорусское... 2018; Титаренко 2010; Ценностный мир... 2016].

Вместе с тем, как подчеркивает А.И. Зеленков, «проблемы оптимального стратегического выбора в развитии Беларуси и четкого определения важнейших социокультурных приоритетов модернизации далеки от окончательного разрешения» [Философия... 2015, 60]. Опираясь на результаты анализа социальных предпочтений белорусского населения, он отмечает их ситуативность, неопределенность и противоречивость, указывая, что «это относится к ценностным ориентациям, характерным не только для основных социально-демографических и профессионально-образовательных страт и групп современного белорусского общества, но и для большинства его элит (экономических, политических, культурных, властвующей элиты, контрэлит и др.)» [Философия... 2015, 60].

Сегодня в социокультурном пространстве Беларуси сталкиваются два вектора формирования «сильной» национальной

идентичности. Так, рассматривая белорусский социум как транзитивный, пребывающий в состоянии постсоветской трансформации, Л.Г. Титаренко анализирует две противостоящие друг другу стратегии: националистическую и патриотическую [Titarenko 2011]. Первая основана на признании этнокультурных и языковых критериев национальной идентификации в качестве приоритетных. Поэтому она ориентирована на возрождение белорусского языка и белорусского этноса как титульной нации суверенного государства. Вторая (патриотическая) – представлена официальной политикой белорусских властей. В ней в качестве доминантной цели формирования национальной идентичности белорусов провозглашается органичное сочетание патриотизма с рядом традиционных черт белорусского характера (толерантностью, гостеприимством) и ментальных особенностей, сформированных советским периодом (любовью к Родине, гордостью за ее прошлое и настоящее, интернационализмом).

Данная стратегия основана на концепции «народа Беларуси», утверждающей, что все его представители олицетворяют новую национальную общность, обладающую единой социокультурной идентичностью. В отличие от националистической версии, патриотическая стратегия формирования «сильной» национальной идентичности белорусов предполагает плавный, постепенный переход к белорусскоязычной модели культурно-национального развития, который будет осуществляться естественным путем в процессе смены поколений.

Несмотря на противостояние этих стратегий в идеологическом пространстве современной белорусской политики, они имеют ряд общих черт, которые могут стать основанием их потенциального сближения в будущем. Отмечая конгруэнтность националистической и патриотической позиций в современных дискурсах идентичности, З. Бауман пишет: «Национализм захватывает дверь, вырывает дверные молотки и выводит из строя дверные звонки, заявляя, что лишь находящиеся внутри имеют право там быть и поселиться тут навсегда. Патриотизм, по крайней мере на первый взгляд, более терпим, гостеприимен и приветлив – он перекладывает ответственность на тех, кто просит о разрешении на вход. И все же окончательный результат чаще бывает удивительно схожим. Ни патриотическое, ни националистическое кредо не допускает возможности того, что люди могут ужиться, сохраняя свои особенности, ... что их совместное существование, отнюдь не

требующее схожести и не утверждающее ее как желаемую ценность, ...действительно позволяет извлечь выгоду из различий в образе жизни, идеалах и знаниях, при этом усиливая и делая более ценным то, что делает их теми, кем они являются, – то есть их различия» [Бауман 2008, 90].

Возможность сближения рассмотренных стратегий на принципах политического консерватизма видится вполне реальным с учетом того обстоятельства, что в условиях присущих глобализации цивилизационных конфликтов нельзя исключать факторы силового вмешательства извне, либо информационной агрессии, нацеленной на дестабилизацию внутреннего положения в стране. Известно, что «образ врага» всегда был мощным инструментом, ускоряющим процесс консолидации нации. Поэтому подобные геополитические факторы могут стимулировать образование подобной «сильной» национальной идентичности, втягивающей в свою орбиту значительную часть населения страны.

Описываемый потенциальный вектор динамики национальной идентичности белорусов представляется одним из очевидных рисков модернизации, поскольку его исход и возможные результаты неоднозначны. С одной стороны, такой вариант развития событий может повысить уровень социальной сплоченности и социальной мобилизации – неотъемлемых составляющих успеха модернизационных реформ. С другой, осуществляясь не в вакууме, а в условиях жесткого геополитического противостояния конкурирующих центров цивилизационной динамики, подобный тренд может стать источником эскалации внутренних конфликтов, раскалывающих общество и делающих его неспособным противостоять внешним влияниям. «Обоюдоострый меч» национальной идентичности таит в себе источник возрастания рисков, если социальная модернизация белорусского общества будет двигаться по пути, на котором формирование институтов национального государства станет сопровождаться либо ростом радикальных националистических, либо патриотических движений. Разумеется, речь не идет об отказе от института национального государства, тем более не об отказе от суверенитета. Подчеркивается лишь потребность в поиске адекватной стратегии их эволюционного развития и укрепления в условиях поздней современности, когда волны глобализации не только размывают четкие контуры («контейнерную» модель) государства эпохи «первого» модерна, но и демонстрируют нисходящий характер стратегии, ориенти-

рованной на укрепление национальной автономии по старым образцам.

Второй подход к проблеме образования нации связан с конструктивистской стратегией формирования «слабой» (плюралистичной) либо гражданской идентичности. Признавая незавершенность процесса формирования современной нации в белорусском обществе, он исходит из того, что т.н. слабая идентичность белорусов в условиях позднего модерна может быть рассмотрена как выигрышный фактор, дающий им адаптивное преимущество в ситуации глокализации социокультурных пространств и формирования космополитической парадигмы транснациональных социальных отношений.

Допустимо выделить разные направления осмысления модели «слабой» идентичности населения Беларуси. Один из векторов ее интерпретации указывает на укорененность белорусского менталитета в восточнославянском и православном культурном комплексе. Так, украинский социолог Николай Рабчук полагает, что «слабость» белорусской идентичности носит односторонний характер, поскольку в белорусском менталитете отсутствует ярко выраженное противопоставление белорусского этноса другим представителям восточнославянских народов [Рабчук 2013, 16–17]. Складывающаяся ситуация обусловлена как общностью исторических судеб, так и имперской национальной политикой, способствовавшей вытеснению культурно-языковых и религиозных различий на периферию социального пространства белорусского социума.

Другой линией интерпретации проблемы «слабой» национальной идентичности белорусов является идея формирования плюралистической гражданской идентичности, соответствующей современным европейским процессам изменения принципов и оснований социальной идентификации. Плюралистическая гражданская идентичность становится характерной моделью обществ поздней современности, в которых вследствие глобализации размываются границы традиционных социальных групп и присущих им «жестких» категорий идентификации. В своих исследованиях З. Бауман показывает, что «современность заменяет гетерономное определение социального положения обязательным самоопределением» [Бауман 2008, 39]. Ситуация в Беларуси осложняется тем, что процесс формирования плюралистической идентичности гражданского типа носит противоречивый характер. Как считает

Л.Г. Титаренко, он может быть описан в терминах «постсоветской инерциальной модели», поскольку ценностные ориентации советской поры перемежаются в сознании белорусского населения с новой системой референций, возникающей вследствие глобализации и открытости белорусского информационного пространства для межкультурного диалога [Titarenko 2011, 13–18].

На многовекторный характер динамики национальной идентификации в современном белорусском обществе указывает Л.И. Науменко, говоря о необходимости принимать в расчет совокупность таких факторов, как смена поколений, роль больших городов (интенсивность социальных коммуникаций, городской образ жизни, распространение интернета и сетевых сообществ, насыщенность культурными событиями), географические особенности региона, гендерно-демографические и статусные различия [Науменко 2008, 111–112].

Источники потенциальных рисков «слабой» модели национальной идентичности, как правило, не совпадают с причинами рискогенности ее «сильной» альтернативы. В качестве наиболее опасной формы риска, характерной для «слабой» версии формирования национальной идентичности белорусов, можно назвать угрозу дефрагментации белорусского социума по нескольким основаниям: региональным, культурным (религиозным, языковым, идеологическим), социально-психологическим, демографическим, статусным. В полной мере они могут обнаружить себя, если граждане страны будут поставлены перед выбором между сохранением суверенитета и его потерей, между Западом и Востоком, иными жесткими альтернативами. Специфика белорусской национальной ментальности всегда заключалась в стремлении уйти от радикализма подобного выбора, способного разрушить все еще органичную, но хрупкую целостность белорусского общества. Для народа, ментальными приоритетами которого признаны христианская духовность, европейские стандарты повседневной жизни, парадигма восточнославянского культурного единства, необходимость такого выбора в модели «или/или» чревата непредсказуемой социальной турбулентностью и угрозой «аннигиляции» интегративных механизмов национальной культуры.

Заключение

Амбивалентность национального менталитета и парадоксы идентичности современного белорусского общества, рассмотренные выше, свидетельствуют о высокой рискогенности выбора парадигмы и приоритетов социальной трансформации Беларуси в ближайшей перспективе. Ее источником служит необходимость активного конструирования национальной идентичности белорусов с целью укрепления социальной сплоченности общества для успешного проведения реформ. Обращение к культурно-исторической памяти народа для решения задач социальной мобилизации связано с функционированием культурной традиции. Вместе с тем оно является своеобразным политическим актом. Данное обстоятельство вполне обоснованно подчеркивается Н.Н. Федотовой: «История становится основой политики идентичности. Осуществляется конструирование идентичности посредством обращения к прошлому. <...> Идет борьба за наиболее вдохновляющую версию прошлого» [Федотова 2006, 90].

Риски, проистекающие из реализации рассмотренных стратегий формирования национального самосознания и гражданского самоопределения белорусов, их возможного движения от «слабой» идентичности к «сильной», связаны с актуализацией и обострением конфликтов в структуре культурной памяти народа. Их латентность может быть переведена в режим открытой конфронтации политически ангажированными историческими реконструкциями.

Наряду с историей, философия, религия, искусство и даже массовая культура, обращаясь к историческому самосознанию народа под влиянием медийных фреймов, формируют свою рефлексивную установку по отношению к прошлому. Это осуществляется за счет реверса традиции, позволяющего интерпретировать прошлое с позиций настоящего, выявлять и истолковывать его смысл с учетом современного социокультурного контекста. Благодаря рефлексивному пониманию прошлого, которое оказывается различным у разных субъектов интерпретации, традиция вовлекается в плюрализацию схем референции, что влечет трансформацию ее ценностно-символических оснований.

Реинтерпретация базовых ценностей и символов традиции (а в некоторых случаях даже их конструирование) осуществляется посредством формирования в культуре множества различных рефлексивных установок, задающих дистанцию по отношению к двум измерениям «жизненного мира» людей, идентифицирующих себя как этнос, народ, нация либо граждане государства. Во-первых, это – дистанцирование от их «живого настоящего» (А. Шюц), в котором сконцентрированы совместные планы, надежды и социальные ожидания, а также непрерывные антиципации будущего индивидов, осознающих себя связанными единством определенного социального пространства-времени. Во-вторых, это – дистанция по отношению к системам релевантности, определяющим специфику прочтения прошлого разными социальными субъектами современного белорусского общества.

В итоге в целях минимизации рисков конфликта и достижения подлинного понимания прошлого, как многомерного, но общего для всех современников, потребуются постоянно совмещать заданные традицией принципы референции и индивидуальные системы релевантности интерпретирующих прошлое субъектов. В противном случае возникающие образы прошлого, к которым привязаны идеологические дискурсы, обнаружат враждебную разорванность культурной памяти народа (ситуация, когда каждый имеет свою «историю» и каждый «прав»). Тактичность обращения с прошлым предусматривает умение вести заинтересованный и конструктивный диалог в направлении консенсуса, относительность которого определяется перманентным характером перемен, необходимостью продолжения пути. В условиях поздней современности наиболее адекватной формой рациональности, позволяющей преодолевать неизбежные разрывы исторического сознания и конфликты культурной памяти, является коммуникативная рациональность, основанная на принципах уважения и равенства всех субъектов диалога.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Анохина 2015 – *Анохина В.В.* Медиатизация как фактор трансформации социальных пространств и метаморфозы культурных традиций // *Философия и социальные науки.* 2015. № 3. С. 13–18.

Анохина 2017 – *Анохина В.В.* Диалектика глокализации в эпоху позднего модерна // Гуманітарний Вісник Запорізької державної інженерної академії. 2017. Вып. 69 (1). С. 11–16.

Бабосов 2013 – *Бабосов Е.М.* Идентичность как фактор консолидации // Беларуская думка: штомесячны грамадска-палітычны і навукова-папулярны часопіс. 2013. № 3. С. 74–79.

Бабосов 2016 – *Бабосов Е.М.* Культурный код нации: сущность и особенности // Наука и инновации. 2016. № 3. С. 48–50.

Бауман 2008 – *Бауман З.* Текущая современность. – СПб.: Питер, 2008.

Бек 2000 – *Бек У.* Общество риска. На пути к другому модерну. – М.: Прогресс-Традиция, 2000.

Блок 1986 – *Блок М.* Апология истории, или Ремесло историка. – М.: Наука, 1986.

Бродель 2004 – *Бродель Ф.* Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II. В 3 ч. Ч. 3. События. Политика. Люди. – М.: Языки славянской культуры, 2004.

Галенчанка 2008 – *Галенчанка Г.Я.* Да пытання аб этнічных і этнаканфесійных катэгорыях Вялікага княства Літоўскага XIV–XVI ст.: «беларусцы», «ліцвіны» і «русiны» ў дыскурсах сучасных даследчыкаў і пісьмовых крыніцах // *Studia Historica Europae Orientalis* (Исследования по истории Восточной Европы). Вып. 1. – Минск: РИВШ, 2008. С. 9–19.

Гидденс 2011 – *Гидденс Э.* Последствия современности. – М.: Практик, 2011.

Гуревич 1990 – *Гуревич А.Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. – М.: Искусство, 1990.

Данилов 2017 – *Данилов А.Н.* Новые геополитические реалии будущей цивилизации // Журнал Белорусского государственного университета. Социология. 2017. № 4. С. 4–12.

Домострой... 1867 – Домострой: по рукописям Императорской Публичной библиотеки / под ред. В.А. Яковлева. – СПб.: Д.Е. Кожанчиков, 1867.

Евароўскі 2015 – *Евароўскі В.Б.* Сярэднявечная Беларусь у інтэлектуальнай гісторыі “экспансіі” Еўропы // *Веснік Магілёўскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А.А. Куляшова: навукова-метадычны часопіс.* Серыя А: Гуманітарныя навукі. 2015. № 1. С. 43–48.

Еўмянькоў 2008 – *Еўмянькоў В.І.* Сарматы ў літаратуры Беларусі і Польшчы перыяду Асветніцтва // Беларуская літаратуразнаўства: навукова-метадычны зборнік. Вып. 6. – Мінск: БГУ, 2008. С. 82–86.

Заневский 2011 – *Заневский С.* Падение Речи Посполитой и роль шляхты в этом процессе в изображении краковской исторической школы // *Гісторыя: праблемы выкладання.* 2011. № 5. С. 58–62.

Зеленков 2016 – *Зеленков А.И.* Постчернобыльский синдром в социодинамике современной Беларуси: гуманитарный аспект // Современный социум в мире глобальных перемен: к 85-летию академика Е.М. Бабосова / отв. ред. А.Н. Данилов. – Минск: Белорусская наука, 2016. С. 121–133.

Кириенко 2005 – *Кириенко В.В.* Менталитет современных белорусов. – Гомель: Гомельский государственный технический университет имени П.О. Сухого, 2005.

Клімуць 2012 – *Клімуць Л.Я.* Сармацкая ідэалогія на беларускіх землях Рэчы Паспалітай // Веснік Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта. Серыя 3: гісторыя, эканоміка, права. 2012. № 2. С. 7–11.

Кудринский 1905 – *Кудринский Ф.А.* Белорусы: общий очерк // Виленский календарь. – Вильна: Русский почин, 1905. С. 93–128.

Ладысеў, Брыгадзін 2003 – *Ладысеў У.Ф., Брыгадзін П.І.* Паміж Усходам і Захадам: станаўленне дзяржаўнасці і тэрытарыяльнай цэласнасці Беларусі (1917–1939 гг.). – Минск: БДУ, 2003.

Ле Гофф 2001 – *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого: Очерки / пер. с фр. С.К. Цатуровой. – М.: Прогресс, 2001.

Лескинен 2002 – *Лескинен М.В.* Мифы и образы сарматизма. Истоки национальной идеологии Речи Посполитой. – М.: Институт славяноведения РАН, 2002.

Мельников 2005 – *Мельников А.П.* Национальный менталитет белорусов. – Минск: Право и экономика, 2005.

Мурзёнак 2016 – *Мурзёнак П.П.* Шляхі да беларускай нацыі. – Мінск: Кнігазбор, 2016.

Науменко 2008 – *Науменко Л.И.* Этническая идентичность белорусов: содержание, динамика, региональная и социально-демографическая специфика // Беларусь и Россия: социальная сфера и социокультурная динамика: сб. науч. тр. – Минск: ИАЦ, 2008. С. 111–132.

Рабчук 2013 – *Рабчук М.* Усходнеславянская “умма” і праблема эмансіпацыі: да пытання пра “слабую” ідэнтычнасць украінцаў і беларусаў // Трансфармацыі ментальнасці беларусаў у XXI ст.: матэрыялы навукова-практычнай канферэнцыі / пад рэд. А.Я. Тараса. – Рыга: Інстытут беларускай гісторыі і культуры, 2013. С. 6–47.

Славянские... 2001 – Славянские духовные ценности на рубеже веков: сб. ст. / отв. ред. Н.К. Фролов. – Тюмень: Изд-во Тюменского гос. университета, 2001.

Современное белорусское... 2018 – Современное белорусское общество: социологическое прочтение / под общ. ред. А.Н. Данилова, Д.Г. Ротмана. – Минск: БГУ, 2018.

Титаренко 2010 – *Титаренко Л.Г.* Концепция белорусской национальной идентичности в условиях современной многовекторности развития // Философия и социальные науки. 2010. № 4. С. 24–29.

Турен 2014 – Турен А. Идея революции // Социологическое обозрение. 2014. Т. 13. № 1. С. 98–116.

Февр 1991 – Февр Л. Бои за историю: сб. статей / пер. с фр. А.А. Бобовича, М.А. Бобовича и Ю.Н. Стефанова. – М.: Наука, 1991.

Федотова 2006 – Федотова Н.Н. Мультикультурализм и политика развития // Журнал социологии и социальной антропологии. 2006. Т. 9. № 3. С. 75–92.

Философия... 2015 – Философия устойчивого развития и социальная экология / под ред. А.И. Зеленкова. – Минск: БГУ, 2015.

Ценностный мир... 2016 – Ценностный мир современного человека: страны Восточного партнерства, Европейский Союз и Россия в международных проектах по изучению ценностей / под ред. Д.Г. Ротмана и др. – Минск: БГУ, 2016.

Чернявская 2010 – Чернявская Ю.В. Белорусы. От “тутэйшых” – к нации. – Минск: ФУАинформ, 2010.

Ширков 2008 – Ширков И.Е. Ментальная матрица и стиль белорусской культуры // Культура. Наука. Творчество: сб. науч. ст. Вып. 2. – Минск, 2008. С. 655–660.

Шюц 2004 – Шюц А. Символ, реальность и общество // Шюц А. Избранное. Мир, светящийся смыслом. – М.: РОССПЭН, 2004. С. 456–529.

Яковенко 2006 – Яковенко И.Г. Риски социальной трансформации российского общества: культурологический аспект. – М.: Прогресс-Традиция, 2006.

Titarenko 2011 – Titarenko L.G. Post-Soviet Belarus: The Transformation of National Identity // International Studies. 2011. Vol. 13. No. 1. P. 11–21.

Wasilewski 1925 – Wasilewski L. Sprawa kresów i mniejszości narodowych w Polsce. – Warszawa: Wydawnictwo Warszawskiego Oddziału Towarzystwa Uniwersytetu Robotniczego, 1925.

REFERENCES

Ahohina V.V. (2015) Mediatization as a Factor of Social Sphere Transformation and Metamorphosis of Cultural Traditions. *Filosofiya i sotsialnye nauki*. No. 3, pp. 13–18 (in Russian).

Ahohina V.V. (2017) Dialectics of Glocalization in the Late Modern Age. *Humanities Bulletin of Zaporizhzh State Engineering Academy*. No. 69, pp. 11–16 (in Russian).

Babosov E.M. (2013) Identity as a Consolidation Factor. *Belaruskaya dumka*. No. 3, pp. 74–79 (in Russian).

Babosov E.M. (2016) The Cultural Code of the Nation: The Essence and Features. *Science and Innovation: Scientific Practical Journal*. No. 3, pp. 48–50 (in Russian).

Bauman Z. (2000) *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press (Russian translation: Saint Petersburg: Peter, 2008).

Beck U. (1986) *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Russian translation: Moscow: Progress-Traditsiya, 2000).

Bloch M. (1949) *Apologie pour l'histoire: Ou, Métier d'historien*. Paris: Armand Colin (Russian translation: Moscow: Nauka, 1986).

Braudel F. (1949) *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris: Armand Colin (Russian translation: Moscow: Languages of Slavic Cultures, 2004).

Chernyavskaya Yu.V. (2010) *Belarusians: From "Tutejszy" ("Locals") to the Nation*. Minsk: FUA-inform (in Russian).

Danilov A.N. (2017) New Geopolitical Realities of Future Civilization. *Journal of the Belarusian State University. Sociology*. No. 4, pp. 4–12.

Danilov A.N. & Rotman D.G. (Eds.) (2018) *The Modern Belarusian Society: A Sociological Reading*. Minsk: BSU (in Russian).

Evarovski V.B. (2015) Medieval Belarus in the Intellectual History of the "Expansion" of Europe. *Bulletin of Mogilev State A. Kuleshov University. Series A: Humanitarian Sciences*. No. 1, pp. 43–48 (in Belarusian).

Evmyankov V.I. (2008) Sarmatians in the Belarus and Poland Enlightenment Literature. In: *Belarusian Literary Studies* (Vol. 6, pp. 82–86). Minsk: BSU (in Belarusian).

Fedotova N.N. (2006) Multiculturalism and Development Policy. *Journal of Sociology and Social Anthropology*. Vol. 9, no. 3, pp. 75–92 (in Russian).

Fevr L. (1952) *Combats pour l'Histoire*. Paris: Librairie Armand Colin (Russian translation: Moscow: Science, 1991)

Frolov N.K. (Ed.) (2001) *Slavic Spiritual Values at the Turn of the Century*. Tyumen: Publishing House of the Tyumen State University (in Russian).

Galenchanka G.Ya. (2008) On the Issue of Ethnic and Ethno-religious Categories of the Grand Duchy of Lithuania of the 14th–16th Centuries: "Belarusian," "Lithuanians," and "Ruthenian" in the Discourse of Contemporary Researchers and Written Sources. In: *Studia Historica Europae Orientalis* (Vol. 1, pp. 9–19). Minsk: Republican Institute of Higher Education (in Belarusian).

Giddens A. (1991) *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press (Russian translation: Moscow: Praxis, 2011).

Gurevich A.Ya. (1990) *The Medieval World: The Culture of the Silent Majority*. Moscow: Iskusstvo (in Russian).

Kiriyenko V.V. (2005) *The Mentality of Modern Belarusians*. Gomel: Gomel State Technical University (in Russian).

Klimuts L.Y. (2012) Sarmatian Ideology at the Belarusian lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth. *Journal of the Belarusian State University. History, Economics, Law*. No. 2, pp. 7–11 (in Belarusian).

Kudrinsky F.A. (1905) Belarusians: General Study. *Vilenskiy kalendar* (pp. 93–128). Vilna: Russkiy pochin (in Russian).

Ladysev U.F. & Brygadzin P.I. (2003) *Between East and West: The Formation of Statehood and Territorial Integrity of Belarus (1917–1939)*. Minsk: BSU (in Belarusian).

Le Goff J. (1985) *L'Imaginaire médiéval*. Paris: Gallimard (Russian translation: Moscow: Progress, 2001).

Leskinen M.V. (2002) *Myths and Images of Sarmatianism: The Origins of the Polish-Lithuanian Commonwealth National Ideology*. Moscow: Institute for Slavic Studies, Russian Academy of Sciences (in Russian).

Melnikov A.P. (2005) *The National Mentality of Belarusians*. Minsk: Pravo i ekonomika (in Russian).

Murzonak P.P. (2016) *Ways to the Belarusian Nation*. Minsk: Knigazbor (in Belarusian).

Naumenko L.I. (2008) Ethnic Identity of Belarusians: Content, Dynamics, Regional and Socio-Demographic Specificity. In: *Belarus and Russia: The Social Sphere and the Social and Cultural Dynamics: The Collection of Scientific Papers* (pp. 111–132). Minsk: IAC (in Russian).

Rabchuk A.M. (2013) Eastern Slavic “Umma” and the Problem of Emancipation: The Issue of the Ukrainians and Belarusians “Weak” Identity. In: Taras A.E. (Ed.) *Transform the Belarusians Mentality in the 21st Century: Materials of the Scientific-practical Conference* (pp. 6–47). Riga: Institute of Belarusian History and Culture (in Belarusian).

Rotman D.G. et al. (Eds.) (2016) *The World of Values of Modern Man: The Countries of the Eastern Partnership, the European Union, and Russia in International Projects for the Study of Values*. Minsk: BSU (in Russian).

Schütz A. (1971) Symbol, Reality and Society. In: Schütz A. *Selected Works: A World Glowing with Meaning*. Moscow: ROSSPEN, 2004 (Russian translation).

Shirkov I.E. (2008) Mental Matrix and Style of Belarusian Culture. *Culture. Science. Creativity: Collection of Scientific Papers* (Issue 2, pp. 655–660). Minsk (in Russian).

Titarenko L.G. (2010) The Concept of Belarusian National Identity in the Conditions of Modern Multi-Vector Development. *Filosofiya i sotsial'nye nauki*. No. 4, pp. 24–29 (in Russian).

Titarenko L.G. (2011) Post-Soviet Belarus: The Transformation of National Identity. *International Studies*. Vol. 13, no. 1, pp. 11–21.

Touraine A. (1990). The Idea of Revolution. *Theory, Culture & Society*. Vol. 7, no. 2. pp. 121–141 (Russian translation: *Sotsiologicheskoye obozrenie*. Vol. 13, no 1, pp. 98–116).

Wasilewski L. (1925) *Sprawa kresów i mniejszości narodowych w Polsce* [The Matter of the Borderland Residents and National Minorities in Poland]. Warsaw: Wydawnictwo Warszawskiego Oddziału Towarzystwa Uniwersytetu Robotniczego (in Polish).

Yakovenko I.G. (2006) *Risks of the Russian Society Social Transformation: A Cultural Aspect*. Moscow: Progress-Traditsiya (in Russian).

Yakovlev V.A. (Ed.) (1867) *Domostroy: According to the Manuscripts of Imperial Public Library*. Saint Petersburg: D.E. Kozhanchikov (in Russian).

Zanevskiy S. (2011) The Fall of the Polish-Lithuanian Commonwealth and the Role of the Gentry in this Process in the Image of the Krakow Historical School. *Gistoryya: prablemy vykladannya*. No. 5, pp. 58–62 (in Russian).

Zelenkov A.I. (Ed.) (2015) *The Philosophy of Sustainable Development and Social Ecology*. Minsk: BSU (in Russian).

Zelenkov A.I. (2016) The Post-Chernobyl Syndrome in the Sociodynamics of Modern Belarus: A Humanitarian Aspect. In: Danilov A. (Ed.) *Modern Society in the World of Global Changes: On the 85th Anniversary of Academician E.M. Babosov* (pp. 121–133). Minsk: Belaruskaya navuka (in Russian).



DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-3-50-79

Оригинальная исследовательская статья

Original research paper

Праксис и практика: способы различения

И.Я. Мацевич-Духан

Институт философии НАН Беларуси, Минск, Беларусь

Аннотация

Статья раскрывает различные историко-философские смыслы понятий «праксис» и «практика». Опираясь на работы Аристотеля, И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля, К. Маркса, Г. Лотце и Х. Арндт, автор демонстрирует основные способы их различения. Проясняются значения понятий праксиса и практичности в философии Аристотеля. Рассматривается существенная трансформация смысла практики в классической немецкой философии, ее дальнейших неокантианских и неогегельянских прочтениях. Выявляются и сопоставляются различные категориальные формы познания практического. Прослеживаются ключевые направления разработки определений праксиса и практики. Обозначены историко-философские контексты их эволюции. Сопоставлены концепции действующего субъекта И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля, К. Маркса и Г. Лотце. Особое внимание уделено раскрытию роли практической философии Г. Лотце в построении и распространении концепции деятельной жизни. Проводится компаративный анализ марксистского и лотцеанского подходов к понятию «праксис», а также их роли в формировании современных его смыслов. Последние проблематизируются с учетом частично реконструированных первоначальных значений праксиса в философии Аристотеля. Обосновывается актуальность возрождения наследия Г. Лотце в отечественной философии, в исследовании категорий социального действия и деятельной жизни, действующего субъекта и общества. Показаны перспективы их переосмысления в социальной философии при обращении к практической философии Г. Лотце. В заключении обозначены последствия замещения аристотелевского определения праксиса лотцеанской трактовкой, а также возможность и необходимость воспро-

изведения изначального смысла праксиса как отличного от практики в многообразии его историко-философских интерпретаций.

Ключевые слова: действие, поступок, практическая деятельность, практичность, практическое, практическая философия, деятельная жизнь.

Мацевич-Духан Ирина Янушевна – кандидат философских наук, доцент, докторант, Центр социально-философских и антропологических исследований Института философии НАН Беларуси.

iryana.matsevich@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5263-2371>

Для цитирования: *Мацевич-Духан И.Я.* Праксис и практика: способы различения // Философские науки. 2021. Т. 64. № 3. С. 50–79. DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-3-50-79

Praxis and Practice: Ways of Distinguishing

I.Ja. Matsevich-Dukhan

*Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus*

Abstract

The article exposes diverse historical-philosophical meanings of the concepts of *praxis* and *practice*. Using the works of Aristotle, I. Kant, G.W.F. Hegel, K. Marx, H. Lotze, and H. Arendt, the author demonstrates the main ways of distinguishing between these two notions. The article clarifies meanings of *praxis* and *prudence* in Aristotle's philosophy. The crucial transformation of the sense of *practice* in classical German philosophy, its further neo-Kantian and neo-Hegelian interpretations are also considered. The author reveals a range of categorical forms of comprehending *the practical* and traces the basic directions of the development of definitions of *praxis* and *practice*, indicating the historical-philosophical contexts of their evolution. The article compares the conceptions of the acting subject developed by I. Kant, G.W.F. Hegel, K. Marx, and H. Lotze. Special attention is given to the explication of H. Lotze's practical philosophy in building and distributing the conception of active life. Marxist and Lotzean approaches to *praxis* are compared, and their role in the formation of its current interpretations is revealed. These interpretations are problematized, taking into account the partly reconstructed initial meanings of *praxis* in Aristotle's philosophy. The author justifies the relevance of H. Lotze's legacy in Russian philosophy, examining the categories of social action and active life, the acting subject and society. The article demonstrates prospects for

their reconsideration in social philosophy by approaching H. Lotze's practical philosophy. The conclusion highlights consequences of the replacement of the Aristotelian definition of praxis with the Lotzean version, the possibility and necessity of reproducing the initial sense of *praxis* as different from *practice* in diverse historical-philosophical interpretations.

Keywords: action, deed, practical activity, prudence, the practical, practical philosophy, active life.

Iryna Ja. Matsevich-Dukhan – Ph.D. in Philosophy, Associate Professor, Postdoctoral Researcher, Center for Social Philosophy and Anthropology, Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Belarus.

iryna.matsevich@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5263-2371>

For citation: Matsevich-Dukhan I.Ja. (2021) Praxis and Practice: Ways of Distinguishing. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filofofskie nauki*. Vol. 64, no. 3, pp. 50–79. DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-3-50-79

Введение

В социальной теории интерес к *праксису* зарождается с момента его проникновения в поле философского видения. По мере его экспансии формируется многообразие исследовательских программ, специализирующихся на его изучении. Ответная реакция проявляется во все возрастающем стремлении мыслителей проанализировать исконные и привнесенные с течением времени, наслаивающиеся друг на друга значения деривативных форм практик и практического.

Древнегреческое понятие *πρᾶξις* становится предметом специального изучения первоначально в философии Аристотеля, аккумулировавшей в себе различные исторические подходы к его определению. Оно использовалось не только применительно к человеческой деятельности, но в отношении всего живого [Corcilius 2019]. Ввиду этого уточним, что в настоящей статье речь будет идти о *праксисе* человека как общественно-политического животного.

Понятие *πρᾶξις* является сегодня одним из центральных в социальной философии. Однако перевод его на современные языки варьируется на протяжении истории, а с ним и его смысл¹.

¹ Если на русский язык его часто переводят в контексте аристотелевской этики как поступок, действие, деятельность, занятие, дело [Аристо-

Мыслители пытаются подобрать наиболее соответствующий ему термин, который мог бы выразить то, что с помощью *πρᾶξις* стремился обозначить Аристотель. Его замещение поступком, деятельностью или действием в русском переводе также может отражать определенные вехи в эволюции трактовок аристотелевского *πρᾶξις* в отечественной культуре.

Первые переводы «Никомаховой этики» и «Политики» на vernacularные и современные европейские языки в XV–XIX веках [Schmidt 1986; Schüttrumpf 2014; Bobzien 2013] фактически сформировали сегодняшний язык практической философии, а с ним и в его рамках – универсальный язык социальной и политической философии². Но чтобы сохранить эту универсальность, необходимо регулярно возвращаться к истокам, каждый раз заново прояснять исконные смыслы и их мутации на протяжении истории, невольно «вчитывая» в них и авторские.

Аристотелевская трактовка *праксиса*

В контексте практической философии Аристотеля человеческий *πρᾶξις* часто рассматривается в русскоязычной литературе как *поступок*, во множественном числе *πράξεις* – поступки или «житейские дела» [Аристотель 1983, 56]. Понятие *πρᾶξις* становится предметом специального анализа в «Никомаховой

тель 1983; Аристотель 2020], то на французский язык древнегреч. *πρᾶξις* и лат. *actus* с XIV века переводили как *l'activité, l'action, l'acte, les actes, l'agir* [Aristote 1959; Aristote 1823]; на немецкий язык, начиная с конца XVIII века, – преимущественно как *die Handlung, das Handeln, die Tätigkeit, die Tat, das Tun* [Aristoteles 1798; Aristoteles 1876]; на английский – *action, activity, act, acting, conduct, deed, doing* [Aristotle 1811; Aristotle 1934; Aristotle 1980].

² Содержание произведений «Никомахова этика» и «Политика» в средневековой Европе (вплоть до Ренессанса) транслировалось в письменной и устной культуре на латинском языке. Первый французский перевод «Политики» датируется 1305 годом (не сохранился). Второй дошедший до нас перевод сделан Николаем Оремом во второй половине XIV века по заказу короля Франции Карла V [Schüttrumpf 2014, 25]. В то же время им сделан и перевод «Никомаховой этики» на французский язык [Sherman 1995]. Он ввел более 1000 новых слов во французский язык при переводе «Политики» [Schüttrumpf 2014, 49]. На немецкий язык первые переводы сделаны почти одновременно Й.Г. Шлессером и К. Гарве в конце XVIII века [Bobzien 2013; Riedel 2011].

этике». Любая цель как ориентация на благо не может проявляться вне череды поступков.

Из-за частичного смешения значений практического и праксеологического в современном языке может показаться, что практическое происходит из *праксиса*. Однако смысл практической выявляется Аристотелем в контексте анализа *фронесиса*, который сказывается через поступок, но не может быть сведен лишь к деятельной стороне. *Практичность* (φρόνησις, лат. *prudencia*) требует знания частных и последних принципов добродетельного действия. Необходимо при этом различать *практичность* (φρόνησις) и *рассудительность* (σύνεσις): «Практичность приказывает; цель ее определить, что следует делать и чего не следует. Рассудительность только критикует» [Аристотель 2020, 165; Aristotle 1894, 1143a5–10]³.

Еще большая путаница происходит, если практическое сводят к природе производительной деятельности, хотя Аристотель четко различает данные понятия. Производительная деятельность ποιησις не есть *праксис*, так как, в отличие от последнего, она ориентирована на изготовление продукта, являющегося внешним по отношению к акту производства. *Праксис* же реализуется при актуализации внутренне присущей ему сущности действия ради действия.

Аристотель исследует сущность человеческого *праксиса*, чтобы выяснить, какой образ жизни может быть предпочтительнее. В поиске ответа на этот вопрос необходимо рассмотреть то, из чего, через что и посредством чего она создается. Речь идет не о героических действиях, воплощающихся в истории в виде избранных поступков, а обо всех повседневных действиях, из которых и в которых ваяется образ жизни. Выявление преобладающих форм действия позволяет выделить три *образа жизни* (и соответствующие им категории людей): 1) скотский, ориентированный на удовольствие (грубые люди); 2) государственный, ориентированный на почет за добродетель («люди

³ Используется более ранний перевод Э. Радлова, а не Н.В. Брагинской, вошедший в академическое собрание сочинений [Аристотель 1983, 184], так как перевод φρόνησις как *практичности* [Аристотель 2000, 165] в данном контексте помогает выявить специфические признаки *практичного*, отличающие его от *практического* и *праксеологического*.

достойные и деятельные (*praktikoi*)» [Аристотель 1983, 58]; 3) созерцательный, ориентированный на истину (мыслители).

Но что есть наивысшее единое благо, на которое должно ориентироваться каждое действие? Что есть благо, которое сказывается о каждом, и ради чего или кого оно осуществляется в поступке? Люди деятельные обычно стремятся к почету как благу. Однако цель политической жизни – не почет как таковой, а воспроизводимая добродетель всех и каждого в отдельности, в себе и других, поскольку «человек – по природе существо общественное» [Аристотель 1983, 63].

Назначение человека проявляется в его *занятии* (*πρᾶξις*), его благо достигается в деле. Есть ли у человека предназначение, призвание к определенному *делу*, в котором реализуется его подлинное назначение? Аристотель ищет наиболее правильную форму *деятельной* (*πρακτική*) *жизни*, через которую сказывается наивысшее благо. Он утверждает, что существует «какая-то деятельная [жизнь] обладающего суждением [существа]» [Аристотель 1983, 64]. Если главная функция человека осуществляется благодаря деятельности души, тогда должен быть некий рациональный принцип организации его жизни: «дело человека – некая жизнь, а жизнь эта – деятельность души и поступки при участии суждения» [Аристотель 1983, 64]. Сверхать или исполнять дело хорошо – значит ориентироваться на присущую ему добродетель в согласии с ней, так как человеческое благо – это деятельность души в полноте добродетели. *Успешная деятельность* выражается в правильных и прекрасных поступках, сообразных добродетели [Аристотель 1983, 67]. Наличие подобной деятельности во многом обусловлено и правильным суждением оценивающего ее соответствие добродетели.

Аристотель рассматривает образ жизни сквозь призму поступка, ориентированного на благо. Ввиду природы человека как общественного животного такое благо должно быть не только для него, но для каждого. Поступок реализуется индивидом, обладающим определенным складом души. Судить о нем можно только на протяжении длительного периода, потому что одно действие не позволит вынести суждение о складе души.

Повторение, выдержка, постоянство – должна быть *привычка* поступать определенным образом. Наличие множества добродетелей ориентирует человека на достижение общественного блага.

Прояснение сущности *праксиса* невозможно вне общественно-политической действительности жизни гражданина полиса. Люди могут быть *деятельными* в той мере, в какой участвуют в политической жизни государства (понятия политического и общественного при этом не разводятся). Но цель политической жизни – это не добродетель или благо как продукт, а процесс воспроизводства добродетельного деяния, внутренне присущего ему блага. Цель всей деятельной жизни не может рассматриваться в форме некоего внешнего продукта. Ее суть проясняется, сохраняется и воспроизводится в самом процессе добродетельной деятельности на протяжении всей жизни человека.

После Аристотеля понятие «праксис» приобретает новые смыслы в контексте созерцательно-интеллектуальной жизни. Трактат «Практик» оригениста Евагрия Понтийского (IV век) раскрывает смысл монашеской практики как *умной молитвы*, подчиняющейся принципам аскетической жизни [Evagrius Ponticus 1987]. В этом контексте практика – духовный метод очищения страстной души посредством выявления ее демонов и осуществления контроля над ними. Строго регулируемая монашеским уставом, она противопоставляется всему естественному и природному.

В широкий оборот современных европейских языков понятие праксиса вошло лишь в конце XVI–XVII веков как обозначение подчиняющейся правилам деятельности. В эпоху Нового времени существенно изменяется первоначальный смысл данного понятия в процессе его изъятия из этического и религиозного контекстов интерпретации. Его постепенная секуляризация проявляется в подчинении *праксиса* ситуативно обусловленным правилам повседневной жизни. В это время с его помощью все чаще обозначают различные виды профессиональной деятельности.

Эпоха Просвещения превращает *праксис* в организованную законодательным разумом деятельность, а *практику* действующую

щего лица – в одну из форм ее реализации. В XIX веке понятие праксиса утрачивает первоначальный аристотелевский смысл действия ради самого действия, самодостаточного и добродетельного. Пришедшее ему на смену понятие *практики* приближается к нему в той мере, в какой речь идет не о внешнем продукте, а о различных формах структурирования самого действия как одного из проявлений универсальной природы действующего, его моделирования и конфигурирования, воспроизводимого в соответствии с условной ценностно-нормативной схемой. До К. Маркса понятие праксиса использовалось редко в социальной и политической философии. Оно замещалось в немецкой классической философии вариациями предикативных форм *практического* в обозначениях характера разума, познания, суждения, деятельности, сферы и мира. Обратимся к философии И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля, чтобы более детально рассмотреть возможность различения понятий *практики* и *праксиса* в этом контексте.

Формы практического в философии

И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля

Практическая философия И. Канта имеет дело с определяющими основаниями свободной воли. В центре ее внимания находится законодательная деятельность разума согласно понятию свободы. У последнего, как и у каждого понятия, существует своя сфера (отношения между объектом и познавательной способностью), почва (часть сферы, где возможно познание) и область (часть почвы, на которой понятия могут быть законодательствующими). *Практическое* (*das Praktische*) [Kant 2015, 924] в данном контексте представляет собой *область*, в которой разум становится законодательствующим через понятие свободы. Необходимо различать практическое согласно понятию свободы и практическое согласно понятиям природы. Разновидность последнего, будучи предметом исследования *теоретической философии*, выходит за рамки сферы познания *практической философии*.

Область законодательства разума через понятие свободы – предмет специального изучения практической философии.

В ее определении И. Кант неслучайно использует латинский эквивалент немецкого понятия *das Gebiet* – *ditio* [Kant 2015, 927], обозначающего власть, господство (от лат. *dico* – «говорить», «назначать»; ср. греч. δεικνυμι – «показывать», «указывать» [Lewis, Short 1878, 570]). Только в строго ограниченной области практического разум может быть законодательным. Понятие свободы устанавливает определенные пределы познания мира, представляя вещь в себе как сферу сверхчувственного, не поддающегося созерцанию, но в то же время не влияет на законодательство природы в познании предметов как явлений. Разум и рассудок сосуществуют на общей почве опыта (*ein Boden der Erfahrung* [Kant 2015, 928]). Вместе с тем области их действия в чувственно воспринимаемом мире существенно различаются.

В рамках практической философии понятие «праксис» (нем. *Praxis*) рассматривается в противопоставлении его не столько теории, сколько множеству неопределенных действований, производящих впечатление «орудования» или «возни» (*Hantierung*). И. Кант указывает: «Теорией называют совокупность правил, даже практических, когда эти правила мыслятся как принципы в некоторой всеобщности, и притом отвлеченно от множества условий, которые, однако, необходимо имеют влияние на их применение. Наоборот, практикой (*Praxis*) называется не всякое действие (*Hantierung*), а лишь такое осуществление цели, какое мыслится как следование определенным, представленным в общем виде принципам деятельности (*Prinzipien des Verfahrens*)» [Kant 1965a, 61; Kant 1992, 1]. *Праксис* появляется, если человек следует в своем действии определенным принципам для осуществления формулируемой разумом цели.

В трансцендентальной философии принципы познания вещей разумом согласно понятию свободы превращают некий неопределенный процесс в *праксис*. Соответственно, практическая философия призвана исследовать основания и способы их производства и следования им согласно понятию свободы. Следует при этом различать технически практические принципы определения каузальности, являющиеся предметом теоре-

тической философии, и морально практические. В отличие от природы, социально-политическая действительность организуется в соответствии с *морально практическими принципами* действия воли, которые по отношению к понятию *свободы* являются *законами* [Kant 2015, 924–933].

Если прежде *практическое* ассоциировалось с социально-политической деятельностью гражданина полиса, ориентированной на общественное благо, то у И. Канта оно представляет собой область осуществления законодательной деятельности разума трансцендентального субъекта, раскрывающей принципы определения и ограничения свободы воли, произвола действующего лица в отношении себя и других в обществе и государстве. Сфера практического из области добродетельных поступков превращается в сферу преимущественно суждений о принципах реализации действия и критериях его оценки, поскольку вне такого рода суждения и до него *праксис* не опознается как специфического рода феномен. Познание чистого разума лежит в основе познания принципов его практического применения. Поэтому в «Критике практического разума» кантовская мысль последовательно разворачивается от выявления основоположений и понятий к чувствам. Практическое основание формулирования практических правил действия содержится внутри самого чистого разума, раскрывающего закон причинности из свободы в качестве начала, чистого практического основоположения.

В результате выявить *праксис* в действительности возможно в том случае, если совокупность действий упорядочивается благодаря неким принципам познания вещей разумом согласно понятию свободы. Следует заметить, что он условно обозначает субстрат того, что упорядочивается при движении в сторону цели в соответствии с принципами, понятиями *Handtierung* (орудование, возня) и *Verfahren* (процесс, дело, метод, процедура), а не традиционными *Handlung, Handeln, Tat, Tun, Tätigkeit* (с XVIII века немецкие обозначения *праксиса* в «Никомаховой этике» и «Политике» Аристотеля). Если речь идет о возможных действиях в чувственно воспринимаемом мире, используется понятие *Wirkungen* [Kant 2015, 928]. В качестве

предмета практического разума выступает представление об объекте как возможном действии (*Wirkung*) через свободу [Кант 2015, 772]. Однако в «Метафизике нравов» и «Критике практического разума» И. Кант последовательно проясняет деятельность (*Tätigkeit*) практического разума и действие (*Wirkung*) практического закона в *поступке* (*Handlung*) субъекта и *действии* (*Tat*) лица⁴.

И. Кант определяет *действие* как разновидность *поступка*: «*Действием* называется поступок в том случае, если он подчинен законам обязательности и, следовательно, если субъект рассматривается в этой обязательности в соответствии со свободой его произвола» [Кант 1965б, 131]. *Поступок* может быть вменен *действующему лицу* (*der Handelnde*) как его причине только при наличии закона, в соответствии с которым выявляется и налагается на лицо обязательность. Кант пишет: «*Вменение* (*imputatio*) в моральном значении – это *суждение*, по которому кто-то рассматривается как виновник (*causa libera*) поступка, называющегося в этом случае *действием* (*factum*) и подчиняющегося законам» [Кант 1965б 136]. Таковы условия трансформации *Handlung* в *Tat* посредством морального суждения. Без *вменения* невозможно выявить лицо совершающего поступок, так как *лицо* – субъект *вменяемого поступка*, который подлежит первоначально акту вменения, реализуемому судящим его в соответствии с обязательностью морального закона. Его нравственная ценность проясняется в способе определения свободной воли моральным законом.

Кантовская трактовка действия как продукта вменения поступка, т.е. суждения о нем в соответствии с универсальными законами обязательности, будет оригинальным образом переосмыслена Г.В.Ф. Гегелем [Hegel 1833; Hegel 1907]. В каждом действии обнаруживаются взаимоотношения практического и теоретического. В качестве *практического духа* Г.В.Ф. Гегель рассматривает волю, которая тем не менее не существует без мышления. Их различие проявляется в возможности выделения практического отношения (*das praktische Verhalten*) к действи-

⁴ Перевод *Handlung* как поступка, *Tat* как действия С.Я. Шейнман-Топштейн [Кант 1965б].

тельности [Hegel 1833, 35]. Но, по существу, *практическое* (*das Praktische*) и *теоретическое* не мыслимы друг без друга, их невозможно разъединить в той мере, в какой мышление и воление обнаруживают себя в каждом действии [Hegel 1833, 36]. Мысль деятельна, а действие мыслимо. Быть *практичным* (*praktisch*) – значит быть *деятельным* (*tätig*), т.е. *совершать действия* (*handeln*), в которых Я определяет себя, полагая различие, утверждая «разделение» (*Trennung*) [Hegel 1833, 35] и одновременно снимая его в своем осознании единства. В этом смысле практическое мыслится как противоположное, но внутренне принадлежащее мыслящему Я.

Если речь идет о практической философии Г.В.Ф. Гегеля, чаще всего обращаются к «Философии права», т.е. философии объективного духа. Однако еще в «Феноменологии духа» раскрывается путь сознания к нравственности, истоки и диалектический механизм разворачивания деятельного самосознания, природу драмы его действия, историю рождения «поступка-преступления». Рассмотрим более детально феномен действия самосознания в контексте философии праксиса.

Аристотелевское понятие *праксиса* применительно к исторически развёртываемому действию самосознания конкретизируется в философии Г.В.Ф. Гегеля с помощью понятий *die Handlung* (действие), *die Tat* (действие, акт), *das Tun* (действие), *die Tätigkeit* (деятельность) и *das Tätige* (деятельное). Они рассматриваются как продукты исторического развития самосознания, в котором выявляется их диалектическая взаимосвязь. В частности, Гегель убеждает в следующем: «Самосознание имеет свое наличное бытие, свою силу, а его противоположность есть *акт* (*Tat*) *самосознания*. Ибо последнее именно потому, что оно есть для себя самость и начинает действовать, поднимается из *простой непосредственности* и само устанавливает *раздвоение*. Совершая *действие* (*Tat*), оно отказывается от определенности нравственности в том смысле, что она есть простая достоверность непосредственной истины, и устанавливает разделение себя самого на себя как на *деятельный момент* (*das Tätige*) и на противостоящую негативную для него *действительность* (*Wirklichkeit*)»

[Гегель 2000, 238; Hegel 1907, 304]. У Гегеля *действие* (*die Tat*) самосознания порождает деятельный момент (*das Tätige*) и противостоящую ему действительность. Раздваиваясь, будучи в этом смысле причиной его как поступка-преступления, оно производит в себе и из себя *вину*. Гегель пишет: «Ибо вина *есть* его *действие* (*sein Tun*), а действие (*das Tun*) – его сокровеннейшая сущность; и *вина* получает также значение *преступления*: ибо в качестве простого нравственного сознания оно обратилось к одному закону, но отказалось от другого и нарушает его своим действием (*Tat*)» [Гегель 2000, 238; Hegel 1907, 304].

Действие самосознания через личную вину действия превращается в поступок-преступление отказа от определенности нравственности. В основе любого поступка лежит *доверие к целому*. Действие проявляет себя как действие самости через «раздвоение»: «оно устанавливает себя для себя и противопоставляет этому некоторую чуждую внешнюю действительность; то, что таковая есть, относится к самому действию и ему обязано своим бытием» [Гегель 2000, 238; Hegel 1907, 304]. Поэтому любое действие является *виновным*, невиновным может быть только недействие (*das Nichttun*). В *нравственном поступке* (*die sittliche Handlung*) всегда есть вина, а следовательно, и «момент преступления» [Гегель 2000, 238; Hegel 1907, 304]. Действие самосознания через деятельность поступка превращает закон природной непосредственности в *вину* из-за противостояния внешней действительности.

Некий отдельный поступок для Г.В.Ф. Гегеля – это формальный момент действия вообще, поэтому и вина за поступок возлагается на отдельное лицо как проявление всеобщей самости. Содержание поступка – это законы и нравы, в соответствии с которыми он реализуется. Отдельное лицо рассматривается как определенность вида и его субстанция, как всеобщность рода. Законы и нравы в поступках отдельного лица проясняются через его отношение к определенному сословию и народу в целом. В своем же самосознании народ может прийти до особенного, но не до единичного, благодаря *доверию* к целому без примеси вражды и страха.

Подобно И. Канту, Г.В.Ф. Гегель определяет сущность человеческого действия через способность субъекта добровольно

подчиняться законам, которые он совместно с другими устанавливает. Несмотря на абсолютный идеализм гегелевской феноменологии духа, американский теоретик марксизма Фр. Джеймисон отмечает, что она вполне поддается изложению в терминах «философии производства» [Jameson 2010, 52], т.е. истории объективации «несчастливого сознания». И в этом аспекте она закладывает основания для будущего окончательного превращения *праксиса* в производительную деятельность в философии К. Маркса.

Марксистский *Praxis* и его критика в философии Х. Арндт

Новое значение понятия *праксиса*, отличное от сформировавшегося к XIX веку, начнет доминировать в контексте философии К. Маркса. С распространением влияния его философии изменялся и смысл прежней трактовки *праксиса*. Если обратиться к «Капиталу» К. Маркса, то очевидно, что *Praxis* в его тексте ближе к аристотелевской *продуктивной деятельности*. В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» он использует понятия «практическая деятельность», «практический мир», «практическое отношение», где *праксис* оказывается в предикативной форме. При этом «практическая человеческая деятельность» (*die praktische menschliche Tätigkeit*) [Marx 1968, 515] анализируется преимущественно как «труд» (*Arbeit*) [Маркс 1956, 564].

В «Тезисах о Фейербахе» немецкое понятие *Praxis* выступает в качестве одного из ключевых и рассматривается в тесной взаимосвязи с понятием *революции* [Marx 1978; Маркс 1989]. С тех пор их определения настолько переплетаются, что их современные трактовки оказываются взаимообусловленными. С этой точки зрения, подлинная практика воплощается в революционных преобразованиях человеческой природы и окружающего мира. К. Маркс критикует идеалистическую и созерцательно-материалистическую трактовки практики, где понятие деятельности (*Tätigkeit*) является предельно абстрактным, применимым и к человеческой чувственной деятельности, и к актам некоего абстрактного самосознания, как одушевлен-

ного, так и неодушевленного; отстраненно-теоретического, спекулятивного и «грязно-торгашеского» [Маркс 1989, 103]; природного и божественно-космического; естественного и искусственного; реально существующего и фантастического.

Противопоставляя *Praxis* прежней теории практики, он рассматривает его прежде всего как *чувственно предметную деятельность, призванную преобразовать объективный мир*, существенно изменить обстоятельства деятельности и ее характер. Подобное совпадение изменения обстоятельств и самой деятельности является для К. Маркса *революционным праксисом (umwälzende Praxis)* [Marx 1978, 534]. Соответственно, действительное мышление должно быть предметно-посюсторонним, а подлинная теория – *практически-критической*, т.е. революционной, способной качественно изменить обстоятельства деятельности и ее смысл. Марксистская теория выстраивается вокруг «практического вопроса» [Маркс 1989, 104], раскрывающегося в дальнейшем в предъявляемом к научной теории требовании: объяснять и изменять мир.

В центре подобного построения находится не абстрактный индивид, а *чувственно-предметно действующий* человек, выражающий в каждом своем действии «совокупность всех общественных отношений» [Маркс 1989, 106]. Когда К. Маркс говорит о *чувственности*, он всегда подчеркивает, что она носит не абстрактный характер, а практический, проявляющийся в человечески-чувственной деятельности. Чувственность как практическая деятельность является общественным продуктом, порожденным человеком в рамках определенной формы общества. Если созерцательный материализм разводил понятия чувственности и практической деятельности, то К. Маркс объединяет их смыслы, предлагая трактовать чувственность как деятельность, ориентированную на предметное освоение действительности посредством чувств.

Понятия *праксиса* и общественной жизни у К. Маркса накладываются друг на друга вплоть до неразличения. Они совпадают по существу, учитывая, что подлинная общественная жизнь – это и есть *праксис*. Жизнь является в той мере общественной, в какой и практической, и наоборот. Но в данном

случае К. Маркс обращает внимание на то, что необходимо по-новому взглянуть на смысл общественного. Прежде в политической и социальной философии, оказавшейся под влиянием гегельянства, понятие общества использовалось в основном в связке с прилагательным «гражданское», поэтому даже когда оно звучало отдельно, имело смысловые коннотации понятия *bürgerliche Gesellschaft*. К. Маркс избавляется от этого редуцированного смысла «общественного», происходящего из гегелевской трактовки, четко разводящей и различающей оттенки цитцероновских понятий государства (лат. *civitas*) и гражданского общества (лат. *societas civilis*).

Подлинно *общественное* для К. Маркса должно быть *общечеловеческим*. Соответственно, *практическое* выражает назначение человеческого рода. Такая позиция К. Маркса находит отражение в следующих словах: «Точка зрения старого материализма есть “гражданское” общество (*die bürgerliche Gesellschaft*); точка зрения нового материализма есть человеческое общество (*die menschliche Gesellschaft*) или обобществленное человечество (*die gesellschaftliche Menschheit*)» [Маркс 1989, 107; Marx 1978, 535]. Сущность жизни заключается в деятельности, «ибо что такое жизнь, если она не есть деятельность?» [Маркс 1956, 564]. Этот смысл может быть утрачен, поскольку акт отчуждения превращает практическую человеческую деятельность в форме *труда* в *акт производства*, а деятельность тем самым – в *страдание*. К. Маркс утверждает: «Деятельность выступает здесь как страдание, сила – как бессилие, зачатие – как оскопление, собственная физическая и духовная сила рабочего, его личная жизнь... – как повернутая против него самого, от него не зависящая, ему не принадлежащая деятельность» [Маркс 1956, 564]. Однако уже в «Капитале» *труд* постигается как универсальный *процесс* между человеком и природой, в котором человек лишь участвует, хотя пытается регулировать и контролировать определенную часть данного процесса в обусловленном им обмене веществ. К. Маркс пишет: «Труд есть прежде всего процесс, совершающийся между человеком и природой, процесс, в котором человек своей собственной деятельностью опосредствует, регулирует

и контролирует обмен веществ между собой и природой» [Маркс 1952, 185].

Превращение труда в *процесс* стало предметом специальной критики Х. Арендт [Арендт 2017, 367–368]. Постепенно происходит абсолютизация *процесса* в модусе *изготовления*. Даже политическое действие в Новое время рассматривается как изготовление искусственного сообщества, государственного механизма, а человек – продукт подобного изготовления. Однако Х. Арендт предполагает, что в какой-то мере Платон и особенно Аристотель подчинили деятельность пойнсису, когда увидели внутреннее родство между теорией и ποιησις, проявляющееся в *сути дела* [Арендт 2017, 373]⁵.

В XIX веке, по мнению Х. Арендт, наблюдается провал *homo faber* в пользу труда как изготавливающей деятельности, мотивированной преимущественно выгодой. Труд возвеличивается, меновая стоимость ценится выше потребительской. Понятие *жизни* и принцип *эволюции* осваивают прежнюю территорию деятельности. Труд, избавленный от презрения, демонстрирует раскрепощающую силу. Побеждает *animal laborans* (трудящееся животное), чья «единичная жизнь встроена в жизнь рода через труд» [Арендт 2017, 397].

«Поступающее действие» [Арендт 2017, 397] окончательно изживается и замещается работой в форме труда, но уже без прежней мучительной тягости. «Трудовой социум» [Арендт 2017, 397] превращается в функциональный социум обладателей рабочих мест. Созидательной деятельностью в современном мире занимается ограниченное число одаренных личностей. Действие как поступок оказывается прерогативой меньшинства. Но если говорить о поступке как подлинно человеческой способности раскрывать личность и выстраивать историю, быть источником смысла человеческого мира и «озарять смыслообразностью всю человеческую практику» [Арендт 2017, 400], то и среди них найдутся сегодня единицы. С подлинным поступком исчезает и мысль.

⁵ Хотя некоторые современные аристотелеведы не соглашаются с таким выводом, так как он не подтверждается высказываниями Аристотеля [Backman 2010].

В этом превращении деятельности в продуктивный процесс прочитывается окончательное подчинение аристотелевского *практиса* пойнсису как *технэ*. Х. Арендт предполагает, что во многом благодаря К. Марксу, понятие деятельности было редуцировано в середине XIX века к значению *производительного труда* как мучительно тягостного, обременительно-принудительного, истощающего физически и духовно. Однако из поля зрения Х. Арендт по какой-то причине и вовсе пропадает современник К. Маркса, который разработал не менее актуальную для нашего времени концепцию *деятельной жизни*. Речь идет о немецком философе Рудольфе Германе Лотце (1817–1881), сформировавшем в Геттингенском университете свою школу, оказавшую существенное влияние на последующие поколения мыслителей в различных сферах их научной специализации.

Лотцеанский *практис* как деятельная жизнь

Г. Лотце возрождает интерес к аристотелевской трактовке *практиса* в своей практической философии [Lotze 1884]. Во многом благодаря работам Г. Лотце и оказавшихся под влиянием его идей Э. Ласка, Дж. Ройса, У. Джеймса и Дж. Дьюи [Woodward 2015], в Европе и США в конце XIX – начале XX века реализуется *практический поворот* к действию, раскрываемому как глубоко личному и в то же время общественному по своей природе. Тем самым осуществляется поворот от кантианского *Tat* трансцендентального субъекта и гегелевского *Tat* абсолютного духа к лотцеанскому *Handeln* как специфически социальному проявлению универсальной природы деятельного (*das Tätige*).

Хотя понятие *Handeln*, безусловно, присутствовало в классической немецкой философии, но ему не хватало прежде земной человечности, теплоты, ее тактильности и «чувствительности ума» [Lotze 1884, 18], которую оно обретает в философии Р.Г. Лотце. Даже у К. Маркса этот поворот не скажется в той мере и форме, в какой он проявит себя в творчестве его современника. Вся последующая социальная мысль будет сфокусирована на раскрытии природы *Handeln* как социального

действия⁶. Попытаемся обозначить и объяснить специфику обостряющегося интереса к концепции *действующего субъекта* (*der Handelnde*) Г. Лотце параллельно с разворачивающимся учением К. Маркса.

Если К. Маркс исследует проблему практической деятельности (*praktische Tätigkeit*), которая отчуждается, то Г. Лотце рассуждает о природе нравственного действия (*die sittliche Handlung*), которое обобществляется. Хотя замысел К. Маркса устремлен в сторону коммунизма, а Г. Лотце – в сторону социализма [Lotze 1884, 70–74]⁷, в центре внимания обоих мыслителей оказывается природа *человеческой деятельности*, в том числе трудовой. В постоянно воспроизводимом действии созидания общественного блага постепенно раскрывается родовая сущность человека. Оба мыслителя, исследуя формы подлинной человеческой деятельности, стремятся выявить *формы деятельной жизни*, а с ними – и соответствующие им *формы общества*.

Согласно Г. Лотце, одна из центральных задач практической философии заключается в формулировании предельно абстрактных правил *жизненного благоразумия*, которые воплотились бы в бесконечном многообразии *форм блага*. Не стоит навязывать *практической философии* задачу изобретения общих пропозиций, в соответствии с которыми выносилось бы суждение о том, что достойно одобрения или порицания. Такая задача принадлежит, скорее, моральной теории или этике. Посредством раскрытия *форм жизни* и в соответствии с законами их развития возможно приобрести более конкретные блага. Необходимо фокусироваться не столько на достижении успеха, сколько на действительной жизни: «Следовательно, безусловно,

⁶ Эта тема сквозной нитью пройдет через творчество Дж. Дьюи, Дж. Ройса, Г. Зиммеля, М. Вебера, Э. Дюркгейма, Т. Парсонса, Дж. Г. Мида, П. Бергера, Т. Лукмана, И. Гофмана, Г. Гарфинкеля, А. Шюца, Н. Элиаса, Х. Арендт, Й. Хабермаса, Н. Лумана, А. Турена, Э. Гидденса, П. Бурдьё, Х. Йоаса и др.

⁷ Согласно мнению Г. Лотце, общество частных лиц должно быть преодолено на пути к социализму [Lotze 1884, 70–74]. Вероятнее всего, К. Маркс и Р.Г. Лотце не читали труды друг друга, хотя ряд идей и выводов их практической философии оказались созвучны [Woodward 2015, 18, 169, 241, 316].

ничто кроме *практической жизни действия* не может быть той сценой, которую мы должны искать для применения наших способностей: все созерцание, однако, и весь скептицизм допустимы как кратковременные формы жизни (*Formen des Lebens*)» [Lotze 1884, 6].

Практическая жизнь в многообразии форм *действенной жизни* (*das tätige Leben*) [Lotze 1884, 19] является предметом специального изучения немецкого философа. Чтобы ответить на вопрос о том, как нам следует *действовать* (*handeln*), необходимо раскрыть природу субъекта действия, выделить различные виды его *действия* (*das Handeln*) и отношения между ними. По мнению Р.Г. Лотце, некая *творческая сила* (*die schöpferische Kraft*) с каким-то умыслом расположила людей посреди «хорошо организованных импульсов, посредством которых наше моральное развитие должно быть управляемым» [Lotze 1884, 35]. Из общей природы человеческого действия выводятся моральные законы. Всегда должен быть голос разума, который сможет их предоставить. Они имеют *ценность* и *значимость* только в том случае, если они являются универсальным образом производимыми разумом. Их применимость к частным действиям объясняется общим условием человечности, гармонично встроенным в план мира.

Абсолютное достоинство человека обосновано исходя из этических максим, посредством которых действие становится в меньшей степени зависимым от конкретных обстоятельств дела. Р.Г. Лотце устанавливает, каким должно быть универсальное действие человека в рамках тех форм жизни, где достигается наибольшее по качеству и количеству благо в согласии с выявленными законами и принципами действия. Затем он проектирует их на частные примеры и случаи земной жизни человека, демонстрируя, каким образом суждения конкретизируются, а вместе с ними и правила вероятности [Lotze 1884, 9].

Немецкий философ исследует *модусы* действия, которые производят тонкое удовлетворение нравственного духа от безусловной апробации. Однако недостаточно определить хорошее и плохое, должна быть концепция *действующего субъекта* (*das handelnde Subjekt*) [Lotze 1884, 8]. Для этого необходимо вы-

яснить, в чем выражена сущность человеческого действия, чем свободное действие (*die freie Handlung*) отличается от слепых сил природы. Жизнь животных проявляется в возбуждаемых инстинктах и их моментальных реакциях, сводимых к *активности* деятельности (*Tätigkeit*). Человек же руководствуется максимами, которые формируются в процессе обработки опыта и утверждаются в качестве универсальных ограничений свободы действия. Поэтому «личность как субъект принадлежит «действию» (*“Handeln”*)» [Lotze 1884, 21].

Человеческое действие определяется максимами, которые формируются в многообразии опыта. Если у И. Канта действие признано результатом вменения поступка, то у Р.Г. Лотце оно возникает вместе со свободой волеизъявления в отношении того, что ею *ценится*, по направлению к тому, что *значимо*. Действие для Г. Лотце – это продукт вынесения *суждения о ценности* и *значимости* определенного *модуса* поведения. Очевидно, что такая трактовка несколько отличается от кантовского превращения *Handlung* в *Tat* как *factum* в результате его вменения с помощью суждения судящего. Подобным образом у Г.В.Ф. Гегеля раздвоение *Tat* порождает вину, а через нее – *die sittliche Handlung* (нравственный поступок) [Hegel 1907; Гегель 2000].

В этом контексте может прочитываться несколько критическое отношение Р.Г. Лотце к трактовкам И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля. У Канта действие появляется тогда, когда разум пытается сформулировать правила, структурирующие деятельность, оформляющие ее в нечто, поддающееся оценке. У Гегеля раздвоение действия самосознания порождает нравственный поступок через вину самоотчуждения. Эта трактовка частично вписывается в концепцию Лотце, где действие-поступок возникает одновременно с волей и свободой ее детерминации. Оно является свободным, поскольку идеи как мотивы для воли предоставляют выбор между *ценностями* возможных форм поведения. Сознательный мотив действия происходит *из оценки ценности* (*aus einer Schätzung des Wertes*) модуса поведения [Lotze 1884, 18].

Предельно общее представление о ценности постепенно проясняется в частных формах и делает через них видимым много-

образе одной и той же ценности. Например, любовь как общее благоволение конкретизируется в любви супругов, родителей, друзей... Г. Лотце ограничивает смысл *das Handeln* случаями, в которых представления о существовании различных модулей действия, их варьирующейся ценности, принимаемое решение в их отношении предшествуют действию. Последнее, в отличие от «слепого» воздействия (*das Wirken*) сил природы, случается там, где осознается начало собственной актуализации через представление достижимого в действии. Воля презентует посредством идей ценности различных форм действия и предоставляет выбор между ними. При этом *свобода воли* неотделима от ценностного суждения. Если существует *ценность формы поведения*, то воля духа ответственна за ее оценку и соответствующее решение. Но объектом морального суждения не может быть свобода, так как она не поддается оценке, хотя и является *conditio sine qua non*.

Подводя итоги, следует отметить, что несмотря на значимость понятия *Handeln* в практической философии, Р.Г. Лотце подчеркивает необходимость его рассмотрения во взаимосвязи с понятием *das tätige Leben* [Lotze 1884, 38–39]. Этот переход от социального действия к *деятельной жизни*, в рамках которой на первый план выступает более абстрактное понятие *деятельного*, можно попытаться объяснить следующими причинами. Во-первых, понятие *das Tätige* соединяет в себе значения деятельного и действительного. Во-вторых, момент *das Tätige* присущ не только человеческому миру, поскольку человеческая деятельная жизнь – лишь одна из возможных форм жизни в космосе. В этом прочитывается преемственность кантианской, гегельянской и лотцеанской трактовок человеческого действия.

В данном контексте закономерен и последовательный переход Г. Лотце в рамках практической философии от анализа деятельной жизни к исследованию общества (*Gesellschaft*)⁸ в форме человеческого общества (*die menschliche Gesellschaft*) [Lotze 1884, 37], допуская, что существуют и другие его формы.

⁸ Понятие *Gesellschaft* будет использоваться в более узком значении в социальных науках после публикации работы Ф. Тенниса «Общность и общество» (1887).

Любопытно, что и К. Маркс использует понятие *die menschliche Gesellschaft* [Marx 1978, 535], подчеркивая, что в *праксисе* человечество обобществляется. И в этом смысле данное понятие обретает благодаря К. Марксу и Р.Г. Лотце в современной социальной философии еще одну жизнь. Отныне *праксис* как общественно значимое действие, формирующее облик и содержание реальности, не будет терять первенства в череде философских категорий.

Заключение

Таким образом, Аристотель впервые в истории философской мысли выявил и понятийно зафиксировал специфику предмета практической философии. Изучаемый ею феномен *праксиса* обретает в дальнейшем новые смыслы в многообразии понятийно-категориальных форм и их интерпретаций в различных научных школах. Каждая последующая попытка познать *праксис* и приблизиться к аристотелевской трактовке невольно создавала дополнительные контексты его изучения, расширяя либо сужая предмет практической философии, но в то же время сохраняя исток очевидного смысла *праксиса* в преемственности традиций философской мысли.

Вместе с тем немецкая классическая философия привнесла смещение акцентов в этом рассмотрении практического единства на субъект его познания и оценки. Действие всегда несет необходимость вынесения суждения о нем. Поэтому для И. Канта, как и для его последователей, без *вменения* поступка нет и лица действия. Однако способы препарирования вины за поступок, ее оправдания или избавления от нее варьируются в авторских проектах.

Если Г.В.Ф. Гегель говорит о необходимости осознания и принятия вины в ее снятии, то К. Маркс – о возможности преодоления отчуждения трудовой деятельности и ее страдания посредством изменения обстоятельств и смысла практической деятельности. «Чувствительный ум» Р.Г. Лотце с помощью суждения, выявляющего ценность

и значимость действия, призван наполнить это страдание смыслом в постоянном преодолении объективных препятствий на пути обретения человеческой волей абсолютного достоинства. Деятельность до и вне *ценностного суждения* не является действием, отличающим человеческую форму активности от иных форм жизни в космосе. У И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля индивидуально переживаемая *вина* за свершенный поступок, ее осознание в *суждении* о ее наличии становятся основанием и средством превращения абстрактного действователя в конкретный поступок, поддающийся *вменению*, тогда как у Г. Лотце оценка *ценности модуса* реализуемого поступка обуславливает его переосмысление в качестве действия.

Судящий взгляд структурирует некую активность, превращая ее в наполненное личным смыслом социальное действие. Подобным образом происходит встречное движение и переплетение внутри *праксиса* индивидуализирующего и обобществляющего начал человеческой жизнедеятельности во всеобъятности свершаемой ею драмы и конкретности переживаемой ею боли. И эта внутренняя парадоксальность, разворачиваемая между полюсами индивидуально-личного и общественного, частного и публичного, созерцательного и политического, истинного и правильного, разумного и благорассудительного, все еще отличает *праксис* от *практики*, всего практического как рационально структурируемого и дисциплинарно осваиваемого поля активностей с помощью многообразия вчитываемых в них принципов познания и последующей их десакрализации.

Обращая внимание на тот факт, что используемое Г. Лотце слово *Handeln* происходит от древневерхненемецкого глагола *hantālōn* (касаться, держать в руках, схватывать), можно предположить, что в нем все еще прочитывается смысл тактильного, предельно близкого, находящегося «под рукой». Соединение внутри одного понятия значений *действия* и *торговли* делает *Handeln* более податливо-послушным и переводимым на язык

свободного и справедливого обмена воплощаемой в действительности энергией. Условно обозначенный в настоящей статье «поворот» немецкой мысли от *Tat* к *Handeln*⁹ проявится в существенном переосмыслении миссии *практической философии*.

Постепенно *аристотелевская* трактовка *праксиса* замещается в конце XIX века *лотцеанской*, во многом определившей ключевые направления дискуссии практической философии в XX веке. Многообразие теорий *социального действия* испытало влияние означенного выше поворота к предельно очеловеченному и обобществленному действию. Последнее производится ценностным суждением, превращающим неопределенный род деятельности в мотивированную и ценностно структурируемую свободой человеческой воли. Но наряду с этим современная практическая деятельность, обусловленная общественными оценками *валидности* того или иного ее модуса, становится все более зависимой от внешних суждений о ее *значимости* для других. С началом экспансии лотцеанской трактовки она постепенно утрачивает исконный смысл *праксиса* как самодостаточного действия добродетельной жизни, поддающегося освоению практической философией лишь в той мере, в какой она превращается в деятельную жизнь добросовестного гражданина полиса.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Арендт 2017 – *Арендт Х. Vita Activa, или О деятельной жизни* / пер. с нем. и англ. В.В. Бибикина. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2017.

Аристотель 1983 – *Аристотель. Никомахова этика* / пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 4* / под общ. ред. А.И. Доватура. – М.: Мысль, 1983. С. 53–293.

Аристотель 2012 – *Аристотель. Политика* / пер. с древнегреч. С.А. Жебелева, М.Л. Гаспарова. – М.: АСТ: Астрель, 2012.

⁹ Первоначально и частично «поворот к *Handeln*» осуществлен в переводах «Никомаховой этики» и «Политики» Аристотеля на немецкий язык в конце XVIII века [Aristoteles 1798a; Aristoteles 1798b].

Аристотель 2020 – *Аристотель. Этика* / пер. с древнегреч. Э. Радлова, Т. Миллера. – М.: АСТ, 2020.

Гегель 2000 – *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа*. – М.: Наука, 2000.

Кант 1965а – *Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики»* / пер. Н. Вальденберга // *Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 2*. – М.: Мысль, 1965. С. 59–106.

Кант 1965б – *Кант И. Метафизика нравов в двух частях* / пер. С.Я. Шейнман-Топшиной, Ц.Г. Арзаканьяна // *Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 2*. – М.: Мысль, 1965. С. 107–439.

Маркс 1952 – *Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1*. – М.: Политиздат, 1952.

Маркс 1956 – *Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года* // *Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений*. – М.: Политиздат, 1956. С. 517–642.

Маркс 1989 – *Маркс К. Тезисы о Фейербахе* // *Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии*. – М.: Политиздат, 1989. С. 101–108.

Aristote 1959 – *Aristote. Éthique à Nicomaque* / tr. par J. Tricot. – Paris: Vrin, 1959.

Aristoteles 1798a – *Aristoteles. Die Ethik des Aristoteles* / übersetzt und erläutert von Christian Garve. – Breslau: bey Wilhelm Gottlieb Korn, 1798.

Aristoteles 1798b – *Aristoteles. Politik und Fragment der Oeconomik* / übersetzt von J.G. Schlosser. – Lübeck; Leipzig: bey Friedrich Bohn, 1798.

Aristoteles 1876 – *Aristoteles. Des Aristoteles Nikomachische Ethik* / übersetzt von J.H. von Kirchmann (Julius Hermann). – Leipzig: E. Kosch-ny (L. Heimann), 1876.

Aristotle 1811 – *Aristotle. The Rhetoric, Poetic and Nicomachean Ethics* / transl. from the Greek by Thomas Taylor. – London: R. Wilks, 1811.

Aristote 1823 – *Aristote. La morale et la politique d'Aristote* / traduit du grec par J.-Fr. Thurot. – Paris: Didot, 1823.

Aristotle 1894 – *Aristotle. Ethica Nicomachea*. – Oxford: Clarendon Press, 1894.

Aristotle 1934 – *Aristotle. Nicomachean Ethics* / transl. by H. Rackham // *Aristotle in 23 Vols. Vol. 19*. – Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1934.

Aristotle 1957 – *Aristotle. Aristotelis Politica*. – Oxford: Oxford University Press, 1957.

Aristotle 1980 – *Aristotle. The Nicomachean Ethics* / transl. with commentaries and glossary by H.G. Apostle. – Dordrecht: D. Reidel, 1980.

Backman 2010 – *Backman J.* The End of Action: An Arendtian Critique of Aristotle's Concept of Praxis // Hannah Arendt: Practice, Thought and Judgement. – Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies, 2010. P. 28–47.

Bobzien 2013 – *Bobzien S.* Found in Translation: Aristotle's *Nicomachean Ethics* 3.5, 1113b7–8 and its Reception // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 2013. Vol. 45. P. 103–148.

Corcilius 2019 – *Corcilius K.* Teleology of the Practical in Aristotle: The Meaning of “πραξις” // Manuscripto. 2019. Vol. 42. No. 4. P. 352–386.

Evagrius Ponticus 1987 – *Evagrius Ponticus.* Praktikos and on Prayer / trans. S. Tugwell. – Oxford: Faculty of Theology, 1987.

Hegel 1833 – *Hegel G.W.F.* Grundlinien der Philosophie des Rechts. – Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1833.

Hegel 1907 – *Hegel G.W.F.* Phänomenologie des Geistes. – Leipzig: Verlag der Dürr'shen Buchhandlung, 1907.

Jameson 2010 – *Jameson F.* The Hegel Variations. On the Phenomenology of Spirit. – London; New York: Verso, 2010.

Kant 1992 – *Kant I.* Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. – Hamburg: Felix Meiner, 1992.

Kant 2003 – *Kant I.* Kritik der praktischen Vernunft. – Hamburg: Felix Meiner, 2003.

Kant 2015 – *Kant I.* Die drei Kritiken. – Köln: Anaconda, 2015.

Lewis, Short 1878 – *Lewis C.T., Short C.* A New Latin Dictionary. – New York: Harper and Brothers, 1878.

Lotze 1884 – *Lotze H.* Grundzüge der praktischen Philosophie. – Leipzig: Verlag von C. Birzel, 1884.

Marx 1968 – *Marx K.* Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 // *Marx K., Engels F.* Werke. Bd. 40. – Berlin: Dietz, 1968. S. 465–590.

Marx 1978 – *Marx K.* Thesen über Feuerbach // *Marx K., Engels F.* Werke. Bd. 3. – Berlin: Dietz, 1978. S. 533–535.

Riedel 2011 – *Riedel M.* Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy / transl. by W. Wright. – Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Schmidt 1986 – *Schmidt J.* A Raven with a Halo: The Translation of Aristotle's *Politics* // History of Political Thought. 1986. Vol. 7. No. 2. P. 295–319.

Schütrumpf 2014 – *Schütrumpf E.* The Earliest Translations of Aristotle's *Politics* and the Creation of Political Terminology. – Paderborn: Wilhelm Fink, 2014.

Sherman 1995 – *Sherman C.R.* Imaging Aristotle. Verbal and Visual Representation in Fourteenth-Century France. – Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1995.

Woodward 2015 – *Woodward W.R.* Hermann Lotze: An Intellectual Biography. – Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2015.

REFERENCES

Arendt H. (1958) *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press (Russian translation: Moscow: Ad Marginem Press, 2017).

Aristotele (1823). *La morale et la politique d'Aristotele* (J.-Fr. Thurot, Trans.). Paris: Didot (French translation).

Aristotele (1959). *Éthique à Nicomaque* (J. Tricot, Trans.). Paris: Vrin (French translation).

Aristoteles (1798a). *Die Ethik des Aristoteles* (C. Garve, Trans.). Breslau: bey Wilhelm Gottlieb Korn (German translation).

Aristoteles (1798b). *Politik und Fragment der Oeconomik* (J.G. Schlosser, Trans.). Lübeck: bey Friedrich Bohn (German translation).

Aristoteles (1876). *Des Aristoteles Nikomachische Ethik* (J. H. von Kirchmann, Trans.). Leipzig: E. Koschny (L. Heimann) (German translation).

Aristotle (1811). *The Rhetoric, Poetic and Nicomachean Ethics* (T. Taylor, Trans.). London: R. Wilks.

Aristotle (1894). *Ethica Nicomachea* (J. Bywater, Ed.). Oxford: Clarendon Press.

Aristotle (1934). *Nicomachean Ethics* (H. Rackham, Trans.). In: *Aristotle in 23 Vols.* (Vol. 19). Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann.

Aristotle (1957). *Aristotelis Politica* (W.D. Ross, Ed.). Oxford: Oxford University Press.

Aristotle (1980). *The Nicomachean Ethics* (H.G. Apostle, Trans.). Dordrecht: D. Reidel, 1980.

Aristotle (1983). *Nicomachean Ethics* (N.V. Braginskaya, Trans.). In: *Aristotle. Works in 4 Vols.* (Vol 4, pp. 53–293). Moscow: Mysl' (Russian translation).

Aristotle (2012). *Politics*. Moscow: AST; Astrel' (Russian translation).

Aristotle (2020). *Ethics*. Moscow: AST (Russian translation).

Backman J. (2010) The End of Action: An Arendtian Critique of Aristotle's Concept of Praxis. In: Ojakangas M. (Ed.) *Hannah Arendt: Practice, Thought and Judgement* (pp. 28–47). Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies.

Bobzien S. (2013) Found in Translation: Aristotle's *Nicomachean Ethics* 3.5, 1113b7–8 and its Reception. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. 45, pp. 103–148.

Corcilius K. (2019) Teleology of the practical in Aristotle: The meaning of “πραξις”. *Manuscripto*. Vol. 42, no. 4, pp. 352–386.

Marx K. (1989) Theses on Feuerbach. In: Engels F. *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy* (pp. 101–108). Moscow: Politizdat (Russian translation).

Evagrius Ponticus (1987). *Praktikos and On Prayer* (S. Tugwell, Trans.). Oxford: Faculty of Theology.

Hegel G.W.F. (1833) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot (in German).

Hegel G.W.F. (1907) *Phänomenologie des Geistes*. Leipzig: Verlag der Dürr'shen Buchhandlung (in German).

Hegel G.W.F. (2000) *The Phenomenology of Spirit*. Moscow: Nauka (in Russian).

Jameson F. (2010) *The Hegel Variations. On the Phenomenology of Spirit*. London: Verso.

Kant I. (1965a) On the Common Saying: That May Be True in Theory, but It Is of No Use in Practice. In: Kant I. *Works in 6 Vols.* (Vol. 4, part 2, pp. 59–106). Moscow: Mysl' (Russian translation).

Kant I. (1965b) *The Metaphysics of Morals*. In: Kant I. *Works in 6 Vols.* (Vol. 4, part 2, pp. 107–439). Moscow: Mysl' (Russian translation).

Kant I. (1992) *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Hamburg: Felix Meiner (in German).

Kant I. (2003) *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner (in German).

Kant I. (2015) *Die drei Kritiken*. Köln: Anaconda (in German).

Lewis C.T. & Short C. (1878) *A New Latin Dictionary*. New York: Harper and Brothers.

Lotze H. (1884) *Grundzüge der praktischen Philosophie*. Leipzig: Verlag von C. Birzel (in German).

Marx K. (1952) *Capital. A Critique of Political Economy* (Vol. 1). Moscow: Politizdat (Russian translation).

Marx K. (1956) The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. In: Marx K. & Engels F. *From the Early Works* (pp. 517–642). Moscow: Politizdat (Russian translation).

Marx K. (1968) Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx K. & Engels F. *Werke* (Vol. 40, pp. 465–590). Berlin: Dietz (in German).

Marx K. (1978) Thesen über Feuerbach. In: Marx K. & Engels F. *Werke* (Vol. 3, pp. 533–535). Berlin: Dietz (in German).

Riedel M. (2011) *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy* (W. Wright, Trans.). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Schmidt J. (1986) A Raven with a Halo: The Translation of Aristotle's 'Politics'. *History of Political Thought*. Vol. 7, no. 2, pp. 295–319.

Schütrumpf E. (2014) *The Earliest Translations of Aristotle's 'Politics' and the Creation of Political Terminology*. Paderborn: Wilhelm Fink.

Sherman C.R. (1995) *Imaging Aristotle. Verbal and Visual Representation in Fourteenth-Century France*. Berkeley: University of California Press.

Woodward W.R. (2015) *Hermann Lotze: An Intellectual Biography*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

What Is Man? Interpreting the Philosophical- Anthropological Ideas of Karl Marx Part 1: Generic Essence and Praxis

P.N. Kondrashov

Institute of Philosophy and Law, Ural Branch,

Russian Academy of Sciences, Yekaterinburg, Russia

Abstract

This article uses the key concepts available in Karl Marx's texts and attempts to answer the question, "What is man?" The author explores such constitutive aspects of man's generic essence (*Gattungswesen des Menschen*) and of man's worldly being as corporeality and relationship with nature; suffering as a product of desire; praxis (*Praxis*) as productive creative activity (*produktive Tätigkeit, Selbstbetätigung*) that is carried out in the dialectical processes of objectification (*Vergegenständlichung, Äußerung*) and de-objectification (*Entgegenständlichung, Aneignung*); man's universality; objectivity (*Gegenständlichkeit*) of the man-made human world; intersubjectivity and sociality/sociability (*Gesellschaftlichkeit*); interplay of social relations (*das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*); the existential and emotional relations of man (*menschlichen Verhältnisse zur Welt*) to the world of nature, to human activity, to the results of one's labor, to other people, and to oneself. We demonstrate that the generic essence of man is not granted by nature but evolves in the course of historical development. Moreover, in *Capital*, Marx distinguishes between the invariant essence (*Praxis*) and historical modifications of praxis. Therefore, history is understood as "continuous change of human nature," and man himself as a historical being. In spite of later reductionist interpretations, Marx conceptualizes man as a living, uniquely generic (socially individual), integral being, whose essential mode of existence is praxis (social conscious purposeful transforming objectal-instrumental material and spiritual activity). Man is an integral bodily-spiritual being, transforming the natural world (*Welt*) and creating "worlds" of his own, those of material, social, and spiritual culture (*Umwelt*), society and its relations (*Mitwelt*), which are interiorized and form an inner world (*Innerlichkeit, Eigenwelt*) in the process of practical activity. The article concludes that, following Marx's philosophical anthropology, man should be considered not only as a "practical being" but also a suffering one, experiencing his worldly existence in the form of partial, existential relations to the world and to himself.

Keywords: generic essence of man, praxis, universality, instrumentality, objectivity, historicity, social relations, existential relations to the world.

Petr N. Kondrashov – D.Sc. in Philosophy, Senior Research Fellow, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch, Russian Academy of Sciences.

pnk060776@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0975-4418>

For citation: Kondrashov P.N. (2021) What Is Man? Interpreting the Philosophical-Anthropological Ideas of Karl Marx. Part 1: Generic Essence and Praxis. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 64, no. 3, pp. 80–94. DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-3-80-94

Что такое человек? Осмысление философско-антропологических идей Карла Маркса Часть 1. Родовая сущность и прaxis

П.Н. Кондрашов

*Институт философии и права Уральского отделения РАН,
Екатеринбург, Россия*

Аннотация

На основе анализа ключевых понятий, содержащихся в текстах Карла Маркса, в статье предпринята попытка ответить на вопрос «Что такое человек?» Автор исследует такие конститутивные аспекты родовой сущности человека (*Gattungswesen des Menschen*) и человеческого бытия-в-мире, как телесность и взаимоотношения с природой; страдание как чувство, обусловленное наличием потребностей; прaxis (*Praxis*) как творческая продуктивная деятельность (*productive Tätigkeit, Selbstbetätigung*), которая осуществляется в диалектическом процессе опредмечивания (*Vergegenständlichung, Äußerung*) и распредмечивания (*Entgegenständlichung, Aneignung*); универсальность человека; предметность (*Gegenständlichkeit*) как искусственный мир человека; intersубъективность и социальность (*Gesellschaftlichkeit*); ансамбль общественных отношений (*das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*); экзистенциальные, эмоциональные отношения человека и мира (*menschlichen Verhältnisse zur Welt*) природы, человека к собственной деятельности, результатам своего труда, к другим людям и самому себе. Показано, что родовая сущность человека не дана природой, а возникает в ходе исторического развития. Более того, в «Капитале» Маркс различает инвариантную сущность (*Praxis*) и исторические модификации праксиса. Поэтому история понимается как «непрерывное изме-

нение человеческой природы», а человек – как историческое существо. Несмотря на последующие редукционистские интерпретации, человек у Маркса – живое уникально-родовое (социально-индивидуальное) целостное существо. Его сущностью и способом существования является праксис, т.е. общественная сознательная целеполагающая преобразующая предметно-орудийная материально-духовная деятельность. Человек – единое телесно-духовное существо, преобразующее мир природы (*Welt*), и создающее свои «миры» – материальной, социальной и духовной культуры (*Umwelt*), общества и общественных отношений (*Mitwelt*). Все перечисленные «миры» в процессе практической деятельности интериоризируются и формируют внутренний мир человека (*Innerlichkeit*, *Eigenwelt*). Поэтому, как заключает автор статьи, следуя философской антропологии Маркса, человек должен рассматриваться не только как «практическое» существо, но и как страдающее, переживающее свое бытие-в-мире в форме неравнодушных, экзистенциальных отношений-к-миру и самому себе.

Ключевые слова: родовая сущность человека, праксис, универсальность, орудийность, предметность, историчность, общественные отношения, экзистенциальные отношения к миру.

Кондрашов Петр Николаевич – доктор философских наук, старший научный сотрудник Института философии и права Уральского отделения РАН.

pnk060776@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0975-4418>

Для цитирования: Кондрашов П.Н. (2019) Что такое человек? Осмысление философско-антропологических идей Карла Маркса. Часть 1. Родовая сущность и праксис // Философские науки. 2021. Т. 64. № 3. С. 80–94. DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-3-80-94.

Introduction

In recent years, both in the world and in Russia, social science and humanities have developed many various paradigms, theories, and concepts where the notions of man and humanism are used in one context or another. To list a few, these are transhumanism, posthumanism, ecohumanism, feminist humanism, technohumanism, as well as areas of scientific research related to such humanistic issues as bioethics, virtual ethnography, digital anthropology, LGBT theory, gender and queer studies, postcolonial and neo-racial studies, and so on.

Some of these *neo-humanists*, namely, transhumanists, propose various projects of human bodily improvement (“enhancement project”),

various artificial implants into the human body to prolong life, with a view to immortality. Others (supporters of neo-eugenics) talk about genetic improvement [Camp 2015, 21–25]. Still others, posthumanists, dream of a radical overcoming not only of humanism associated with anthropocentrism (understood as ungrounded “preference” for the human view of the world). They even suggest going beyond the human, to bacteria, insects, plants, and quanta, which are discussed as “conceptual personae” [Ferrando 2019, xiv]; this may bring out a subsequent ecstatic union with this whole world, where boundaries will disappear between the human and the non-human, living and dead, natural and artificial. Finally, adherents of the techno-human condition generally talk about the need to abandon the human as such [Allenby & Sarewitz 2011].

However, if *neo-Marxism* (through A. Gramsci, G. Lukács, K. Korsch, G. Marcuse, E. Fromm) and *post-Marxism* (F. Jameson, S. Žižek, C. Mouffe, E. Laclau) are still directly related to K. Marx and classical Marxism. But do all these newfangled neo-humanistic theories have anything to do with Marxism? Or do they discredit Marxism by theoretically defending various kinds of minorities? Indeed, Marxism was originally on the side of the oppressed majority. Or, on the contrary, perhaps today such neo-humanistic trends testify to the inner creative potential of Marxism?

There is one very important detail. The fact is that most of the above-listed forms of “humanism” – let us use the umbrella term “neo-humanism” – in one way or another in the ideological and political terms, correlate themselves with left radical movements and, first of all, with Marxism, understood in the broadest sense. At the same time, the basic orientation of neo-humanists is focused on some ideas of neo-Marxism (sexual revolution, gender emancipation, total negation, fight against all forms of discrimination) and post-Marxism (with its ideas of pluralism, multiculturalism, poetic thinking, nomadism, rhizome, etc.).

Before discussing such broad topics and answering (positively or negatively) the questions posed, we first need to decide which Marxism we are actually talking about. On the other hand, both formally and substantially, the concept of humanism can be defined only on the basis of a clear answer to such questions as “What is man? What is human? What are the humane and the inhumane?” Without answers to these fundamental philosophical and anthropological questions, all talk about any kind of “humanism” is pseudoscience, or, as St. Anselm aptly put it, *flatus vocis* – a mere vibration of the air.

Therefore, in order to understand the legitimacy or, on the contrary, impossibility of attributing various neo-humanistic concepts to one or another branch of Marxism, in the proposed series of articles, we address the issues formulated above. In this opening article we attempt to answer the question, “What is man?”

Throughout his activity, Marx did not evolve an integrated understanding of all these basic categories (man, humane/inhumane, genuine/ingenuine, humanism, etc.). His theory underwent development, moving from descriptive and one-sided definitions to deeper and more comprehensive ones. Due to this, proceeding from the disparate and often contradictory ideas of Marx, as well as referring to the humanistic direction in Russian and foreign Marxian studies, we will try to offer a holistic and consistent interpretation of Marx’s philosophical anthropology, on the basis of which we will then critically analyze various forms of modern “neo-humanism.”

Doing this is not purely scientific historical and philosophical work, as it also clearly demonstrates the relevance of Marx’s ideas and the feasibility to use them as a basis for critical analysis of specific social phenomena and processes.

Nature and body

In fact, Karl Marx’s procedure for defining a human can begin with any category, with any attributive property that characterizes man’s generic essence – all the same, in the end we will come to a common understanding of the human being. And since the latter is understood by Marx as an integrity, then a view from any one perspective will always dialectically reflect the whole. The final definitions will coincide in the main things.

Since Marx was a materialist, in our study we begin with the *materialistic* (to some extent, naturalistic) thesis: “man is a part of nature” [Marx 1975a, 276]. Purely phenomenologically, this means that man first of all reveals himself as a natural organism. At the same time, in the very first approximation, the body is understood as the basis of individual being: Marx constantly speaks of a “real, corporeal man” [Marx 1975a, 336] as a “as a natural, corporeal, sensuous objective being” [Marx 1975a, 336], “the real living individuals themselves” [Marx & Engels 1975, 37]. However, the proposition that “man is a part of nature” is only one side of the dialectical integrity. The other is that “nature is man’s inorganic body” [Marx 1975a, 276]. Taken together, these two points confirm, on the one hand, the immanent integration

of man-in-nature, man's being-in-it, on the other hand, the fact that "man lives on nature" [Marx 1975a, 276].

Therefore, man depends on nature, as his body is a part of the natural body, and nature is his external body, for "nature is (1) his direct means of life, and (2) the material, the object, and the instrument of his life activity" [Marx 1975a, 275–276].

These corporeal individual aspects of human existence are so fundamental for K. Marx that it is from them that he and F. Engels begin their philosophy: "setting out from real... men in the flesh [*leibhaftigen Menschen*]" [Marx & Engels 1975, 36].

Suffering, need, life

Being a corporeal being, man is existentially dependent on nature as his other body, "with which he must remain in continuous interchange if he is not to die" [Marx 1975a, 276]. This vital dependence means that man is a *sensual* being. Marx noted: "To be sensuous, that is, to be really existing, means to be an object of sense, to be a sensuous object, and thus to have sensuous objects outside oneself – objects of one's sensuousness. To be sensuous is to *suffer*. Man as an objective, sensuous being is therefore a *suffering* being [*leidenschaftliches Wesen*]" [Marx 1975a, 337].

If we leave aside all philosophical arguments about *suffering* [Kondrashov 2019, 158–164] and *sensuality* [Preobrazhensky & Starikova 2020] in Marx, then in the simplest, even ordinary sense, they mean the physiological dependence of man on nature as the world of objects that satisfy man's needs. Marx understands suffering as a feeling conditioned by presence of needs.

Since *need* is a property of a living being, (there are needs of "eating and drinking, housing, clothing and various other things" [Marx & Engels 1975, 41–42]), Michel Henry rightly saw a core of Marx's philosophy in his concept of life [Henry 2019, 19, 23, 43, 89] because he believed that Marx's fundamental intuition was his idea of "the bodily subjectivity of a living individual, which determines his existence" [Yampolskaya 2008, 16].

Indeed, if we turn to Marx's text, we can see that the category of *the living* plays a great role in his worldview. Thus, in *German Ideology*, Marx and Engels directly declare that their "the premises... are the real individuals, their activity and the material conditions of their life" [Marx & Engels 1975, 31], "real, active men" [Marx & Engels 1975, 36], from the real-life process (*Lebensprozeß*) and with a certain mode of

life (*Lebensweise*), which account for the emergence, development, and functioning of the state, social institutions, forms of family, civil society and consciousness [Marx & Engels 1955a, 24]. In *Capital*, Marx constantly contrasts capital as dead labor as opposed to living, creative labor [Sáenz 2007]. In the *Economic Manuscripts of 1861–1863*, he writes: “It is, in general, a characteristic of capitalist production that the conditions of labour confront living labour as independent, as personified, that it is not the worker that employs the conditions of labour, but the conditions of labour that employ the worker” [Marx 1991, 479].

However, let us return to the suffering-need. Since the desire to satisfy one’s needs is the driving force of all life forms, my suffering (*Leiden*) necessarily gives rise to my passion (*Leidenschaft*): “because he feels that he suffers, a *passionate* being. Passion is the essential power of man energetically bent on its object” [Marx 1975a, 337].

In this respect, human existence turns out to be dynamic, since need, as a driving force, *treibendes Motiv*, operates as a kind of “driver” that triggers human activity [Heller 1976], makes a living being go out into the world and strive for objects of his desire in order to satisfy the needs, which phenomenologically reveals itself either in the form of pleasure, joy (when a need is satisfied), or in displeasure, torment, pain (if the need is not satisfied). In this respect, Marxian anthropology and psychology are dynamic: “I refer to his [Marx’s] concept of man’s nature as a dynamic, energetic one. He sees man as being driven by passions, or drives, although man is largely unaware of these driving forces” [Fromm 1968, 84].

Praxis

Being a living, corporeal, sensuously suffering being, i.e., having needs, man, like any other living being, seeks to satisfy them. This “passionate” striving itself (Marx sometimes uses the word *appetite*) as the driving force of all life, is realized in specific forms of activity. Thus, an amoeba and an owl satisfy their needs differently than an earthworm or salmon, and a cat in ways that are different from a dragonfly or a toadstool. Due to their physical organization, each of these living beings: (a) lives in its environment, (b) has its own “range” of needs and their objectives, for which it dynamically strives in order to satisfy its need, (c) and the way a living being acts in the world, the means of satisfaction inherent only to it, constitutes the generic character of this living organism. Marx writes, “The whole character of a species – its species-character – is contained in the character of its life activity” [Marx 1975a, 276].

How does man satisfy his needs? K. Marx answers: while an animal only consumes what is given by nature, i.e., it adjusts to nature, man, by transforming nature, produces in order to consume, which means that he adapts nature to himself. The way of such active adaptation of man to the environment is conscious transforming activity (*Tätigkeit*), or praxis (*Praxis*)¹. Let us discuss this activity in more detail.

(1) *The transforming nature of praxis* is that man takes natural material that has some specific properties but in this natural form cannot satisfy his needs, and man changes certain aspects of this natural material. In the new, transformed condition, the product acquires such new properties as could satisfy this specific human need. Thus, for example, an ordinary wooden stick cannot be used to satisfy the need for digging a hole, while the same stick modified in a certain way (featuring a handle and a sharpened end) will already have such a useful property, turning from a simple object of nature into something radically new, man-made, which did not exist before in nature – into a digging stick.

This kind of conscious targeted transforming activity is, strictly speaking, a way of production, which radically distinguishes man from animals. F. Engels noted: “The essential distinction between human and animal society is that the most animals do is *garner*, whereas humans *produce*. This unique but crucial distinction alone makes it impossible simply to extrapolate the laws of animal societies to human societies” [Engels 1991, 276]. In his turn, Marx writes: “Conscious life activity distinguishes man immediately from animal life activity” [Marx 1975a, 337].

As we know, many animals also use tools of labor in their life, but the specificity of human practice is that, in contrast to the random tool activity of an animal, man transforms it into the basis of his being. If an animal has learned, say, to open a box with food, then this skill is not transferred through training to its offspring. The acquired skills die together with the specific animal. Man, through tradition, passes on what he has acquired and invented to subsequent generations, and

¹ Within the framework of the presentation of the Marxian conception, we use the term *Praxis*, found only in his early works, in order to emphasize the immanent unity of material and ideal activity in its structure, thus distinguishing it, on the one hand, from practice (*Praktik*), always deliberately or unconsciously opposed to theory, and on the other hand, from labor (*Arbeit*), which, while partly coinciding in content with praxis (as a human activity), nevertheless has many other important meanings and connotations in Marx, which go beyond the framework of formal praxis, for they are associated with concrete historical conditions required for its implementation.

therefore tradition (as one of the forms of historicity) turns out to be essentially constitutive for human existence as a whole.

(2) *The immanent unity of praxis.* Praxis as a conscious adaptive activity immediately reveals itself as an immanent unity of physical and mental (cognitive, goal-setting, emotional) activity. From the point of view of Marx, there are no “purely material” or “purely ideal” activities – they always proceed in unity: writing a philosophical treatise, and working on a lathe machine, or raising children in a nursery, as well as easily solving a logarithmic equation or listening to a piece of music (as an aesthetic activity) and the “driving in a nail,” – all these forms of human activity also contain integrated material and ideal components: “thinking and being are thus certainly *distinct*, but at the same time they are in *unity* with each other” [Marx 1975a, 299]. In this or that case, we can only talk about the dominance of the material or ideal aspect of integrated praxis in this or that activity.

Analyzing the first thesis on Feuerbach [Marx 1975b, 1], Adolfo Sánchez Vázquez points out that here Marx indirectly assumes the immanent unity of praxis through his criticism of two different one-sided philosophies: “‘hitherto existing materialism – that of Feuerbach included’ which only grasped the objective side in the form of contemplation, and idealism, which of course reflects the side of human activity neglected by ‘hitherto existing materialism,’ but which could only arrive at a concept of praxis as ideal, intellectual, and not ‘real, sensuous’” [Gandler 2015, 100]. Sánchez Vázquez “grants a special value to the two moments of praxis: on the one hand, following its objective side, praxis consists of the true transformation of the world as it exists now... in this sense the concept of praxis refers just as much to palpable things, to nature, as to the relations which exist between humans and nature and also between humans and humans, whose totality constitute society. On the other hand, the subjective side of praxis constitutes the active moment, initiative, the aspect of the human being as an actor in history, who focuses consciously on objectives and attempts to realize them. In this sense, Sánchez Vázquez understands praxis as ‘activity... oriented toward the end of transforming an object (nature or society), devised by the conscious and active subjectivity of men.’ The activity that he understands as praxis is, ‘consequently, activity – in indissoluble unity – objective and subjective at the same time’” [Gandler 2015, 99].

“Determinant in this practical process is neither objective transformation (separated from subjectivity) nor subjective activity (separated from objectivity), but rather the unity of both moments” [Sánchez Vázquez 1983, 36].

Mario Tronti notes: “For Marx, thought is praxis and his object is praxis; that is, in praxis one confirms the existence of both limits, and in it, therefore, thought and reality coincide. Praxis is the process of understanding that Marx, along with Hegel, considers the overcoming of the antithesis between “the one-sidedness of subjectivity and the one-sidedness of objectivity” [Tronti 2016].

(3) Formal dynamic structure of praxis. Activity consists of several stages: a *subject*² develops some *need* and sets a conscious *goal* to satisfy it, for the implementation of which he performs some *work* on an *object* with certain *tools*, and the subject achieves a positive or negative *result*, i.e., achieves or does not achieve the set goal. In other words, the subject either satisfies his need or not. This structure is formally identical in all historical epochs. Structurally, any human activity is just that, be it visiting a museum of medieval art, blowing one’s nose in a handkerchief, robbing a bank, giving a lecture or fishing, cleaning a room or carrying out economic reforms in a state.

(4) Dialectics of objectification/de-objectification. From the point of view of Marx, the main mechanism for implementation of praxis is the dialectic of the processes of objectification (*Vergegenständlichung, äußerung*) and de-objectification (*Entgegenständlichung, Aneignung*). In the process of implementation of an activity, the inner content of the human psyche/consciousness (projects, ideas, goals, emotions, knowledge, but above all – conscious needs) are transformed into an external objective thing. Following Hegel, Marx calls this moment of praxis by the term *Äußerung* – appropriation, manifestation of oneself in the world and solidification in the object, i.e., objectification. Thus, for example, man’s need to eat hot liquid or porridge-like food leads to the fact that man forms (by analogy with the palms of his hand from which they drink water from a stream) an image of a necessary object, which, through transformative labor operations, is embodied, materialized, objectified in wood or metal, and thus there is a new, artificial object – a spoon. The reverse transition of the ideal embodied in an object back to the man is carried out in the process of de-objectification (*Aneignung*, assimilation, making the object their own), when other people, using this object – a spoon, in their actions and states reproduce the ideal content inherent in it.

² In this research, the notion *subject* is always understood as a *social* man, i.e., either (a) a human as an element of a specific social structure (and the concept of *element* necessarily implies the presence of other elements), or (b) a human community (social structure, social sum of such persons).

Since all human activity is a unity of material and ideal activity, then the results of this activity – any objects created by people, necessarily contain material and spiritual (ideal) components: an ordinary saucepan or a philosophical system, a certain form of government or an architectural ensemble.

In his activity, man transforms his natural environment and creates an artificial, human world of objectivity. Therefore, praxis simultaneously acts as the generic essence of man, means of human existence in the world, and a substance of social being: “Yet the productive life is the life of the species. It is life-engendering life [Marx 1975a, 276]. Moreover, “the sensuous world as the total living sensuous *activity* of the individuals composing it” [Marx & Engels 1975, 41].

Because of this, objectivity (*Gegenständlichkeit*) is one of the main constitutive characteristics of both human activity and of man as such. It reveals itself both in the very process of transformation of the object by the subject (object-oriented activity), and in the form of objective results of this activity, i.e., in the form of various human relations, material and spiritual culture, which Marx calls our “second nature,” the elements of which, being built into the system of man–world relations, merge with purely biological needs (food, drink, warmth, sex) to such an extent that man can no longer do without them, and they act as ontologically equal with the elements of the first nature.

Final definition of praxis. Based on the undertaken essential and structural-dynamic analysis, the following definition can be given: praxis is a united material-spiritual, subject-object, and subject-subject, consciously targeted, social, object transforming activity that is characteristic only of humans, is realized through processes of objectification and de-objectification, and represents a purposeful conscious process of transforming a material or an ideal object by an individual or collective subject using material or cognitive resources in order to satisfy their needs. Therefore, it supposes such a transformation in object’s initial properties (which hindered satisfying a specific need) that gives this object new (artificial) properties that already allow satisfying this particular need.

Thus, from the point of view of Marx, man (in addition to the above definitions) also acts as a practical, active, world-transforming being, and praxis is the generic essence of man. The vital activity (*Lebenstätigkeit*) of man as a conscious being (*bewußtes Wesen*) is his essence (*Wesen*) [Marx 1975b, 566]; it is “free conscious activity that is precisely the generic character of man [*Gattungscharakter*]” [Marx 1975b, 565].

Moreover, since praxis is a way of satisfying human needs, it is also a mode of human existence in the world: "It is just in his work upon the objective world, therefore, that man really proves himself to be a species-being. This production is his active species-life [*werkstätiges Gattungslieben*]" [Marx 1975a, 277].

Finally, it is in praxis that the entire content of human existence is contained: any socio-historical phenomenon is either activity itself or its mode, state, or result. Praxis, in simple terms, is everything that people do (ontic aspect) and the way they do it (ontological aspect). By virtue of this, praxis also acts as the basis of social life: "labour is a creator of use value, is useful labour, it is a necessary condition, independent of all forms of society, for the existence of the human race; it is an eternal nature imposed necessity, without which there can be no material exchanges between man and Nature, and therefore no life" [Marx 1960, 53].

Human universality

Since man's praxis transforms nature and thereby creates an artificial world of objects, which, according to Marx's apt expression, becomes man's "second nature," in contrast to animals who are limited by instincts and a certain range of natural conditions, outside of which this species cannot exist (as a giraffe who cannot live in the Arctic, and a polar bear cannot live in Africa), and from which an animal cannot "jump out," a human person, on the contrary, escapes and transcends (*trans-cendere*) the specific natural bonds that limit him and regards himself as a supernatural being. Marx writes: "In creating a world of objects by his practical activity, in his work upon inorganic nature, man proves himself a conscious species-being, i.e., as a being that treats the species as its own essential being, or that treats itself as a species-being. Admittedly animals also produce. They build themselves nests, dwellings, like the bees, beavers, ants, etc. But an animal only produces what it immediately needs for itself or its young. It produces one-sidedly, whilst man produces universally" [Marx 1975a, 276].

Man, constantly pushing back his natural boundaries (necessity), becomes free from the specific limitations of nature (but not from nature itself). From now on, he exists and acts not according to pre-determined biological programs, but according to artificial programs (conscious, instrumental, technological, etc.). Thus, transforming the world, he adapts it to himself, but does not adapt himself to it. Due to this, he gets an opportunity to exist in any conditions, i.e., universally.

It is clear that these conditions are ontologically limited by the protein form of life. “As a biological being, man is a product of natural development. With his self-realization, which of course even in his case means only a retreat of the natural boundary, and never its disappearance, its complete conquest, he enters into a new and self-founded being, into social being” [Lukács 1980, 46]. “The life of the species, both in man and in animals, consists physically in the fact that man (like the animal) lives on inorganic nature; and the more universal man (or the animal) is, the more universal is the sphere of inorganic nature on which he lives” [Marx 1975a, 275].

This universality of man is manifested primarily in the fact that Man transforms all of nature into his inorganic body, “the universality of man appears in practice precisely in the universality which makes all nature his *inorganic* body” [Marx 1975a, 275]. In other words, man uses labor tools (these artificial extensions of his own hands) to transform nature and make it part of his own, human world, the world of culture, outside which man no longer exists.

Thus, *universality* means only that:

(1) unlike animals, who are tied to one specific ecosystem, man transforms conscious activity makes previously unusable nature his home, and inedible things, his food;

(2) man acts not according to genetically inborn instinctive programs, but according to conscious, symbolic, symbolic, non-biological, artificial programs; moreover, “the absence of innate programs of social behavior specifically gives to man the ability to master any programs and to be a self-programmed subject of his own self-development” [Goncharov 2012, 155];

(3) man does not act by means of his natural organs or sporadic use of tools, like animals, but makes the tools the basis of his metabolic exchange with nature, placing a tool as an intermediary between himself and nature, and radically transforming the ecology of nature itself [Foster 2000];

(4) man can exist in any natural environment, adapting it through technical, instrumental transformation and domestication, when he turns previously unusable things into objects of utility for satisfying his needs (e.g., turning a stick into a digging tool or domesticating fire), or even invents something that has never existed in nature (wheel);

(5) when man breaks free from the pure utilitarianism of animal life and turns to aesthetic activity: while, as Marx notes, “an animal forms objects only in accordance with the standard and the need of the species

to which it belongs, whilst man knows how to produce in accordance with the standard of every species, and knows how to apply everywhere the inherent standard to the object. Man, therefore also forms objects in accordance with the laws of beauty” [Marx 1975a, 277].

And in this regard universality is fundamentally connected with creativity and freedom: “man produces even when he is free from physical need and only truly produces in freedom therefrom. An animal produces only itself, whilst man reproduces the whole of nature. An animal’s product belongs immediately to its physical body, whilst man freely confronts his product” [Marx 1975a, 276–277]. However, this topic lies outside the present study.

REFERENCES

Allenby B. & Sarewitz D. (2011) *The Techno-Human Condition*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Camp N. van (2015) *Redesigning Life. Eugenics, Biopolitics, and the Challenge of the Techno-Human Condition*. Bruxelles: P.I.E. Peter Lang.

Engels F. (1991) Engels to Pyotr Lavrov 12[–17] November 1875. In: Marx K. & Engels F. *Collected Works* (Vol. 45, pp. 106–109). New York: International Publishers.

Ferrando F. (2019) *Philosophical Posthumanism*. London: Bloomsbury Academic.

Foster J.B. (2000) *Marx’s Ecology: Materialism and Nature*. New York: Monthly Review Press.

Fromm E. (1968) Marx’s contribution to the knowledge of man. *Social Science Information*. Vol. 7, no. 3, pp. 7–17.

Gandler S. (2015) *Critical Marxism in Mexico. Adolfo Vazquez and Bolívar Echeverría*. Leiden: Brill.

Goncharov S.Z. (2012) Universality of man as a cultural and historical being. *Obrazovaniye i nauka*. No. 5, pp. 142–160 (In Russian).

Heller A. (1976) *A Theory of Need in Marx*. London: Allison and Busby.

Henry M. (2019) *Marx: An Introduction*. London: Bloomsbury Academic.

Kondrashov P.N. (2019) *The Philosophy of Karl Marx: Existential and Anthropological Aspects*. Moscow: Leland (in Russian).

Lukács G. (1980) *The Ontology of Social Being* (Vol. 3). London: Merlin Press.

Marx K. (1960) Capital I. In: Marx K. & Engels F. *Works in 50 Vols* (Vol. 23, pp. 5–784). Moscow: Politizdat (Russian translation).

Marx K. (1975a) Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. In: Marx K. & Engels F. *Collected Works* (Vol. 3, pp. 229–346). New York: International Publishers.

Marx K. (1975b) Theses on Feuerbach. In: Marx K. & Engels F. *Collected Works* (Vol. 5, pp. 6–8). New York: International Publishers.

Marx K. (1991) Economic Manuscript of 1861–1863. In: Marx K. & Engels F. *Collected Works* (Vol. 33). New York: International Publishers.

Marx K. & Engels F. (1975) The German Ideology. In: Marx K. & Engels F. *Collected Works* (Vol. 5). New York: International Publishers.

Preobrazhensky G.M. & Starikova E.V. (2020) Naturalistic interpretation of sensuality in the early writings of K. Marx. *Filosofskii zhurnal*. Vol. 13, no. 1, pp. 36–52 (In Russian).

Sáenz M. (2007) Living Labor in Marx. *Radical Philosophy Review*. Vol. 10, no. 1, pp. 1–31.

Sánchez Vázquez A. (1983) La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía. In: Sánchez Vázquez A. *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología* (pp. 30–45). Barcelona: Océano.

Tronti M. (2016, October 3) Between Dialectical Materialism and Philosophy of Praxis: Gramsci and Labriola (1959). *Viewpoint Magazine*. Retrieved from <https://viewpointmag.com/2016/10/03/between-dialectical-materialism-and-philosophy-of-praxis-gramsci-and-labriola-1959/>

Yampolskaya A.V. (2008) Henry. In: *Philosophers of France: Dictionary* (p. 16). Moscow: Gardariki (in Russian).

To be continued



ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ



Философия и религия в русской традиции



5 апреля 2021 года скончался известный исследователь игум. Андроник (Трубачёв), который долгое время сотрудничал с журналом «Философские науки». Именно по его предложению, начиная с № 7 за 2003 год, в журнале публиковали лекции по античной философии свящ. Павла Флоренского. Итогом двухлетней серии публикаций (2003–2005) стал выход в приложении к журналу книги «Из истории античной философии» (М.: Гуманитарий, 2007), содержащей впервые изданный полный текст лекций, прочитанных Флоренским в 1908–1910 годах.

Печальное событие послужило поводом для того, чтобы еще раз вспомнить свящ. Павла Флоренского и игум. Андроника.

В настоящей рубрике размещены две статьи: одна посвящена жизненному пути игум. Андроника, его научной и издательской деятельности; вторая содержит общий обзор и краткий анализ научно-исследовательских работ о свящ. Павле Флоренском.

От редакции

DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-3-95-115

Оригинальная исследовательская статья

Original research paper

Игумен Андроник (Трубачев) – исследователь и комментатор наследия священника Павла Флоренского

Н.Н. Павлюченков

*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,
Москва, Россия*

Аннотация

Статья посвящена жизни и исследовательской деятельности игумена Андроника (Трубачева). Игумен Андроник работал в богослужебной комиссии Русской православной церкви, был наместником Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, участвовал в изда-

нии «Настольной книги священнослужителя», «Православной энциклопедии», иных издательских проектах. Игумен Андроник – автор богослужебных текстов и статей, посвященных феномену русской святости (преп. Сергию Радонежскому, преп. Пафнутию Боровскому, преп. Амвросию Оптинскому и др.). Однако наиболее значительный вклад он внес в исследование русской философии. Главное дело игумена Андроника – разбор и подготовка к публикации материалов из архива священника Павла Флоренского. Автором настоящей статьи охарактеризованы некоторые важные события в биографии игумена Андроника и трудности, преодоленные им в основном направлении деятельности. Игумен Андроник не только заново «открыл» Флоренского для отечественной философии и богословия, но предложил и обосновал позицию, согласно которой труды священника могут быть адекватно понимаемы. Он причислил наследие Флоренского к области христианской философии, христианской науки и христианского искусства. По мнению игумена Андроника, это уникальное наследие может дать материал для развития богословия, но само по себе не является богословием. Очевидным становится, что труды Флоренского представляют интерес и в аспекте других областей человеческого знания, поскольку методологически восходят к идеям «цельного знания» и «теургии», согласно которым все области знания и человеческой деятельности не смешиваются и не утрачивают специфики, но синтезируются в общей связи с религией и религиозным культом.

Ключевые слова: русская философия Серебряного века, русская религиозная философия, философия религии, христианская философия, богословие, архивы, библиография.

Павлюченков Николай Николаевич – кандидат философских наук, доцент кафедры новых технологий в гуманитарном образовании Института дистанционного обучения Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, старший научный сотрудник Научного центра истории богословия и богословского образования Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

npavl905@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-7778-139X>

Для цитирования: Павлюченков Н.Н. Игумен Андроник (Трубачев) – исследователь и комментатор наследия священника Павла Флоренского // Философские науки. 2021. Т. 64. № 3. С. 95–115.

DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-3-95-115

**Hegumen Andronik (Trubachev):
A Researcher and Commentator
of Priest Pavel Florensky's Legacy**

N.N. Pavlyuchenkov

Orthodox St. Tikhon Humanities University, Moscow, Russia

Abstract

The article examines the life and research activities of Hegumen Andronik (Trubachev). Hegumen Andronik was a member of the Liturgical Committee of the Russian Orthodox Church and served as the abbot of the Valaam Monastery of Savior Transfiguration, participated in the publication of the *Priest's Handbook*, *Orthodox Encyclopedia*, and other projects. Hegumen Andronik authored many liturgical texts and articles dedicated to Russian Saints (Venerable Sergius of Radonezh, Venerable Paphnutius of Borovsk, Venerable Ambrose of Optina, etc.). However, his most significant contribution was made to the study of Russian philosophy. The main work of Hegumen Andronik was analysis and preparation for publication of materials from Pavel Florensky's archives. The article describes important points in the biography of Hegumen Andronik and the difficulties he overcame in his major activities. Hegumen Andronik did not only "re-discover" Florensky for Russian philosophy and theology but also proposed and substantiated the position according to which the works of the priest can be adequately understood. He substantiated that Florensky's legacy is a part of the corpus of Christian philosophy, Christian science, and Christian art. In the opinion of Hegumen Andronik, this unique heritage can provide material for the development of theology, but in itself it is not theology. It becomes obvious that Florensky's works are also of interest in other areas of human knowledge, since methodologically they go back to the ideas of "integral knowledge" and "theurgy," according to which all areas of knowledge and human activity do not mix or lose their specificity but are synthesized in a common relationship with religion and worship.

Keywords: Russian Silver Age philosophy, Russian religious philosophy, philosophy of religion, Christian philosophy, theology, archives, bibliography.

Nikolai N. Pavlyuchenkov – Ph. D. in Philosophy, Associate Professor of the Department of New Technologies in Humanitarian Education, Institute for Distance Education, Orthodox St. Tikhon Humanities University; Senior Research Fellow, Scientific Center for the History of Theology and Theological Education, Orthodox St. Tikhon Humanities University.

npavl905@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-7778-139X>

For citation: Pavlyuchenkov N.N. (2021) Hegumen Andronik (Trubachev): A Researcher and Commentator of Priest Pavel Florensky's Legacy. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 64, no. 3, pp. 95–115. DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-3-95-115

Введение

1990-е годы в России стали эпохой «возвращения забытых имен», и в каждом случае были энтузиасты, трудившиеся над сбором и анализом творческого наследия того или иного мыслителя либо деятеля. Если когда-нибудь станут изучать труды этих энтузиастов, то имя игум. Андроника (Трубачева) среди них, безусловно, по вполне объективным критериям займет особое место. В 1990-е годы и в начале 2000-х годов мимо этого имени не мог пройти ни один исследователь или публицист, стремящийся углубиться в флоренсковедение, и даже флоренсковедение во многом определялось характером и направлением его деятельности. Если, как он указывал, «заслуга сохранения архива свящ. Павла Флоренского принадлежит супруге о. Павла – Анне Михайловне и его сыну – Кириллу Павловичу» [Андроник 2012, 4], то разбор огромного числа материалов из этого архива, введение в научный оборот и первая их интерпретация практически всецело является достоянием его жизненного подвига. Употребление слова «подвиг» в этом контексте не нужно рассматривать как патетическое преувеличение: игум. Андроник сделал для флоренсковедения (а с ним и для истории отечественной философско-богословской мысли) больше, чем хватило бы для одной человеческой жизни.

Несмотря на разнообразные таланты и интересы (работу в Богослужебной комиссии Русской православной церкви, составление богослужебных текстов, агиографию, преподавательскую деятельность в Московских духовных школах, участие в нескольких издательских проектах и др.), игум. Андроник жил, казалось, ради выполнения единственной поставленной перед собой задачи: не дать уйти в забвение ни одной подробности из жизни свящ. П. Флоренского, ни одной его мысли и идеи, особенно из тех идей, которые сформировались у него в годы советской власти и еще не были зафиксированы в публикациях. Признать деяния о. Андроника подвигом побуждает и учет многочисленных и разнообразных трудностей, которые ему пришлось преодолевать в советском и частично постсоветском интеллектуальном пространстве, где не воспринимался философ, утверждающий примат религии (точнее, религиозного культа) над всеми областями

человеческого знания и человеческой деятельности. Кроме того, возникали вопросы к деятельности Флоренского как священника в годы советской власти и к степени ортодоксальности его концепций в области богословия.

Появлялись сомнения в актуальности того, что планирует делать о. Андроник в отношении наследия свящ. П. Флоренского. Эти трудности отнюдь не завершились с окончанием советского периода в истории отечественной философии и богословия. Они отчасти изменили свой характер, приобрели иные специфические черты, например, обвинения в научной (в том числе философской) несостоятельности трудов Флоренского и даже в допускаемой будто бы им сознательной фальсификации. Речь идет об известном флоренсковедам случае наследия архимандрита Серапиона (Машкина)¹. В связи с этим нельзя не отметить, что о. Андроник не снискал бы заслуженного авторитета среди философов и богословов, если бы не обладал качествами научной честности, объективности и компетентности в деле, которому посвятил практически всю жизнь.

Жизнь и труды игумена Андроника

Будущий игумен Андроник – Александр Сергеевич Трубачев (1952–2021) – родился в семье, которая сохраняла духовную связь с двумя выдающимися предками: протоиереем Зосимой Трубачевым и священником Павлом Флоренским. О. Андроник был внуком свящ. П. Флоренского по матери и внуком прот. З. Трубачева по отцу. Оба священнослужителя пострадали в 1930-е годы (прот. Зосима канонизирован Русской православной церковью на Архиерейском соборе в 2000 году). Они были знакомы по Московской духовной академии, где Флоренский был научным руководителем выпускного академического сочинения Трубачева «Космический

¹ В 1905 году П.А. Флоренский (тогда – студент Московской духовной академии) оказался обладателем рукописи большого сочинения архим. Серапиона (Машкина) и впоследствии, несмотря на данное обещание, не смог ее опубликовать. В этой связи еще в 1910-х годах возникли подозрения в том, что основная ранняя работа Флоренского – «Столп и утверждение Истины» – представляет собой плагиат с сочинения Машкина. Ошибочность этих подозрений удалось доказать только после того, как игумен Андроник (Трубачев) предоставил автору этой статьи рукопись Машкина для исследования и публикации. Рукопись была опубликована при поддержке и содействии Н.Л. Мухелишвили в 2016 году (см.: [Серапион 2016; Павлюченков 2012]).

элемент в богослужении по богослужебным текстам» (1918). Имея талант регента, Трубачев управлял певческим хором при домово́й церкви св. Марии Магдалины в Сергиевом Посаде, где служил Флоренский. В этом же храме Флоренский венчал Трубачева с жительницей Сергиева Посада К.Р. Санковой. Затем, весной 1918 года, в Троицком соборе Троице-Сергиевой лавры, у мощей преп. Сергия, Трубачев рукоположен в священный сан.

Известно, что в глазах свящ. Зосимы Трубачева Флоренский обладал прежде всего духовным авторитетом человека, «глубоко чуткого к правде». Неслучайно в тяжелейший период церковных нестроений и обновленческого раскола именно к Флоренскому о. Зосима обращался с просьбой: «Помогите разобраться и укажите, где правда... Я жду правды, за кем идти – за Патриархом или за Синодом? Или еще по какому-нибудь третьему пути?» (из письма свящ. Зосимы Трубачева свящ. Павлу Флоренскому 1 мая 1924 года) [Андроник 2006а, 26]. Такая, на первый взгляд, не очень существенная подробность помогает понять формирование отношения о. Андроника к великому предку и его наследию.

Игум. Андроник имел собственные богословские взгляды и убеждения, которые в ряде значимых аспектов не совпадали с философско-богословскими концепциями свящ. П. Флоренского. Но при этом он публиковал труды о. Павла с полной научной честностью, ничего из них не купирова и не смягчая, очевидно, воспринимая их как плод поисков мыслителя, «глубоко чуткого к правде», о достижениях и ошибках которого потомки должны судить с такой же, как у него, честной научной аргументацией, стараясь по возможности дорасти до его уровня. Приступая к главному труду своей жизни о свящ. П. Флоренском – шеститомной монографии «Путь к Богу» (2012–2020), о. Андроник писал, что именно память о подлинном облике о. Павла, хранящаяся в семейном предании, определила его «благогове́йное восприятие личности отца Павла и как исповедника веры, и как верного сына Церкви и Родины, и как великого ученого и мыслителя, и как живого главы рода и дома» [Андроник 2012, 4].

Отец игум. Андроника, Сергей Зосимович Трубачев (1919–1995), в 1950-х годах получил два музыкальных образования и с 1961 года преподавал в Государственном музыкально-педагогическом институте имени Гнесиных, с 1967 года – будучи заведующим кафедрой оркестрового дирижирования. После выхода на пенсию, в 1980 году, он уже не покидал Сергиев Посад, где помогал в по-

становке клиросного пения в местных храмах, создавал церковно-певческие произведения для хоров Троице-Сергиевой лавры, Московской духовной академии (МДА), московских монастырей и храмов, а также проводил исследования в области церковной музыки, агиографии и церковного краеведения, публиковавшиеся в «Журнале Московской Патриархии». Игумен Андроник особо отмечал значимость статей отца о Флоренском («Флоренский и музыка», «Флоренский и М.В. Нестеров» [Трубачев 1994], «Сергиев Посад в жизни П.А. Флоренского» [Трубачев 2006] и др.) и его деятельности в качестве первого экскурсовода во вновь созданном в Сергиевом Посаде музее свящ. П. Флоренского [Андроник 2006б, 52]. Можно догадываться о том, что его диаконская хиротония, совершенная на 77-м году жизни и за два месяца до кончины, послужила и ответом на обращенные к потомкам указания Флоренского о необходимости продолжения в родах преемственности в священнослужении. По линии отца игумен Андроник, очевидно, унаследовал талант гимнографа, составителя церковных служб. На этом поприще он трудился более 30 лет (с 1989 года) в Синодальной богослужебной комиссии.

Отыскивая источник философско-богословских интересов о. Андроника, помимо отца, нельзя не вспомнить о его матери, Ольге Павловне. Будучи типичной представительницей традиционных русских семей, она не получила специального образования и не проявила себя в научной деятельности, но с юности обладала способностями к философскому мышлению, что замечено ее отцом. К ней обращены наиболее нагруженные философскими темами письма о. П. Флоренского из Соловецкого лагеря. Написанные в 1935–1936 годах, когда Ольге было 17–18 лет, эти письма рождали глубокие размышления, например, о следах познания «мирового хаоса» в поэзии Ф.И. Тютчева [Флоренский 1998, 180–181], о мировоззренческих основах древнегреческой трагедии [Флоренский 1998, 134] и т.п.

Свои судьбы родители о. Андроника соединили в 1946 году и уже вместе в Сергиевом Посаде участвовали в работах по восстановлению действующего монастыря в Троице-Сергиевой лавре. В семье не могли не обратить внимания на возникшую духовную связь с трудами о. П. Флоренского, который почти два десятилетия назад, в тяжелые послевоенные 1920-е годы, пытался через официально действовавшую Комиссию спасти Троице-Сергиеву лавру от разорения и по возможности сохранить в ней монашескую жизнь.

Совсем не случайно, что будущий о. Андроник в первую очередь заинтересовался этой деятельностью. В данном случае раскрылся еще один, может быть, самый плодотворный его талант – стремление к научной работе с архивными материалами. Вся жизнь о. Андроника свидетельствует о том, что такое стремление не было каким-либо пристрастием, которое, как важное и ценное само по себе, влекло бы к построению научной карьеры или реализации иных, сугубо личных целей. Главное занятие в жизни определяется для него, судя по всему, рано, уже к началу 1970-х годов, и сводится к намечаемому разбору, осмыслению и публикации большого числа малоизвестных или неизвестных сведений, рукописей, записей и писем из архива свящ. П. Флоренского.

О. Андронику предстояло идти прежде всего «против течения», задаваемого в научном сообществе позднего советского периода, для которого официальная реабилитация Флоренского в 1958 г. не означала принятия образа священника, православного философа и богослова, стоящего на переднем крае современной ему науки. (Флоренский в годы советской власти работал в научных учреждениях, обеспечивающих реализацию проекта ГОЭЛРО.) Начиная преодолевать известные трудности, Александр Трубачев закончил Московский государственный историко-архивный институт (1975) с дипломной работой «Комиссия по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры (1918–1925): обзор архивных материалов». Фактически это – первый его опыт научной работы с архивом свящ. П. Флоренского, бывшего в Комиссии одним из ведущих деятелей.

С 1976 года А.С. Трубачев стал литературным редактором «Журнала Московской Патриархии» и одновременно учился в Московской духовной семинарии. К тому времени состоялась публикация «Обратной перспективы» Флоренского в «Ученых записках Тартуского университета» [Флоренский 1967]. В изданиях Московской Патриархии напечатаны две небольшие статьи «Дух и плоть» [Флоренский 1969а], «Моленные иконы преп. Сергия» [Флоренский 1969б] и полный текст «Иконостаса» [Флоренский 1972], ранее известный лишь по обращавшемуся в самиздате конспекту, выполненному архим. (с 1955 года епископом) Сергием (Голубцовым). В период учебы будущего о. Андроника в семинарии и работы в «Журнале Московской Патриархии» в значительном объеме опубликованы под названием «Из богословского наследия» лекции Флоренского из цикла «Философия

культы» [Флоренский 1977]. Над этой публикацией, как и над предыдущими, трудились сын о. П. Флоренского, в тот период уже известный геофизик и планетолог Кирилл Павлович Флоренский (1915–1982), и Анатолий Иванович Просвирнин (1940–1994), с 1981 года – архимандрит Иннокентий, заместитель председателя Издательского отдела Московской Патриархии, замечательный, деятельный человек, ориентированный на возвращение Русской Церкви и России забытых имен².

Можно утверждать, что в начале подвижнической деятельности о. Андроник имел существенную поддержку, по крайней мере, в аспекте церковного издательства. Но в Московских духовных школах в целом огромного интереса к наследию Флоренского не обнаружено. В частности, автором предисловия к студенческой работе Флоренского «Понятие Церкви в Священном Писании» [Флоренский 1974] является С.С. Хоружий, кандидат математических наук и флоренсковед-любитель. Завершая обучение в МДА, И.А. Свиридов (впоследствии – священник) написал в 1980 году выпускную работу «Гносеология священника Павла Флоренского» (опубликована в 1986 году в юбилейном сборнике «Богословские труды» [Свиридов 1986]). Но исследования в этом направлении впоследствии ими не продолжены.

Судя по всему, о. Андроник в церковной научной среде оказался практически единственным деятелем, считавшим работу относительно наследия Флоренского важной и нужной, прилагая к этому соответствующие усилия. Дополним, что, в отличие от последующих работ о. Андроника, выдержанных в объективном, а иногда даже в критическом ключе, исследование И. Свиридова носило сугубо апологетический характер, фактически поддерживало тенденцию воспринимать труды великого мыслителя исключительно в «черно-белом» (в данном случае – в «белом») цвете (см. подробнее: [Павлюченков 2020, 100–103]).

В 1980 году, по окончании семинарии, А. Трубачев поступил в МДА, где в конце первого курса принял монашество с именем Андроник (19 марта 2021 года – 40-летие его монашеского служения). Перед началом третьего курса, в год 100-летия со дня рождения Флоренского (на праздник Успения Богородицы,

² Подробнее о первых публикациях текстов свящ. П. Флоренского в церковных изданиях советского периода и о деятельности архим. Иннокентия (Просвирнина) см.: [Павлюченков 2020, 93–98].

28 августа 1982 года), он рукоположен в сан иеромонаха (в сан игумена о. Андроник возведен в 1986 году).

Обучаясь в духовных школах и готовясь к монашескому постригу, о. Андроник прояснил для себя особенности духовной жизни свящ. П. Флоренского. Об этом свидетельствует его первая публикация в 1981 году в «Журнале Московской Патриархии» [Андроник 1981]. Речь идет о статье под названием «Епископ Антоний (Флоренсов) – духовник священника Павла Флоренского». Затем, в 1982 году, последовали «юбилейные» публикации в «Журнале Московской Патриархии» и в «Богословских трудах», где, кроме обзорно-биографических статей, о. Андроник подготовил «Указатель печатных трудов священника Павла Флоренского» на русском языке (с 1901 по 1982 год) и опубликовал три проповеди Флоренского, произнесенные им в 1905 и 1907 годах. В обзорно-биографических статьях о. Андроник характеризует Флоренского как *богослова*, мыслителя и ученого-энциклопедиста, чьи работы «проложили путь в самых различных областях человеческого знания» [Андроник 1982, 266].

Выпускную кандидатскую диссертацию «Священник Павел Флоренский. Личность, жизнь и творчество» иером. Андроник защитил весной 1984 года в МДА, на кафедре основного богословия, что само по себе означало стремление автора рассматривать труды Флоренского преимущественно с точки зрения церковной апологетики, а не догматики. О. Андроник сделал подробный и отчасти критический обзор «Столпа и утверждения Истины», а также ряда основных поздних текстов о. Павла, в том числе тех, которые ранее не были опубликованы. К сожалению, указанная работа почти полтора десятилетия пролежала в машинописном варианте в МДА и вышла в свет только в 1998 году под названием «Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского». Подводя итоги исследования, о. Андроник счел необходимым подчеркнуть широту Флоренского как исследователя, который внес в метафизику всеединства определенность и *догматическую* ясность [Андроник 1998, 177], но, в отличие от представителей концепции метафизики всеединства, не философию вводил в богословие, а напротив, *догматические* принципы вводил в философию [Андроник 1998, 178].

В этих замечаниях содержится указание на подход к трудам Флоренского, которого о. Андроник придерживался на протяжении всех последующих лет. Согласно его убеждению, Флоренского

нельзя рассматривать исключительно как богослова или сугубо как философа; в обоих случаях его труды и концепции могут быть неверно интерпретированы. Флоренский целенаправленно искал синтез всех областей человеческого знания и опыта, пытаясь восстановить их связь с общим источником их происхождения – религиозным культом. В написанном в 1998 году предисловии к диссертации о. Андроник подчеркнул: «Но необходимо отметить как пока еще малоопределенную, но могущую стать вредной при дальнейшем развитии тенденцию определять творчество о. Павла как богословие, а его самого как богослова» [Андроник 1998, 6]. По убеждению о. Андроника, немногие свои работы о. Павел относил к области богословия, а основные труды его следует признать принадлежащими области христианской философии, христианской науки и христианского искусства. Эти области знания «дают материал для богословия, в них выражаются богословские идеи, но от этого области богословия, философии, науки и искусства не сливаются» [Андроник 1998, 6–7].

Иными словами, из наследия о. П. Флоренского можно извлекать идеи, полезные для развития богословия, поисков богословских ответов на вызовы современности, но его концепции для внедрения в православное богословие не предназначены. Таков, по сути, ответ о. Андроника на устоявшееся в XX веке и по-прежнему существующее убеждение в том, что Флоренский находится в одном ряду с прот. С. Булгаковым в попытке перестроить православное богословие по философскому (в данном случае – «софиологическому») принципу. Из содержания диссертации становится понятным, что о. Андроник фактически согласился с мыслью архим. Иннокентия (Просвирнина), противопоставившего методы Флоренского и методы созданной Булгаковым «парижской» богословской школы. В отличие от последней, у Флоренского, по мнению архим. Иннокентия, «не было подмены существенных богословских понятий философскими» [Просвирнин 1982, 66–67]. В 2004 году, благодаря стараниям игум. Андроника, лекции свящ. П. Флоренского «Философия культа» изданы в полном объеме. В предисловии к этому изданию о. Андроник сделал два важных замечания, продолжающих тему возможности и методической корректности богословского подхода к трудам Флоренского. Он снова подчеркнул, что творчество Флоренского «находилось в русле христианской апологетики и религиозной философии, но не богословия, если под богословием понимать догматическое

учение Церкви» [Флоренский 2004, 20]. Сообщил также, что название опубликованных в 1977 году в «Богословских трудах» лекций – «Из богословского наследия» – дано только по требованию цензуры [Флоренский 2004, 15].

Во введении к итоговому труду «Путь к Богу» о. Андроник обозначил моменты «строения тварного бытия», в которых Флоренский видел «аналоги» христианских церковных догматов. О. Андроник пишет: «Введение догматических принципов в философию резко противостоит обратному ходу, когда философские принципы вводятся в богословие. Путь, по которому так смело пошел отец Павел, одухотворяет философию, заставляет серьезно продумать ее основные начала, показывает, что тварный мир пронизан законами Логоса, Божественной энергией. Противоположный путь оземляет богословие, приводит к смешению Богооткровенных догматов и человеческих понятий, утверждает Хаос. В этом еще один и очень серьезный пункт расхождения отца Павла с представителями концепции метафизики всеединства» [Андроник 2012, 6].

Судя по всему, среди большинства представителей отечественного богословия такая позиция не получила поддержки и понимания, а обращение в дальнейшем к трудам Флоренского в церковной печати связано с отдельными юбилейными датами. Разнообразие трудностей, которые приходилось преодолевать о. Андронику, передает, например, то обстоятельство, что во многих отношениях значимый для богословия и философии материал лекции о. Павла «Макрокосм и микрокосм» в «Богословских трудах» в 1983 году пришлось представить лишь в контексте участия деятелей Русской православной церкви «в борьбе за мир», в движении «по охране окружающей среды» и т.п. [Андроник 1983, 231]. Большую часть предисловия к публикации этой лекции о. Павла составляет обширная цитата из письма свящ. П. Флоренского В.И. Вернадскому от 21 сентября 1929 года. Выделенные основные положения лекции, например, о «Человеке» как «сумме Мира» и о том, что «мир есть раскрытие Человека», остались практически без какого-либо богословского комментария [Андроник 1983, 230–231]. Комментарий как таковой был, но он сведен к нарочито лояльному для заданного в СССР направления: «Охраняя природу, мы охраняем Человека» и т.п. [Андроник 1983, 231].

По окончании советского периода игум. Андроник на короткое время призван к служению наместником Спасо-Преображенского

Валаамского монастыря (1990–1993), где он восстанавливал монашескую жизнь и уставное богослужение. Впоследствии им организован Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского (1993), музей священника Павла Флоренского в Сергиевом Посаде (1995), музей священника Павла Флоренского в Москве (1997). Многие исследователи, проявляющие интерес к наследию П. Флоренского, встречались с ним на регулярных конференциях, проводимых Межрегиональным научным центром по изучению и сохранению творческого наследия В.В. Розанова и П.А. Флоренского Костромского государственного университета имени Н.А. Некрасова. Он, казалось, всегда был там, где возникал интерес к трудам о. Павла, и сам, в своей деятельности, во многом этот интерес пробуждал.

Только перечисление, даже самый краткий обзор трудов о. Андроника превысит объем любой статьи и может составить отдельное справочное издание³. Представляется уместным обратить внимание лишь на историю создания главного и итогового труда всей его жизни, упомянутой монографии в шести томах и «Библиографического справочника», изданного в 2015 году и посвященного жизни, деятельности свящ. П. Флоренского. Как рассказывает научный редактор первых двух томов «Пути к Богу» А.Б. Григорьев, в 2006 году о. Андроник обратился в Издательский совет Русской православной церкви с предложением издать книгу «Жизнеописание отца Павла Флоренского», которая была задумана как опыт краткой биографии известного философа и богослова для расширенной читательской аудитории [Андроник 2007]. Но представленная в ней биография оказалась неполной, и о. Андроник это осознал, параллельно работая над расширенной версией биографии семьи. В своем грандиозном проекте, вершине биографических изысканий, он хотел собрать и подытожить все известные ему на тот момент сведения о семье и предках о. Павла, о его обучении и сокурсниках, научной и философско-богословской работе, судебном деле и кончине, т.е. обо всем, что связано с именем свящ. П. Флоренского.

Параллельно о. Андроник трудился над созданием полного библиографического сборника статей и монографий о Флоренском, как работал обычно и над несколькими другими проектами (например, над значительным по объему историческим трудом

³ Обзор некоторых публикаций о. Андроника до и после 1990-х годов см.: [Павлюченков 2020, 103–114].

«Закрытие Троице-Сергиевой лавры и судьба мощей преподобного Сергия Радонежского в 1918–1946 гг.», который вышел в свет в Издательском совете Русской православной церкви в 2008 году. В 2016 году с помощью и при поддержке о. Андроника, наконец, издана объемная рукопись «Системы философии» архим. Серапиона (Машкина). Благодаря изданию снят вопрос о степени заимствования Флоренским его идей и концепций [Серапион 2016]. Ранее в процессе сотрудничества о. Андроника и руководителя Межрегионального научного центра в Костроме И.А. Едошиной впервые изданы материалы, собранные Флоренским для жизнеописания Машкина [Флоренский 2012]. Однако «Жизнеописание» Флоренского оставалось для него самым важным делом. Он видел книгу как трехтомник большого формата, примерно по 1200 страниц каждый из томов. Позднее решил отдать предпочтение шеститомнику, разделив каждый том пополам.

Первый том оказался наполненным сотнями имен, топонимов, названий организаций. О. Андроник согласился с решением создать систему указателей, которая позволила бы ориентироваться в содержании текста книги, а традиционный именной указатель заменить на биографический. Это расширило границы повествования, ввело читателя в своеобразный «мир Флоренского». Сложной была работа и над предметным указателем: многие определения и трактовки терминологии Флоренского, оригинальные и уникальные в границах его философско-религиозных взглядов, требовали многоуровневого построения в указателе. Кроме биографического и предметного указателей, для первого тома составлены указатель произведений Флоренского, указатель произведений других авторов, библейских цитат, географических названий, религиозных, государственных и общественных организаций. В сущности, это – замечательный эксперимент по созданию полной системы указателей, позволяющей читателю в течение минимального времени найти в бумажной книге любые сведения. На практике такая система осуществлялась только в энциклопедических изданиях. Аналогичная работа проведена и во втором томе издания.

Увидевший свет в 2015 году обширный «Библиографический справочник» [Библиографический справочник... 2015] служит уникальным в области русской философии справочным пособием. В нем, помимо полной библиографии изданных трудов Флоренского и литературы, посвященной его наследию (оба списка

охватывают практически весь XX век и доведены до 2014 года), содержится хронологический перечень центральных событий в его жизни, отмечены все основные его знакомства и контакты, выступления, поездки. При этом ряд сведений взяты из семейного предания, которое тем самым оказалось зафиксированным для потомков. В шеститомном труде «Путь к Богу» о. Андроник собрал в том числе и свои прежние статьи о Флоренском, многие из которых опубликованы в редких и малодоступных широкому читателю изданиях. Среди них особого внимания заслуживают материалы, посвященные о. Павлу как редактору «Богословского вестника». В них о. Андроник выявил стремление Флоренского «создавать православную науку», которой, по мнению о. Павла, в современной ему России почти не было, «если не считать *утерянных* нитей отеческой мысли и лишь еле-еле нащупываемых в монастырях да отдельными лицами» [Андроник 1987, 300]. Неслучайно о. Андроник писал: «Как видно из писем о. Павла, насущной задачей современной богословской науки он считал проблематику антропологии, что совпадало в то время с его творческими планами». Эти «творческие планы», согласно цитируемой речи Флоренского перед защитой магистерской диссертации, сводились к разработке тем священных обрядов и святых таинств, природы Церкви, церковного искусства, церковной науки и др. «Богословский вестник», по убеждению Флоренского, должен служить «интересам св. Церкви» «методами и орудиями науки» [Андроник 1987, 300].

Очень важным представляется выявленное о. Андроником отношение Флоренского к своей деятельности как к «борьбе», когда «приходится не просто созидать, а все время разрушать позитивистические настроения». В случае со студентами МДА победы в этой борьбе, по оценке Флоренского, бывают очень редкими, но возникает ощущение, «что всех *ранил* и что впредь им придется все же задуматься, а при случае, когда Бог посетит несчастьем, – и принять кое-что в сердце... Это вечное военное положение требует много сил. Отдыхаешь лишь в церкви да за древностью – рисунками, монетами и т.д.» [Андроник 1987, 304–305].

В целом, как нам представляется, о. Андронику в статьях очень хорошо удалось раскрыть действительно апологетический настрой в деятельности свящ. Павла Флоренского и показать следующее: «кое-что», которое он хотел вселить в сердца слушателей и читателей, не сводилось только к его личным религиозно-

философским мнениям и богословским теологуменам. Он прежде всего «заражал» («ранил») стремлением «уяснять вечное и непреходящее значение церковности, показывать, что она есть не только момент и факт истории, но и непреложное условие вечной жизни» [Андроник 1987, 303]. Широта же интересов и поиска о. Павла отвечала именно его стремлению развивать православную науку, в которой открыты возможности и пути исследования любого источника и любого факта, независимо от того, укладывается ли он в рамки традиционных христианских концепций [Андроник 1986, 231].

Флоренский всегда действовал исходя из убеждения о том, что Истина не боится честного научного исследования, а все предвзятости и личный субъективизм того или иного исследователя не будут играть определяющей роли в его выводах, если главным его «упованием» будет Христос как «путь, истина и жизнь». Данный вывод может быть неочевидным при знакомстве с основными работами Флоренского, но о. Андронику и в этом аспекте удалось раскрыть подлинный облик о. Павла для всех, кто желает его увидеть. Речь идет не только о суждениях Флоренского относительно необходимости иметь Христа в центре всех «упований» при строительстве христианской культуры и достижении христианского единства [Флоренский 1996, 550–552]. Как рассказывает о. Андроник, он сам преодолел все сомнения и предоставил для издания вполне откровенную переписку Флоренского с В.В. Розановым, в которой содержатся в том числе и наиболее откровенные, интимные свидетельства о Христе как центре всей жизни о. Павла. В частности, Флоренский пишет о том, что признает «глубину», на которую указывает Розанов, т.е. мистическую глубину «тайны пола». О. Павел отмечает: «Но есть, есть и высота... И я чувствую, что в высоте дана будет и глубина. Проще: тайну души своей я скажу Одному только, но потому, что Он (Христос. – *Н. П.*) только будет плакать со мною... Люблю *Его*, – Которого Вы ненавидите. И знаю, что я абсолютно *свободный*, стою лицом к лицу с Ним Одним, мнением *Его* одного дорожу... Люблю *Его*, потому что *только у Него* могу успокаиваться. И Вы не спокойны, поверьте». Но – «ничто не насытит сердца, кроме *Него*» [Переписка... 2010, 18–19]. При этом Флоренский дополняет в «P. S.»: «Я много и долго думал, передумал все мыслимые комбинации и возможности и теперь твердо говорю Вам. Как *слабость*, как *грех* пусть люди делают все, что хотят, и, б<ыть> м<ожет>

никто их не осудит. Но успокоение можно иметь только в Нем и нигде более» [Переписка... 2010, 19]. 19 мая 1909 года Флоренский пишет: «Вся структура моей души держится на Христе. Он для меня оказывается постоянно всем во всем, – “оказывается”, потому что я иногда пытался уйти от Него и погулять на свободе, но приходил к Нему же» [Переписка... 2010, 23].

Игумен Андроник сделал всё для того, чтобы труды Флоренского воспринимались и использовались в соответствии с их собственной ориентацией на духовное, творческое «пробуждение» читателя, при котором любое – естественнонаучное, философское или богословское – исследование приобретает особое значение⁴. Если «пробуждение» у кого-то состоялось, то у истоков его рядом с великим предком стоит и игумен Андроник (Трубачев).

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Андроник 1981 – *Андроник (Трубачев), иерод.* Епископ Антоний (Флоренсов) – духовник священника Павла Флоренского // Журнал Московской Патриархии. 1981. № 9. С. 71–77. № 10. С. 65–73.

Андроник 1982 – *Андроник (Трубачев), иерод.* К 100-летию со дня рождения священника Павла Флоренского (1882–1943) // Богословские труды. Вып. 23. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 1982. С. 264–276.

Андроник 1983 – *Андроник (Трубачев), иером.* Предисловие // Богословские труды. Вып. 24. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 1983. С. 230–232.

Андроник 1986 – *Андроник (Трубачев), игум.* Священник Павел Флоренский – профессор Московской духовной академии // Богословские труды. Юбилейный сборник: Московская духовная академия – 300 лет (1685–1985). – М.: Изд-во Московской Патриархии, 1986. С. 226–246.

Андроник 1987 – *Андроник (Трубачев), игум.* Священник Павел Флоренский – профессор Московской духовной академии и редактор «Богословского вестника» // Богословские труды. Вып. 28. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 1987. С. 290–314.

Андроник 1998 – *Андроник (Трубачев), иером.* Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. – Томск: Водолей, 1998.

⁴ Свящ. П. Флоренский писал: «Моя задача – возбудить мысль, но отнюдь ее не удовлетворить. То, что я могу предложить вам – это не курс лекций, но собрание тем для размышления» [Флоренский 2004, 49].

Андроник 2006а – *Андроник (Трубачев), игум.* Житие священномученика протоиерея Зосимы Трубачева // *Ныне и присно.* 2006. № 3–4. С. 21–37.

Андроник 2006б – *Андроник (Трубачев), игум.* Диакон Сергей Трубачев // *Ныне и присно.* 2006. № 3–4. С. 51–53.

Андроник 2007 – *Андроник (Трубачев), игум.* «Обо мне не печальтесь...». Жизнеописание священника Павла Флоренского. – М.: Издательский совет Русской православной церкви, 2007.

Андроник 2012 – *Андроник (Трубачев), игум.* Путь к Богу. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского: монография. В 6 кн. Кн. 1. – М.: Городец, 2012.

Библиографический справочник... 2015 – Библиографический справочник. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского / сост. игум. Андроник (Трубачев). – Сергиев Посад: Фонд науки и православной культуры священника Павла Флоренского, 2015.

Павлюченков 2012 – *Павлюченков Н.Н.* К вопросу об «идеиной собственности» священника Павла Флоренского и архимандрита Серапиона (Машкина) // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия.* 2012. Вып. 4 (42). С. 48–61.

Павлюченков 2020 – *Павлюченков Н.Н.* Священник Павел Флоренский как богослов: материалы к историографии вопроса // *Филаретовский альманах.* 2020. № 16. С. 87–130.

Переписка... 2010 – Переписка В.В. Розанова и П.А. Флоренского // *Розанов В.В.* Литературные изгнанники. Кн. 2. – М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. С. 9–412.

Просвирнин 1982 – *Просвирнин И., архим.* О творческом пути священника Павла Флоренского // *Журнал Московской Патриархии.* 1982. № 4. С. 65–76.

Свиридов 1986 – *Свиридов И.А.* Гносеология священника Павла Флоренского // *Богословские труды. Юбилейный сборник: Московская духовная академия – 300 лет (1685–1985).* – М.: Изд-во Московской Патриархии, 1986. С. 264–292.

Серапион 2016 – *Серапион (Машкин), архим.* Система философии // *Символ.* 2016. № 67. С. 1–672.

Трубачев 1994 – *Трубачев С.З.* П.А. Флоренский и М.В. Нестеров // *Русские религиозные философы и Абрамцево.* Вып. 6. – Сергиев Посад: Государственный музей «Абрамцево», 1994. С. 12–20.

Трубачев 2006 – *Трубачев С.З.* Сергиев Посад в жизни Павла Флоренского // *Ныне и присно.* 2006. № 3 – 4. С. 139–152.

Флоренский 1967 – *Флоренский П., свящ.* Обратная перспектива (Глава из работы «У водоразделов мысли») // *Труды по знаковым системам.* Вып. 3 – Тарту: Изд-во ТГУ, 1967. С. 381–416.

Флоренский 1969а – *Флоренский П., свящ.* Дух и плоть // *Журнал Московской Патриархии.* 1969. № 4. С. 72–77.

Флоренский 1969б – *Флоренский П., свящ.* Моленные иконы преподобного Сергия // Журнал Московской Патриархии. 1969. № 9, С. 80–91.

Флоренский 1972 – *Флоренский П., свящ.* Иконостас // Богословские труды. Вып. 9. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 1972. С. 83–78.

Флоренский 1974 – *Флоренский П., свящ.* Экклесиологические материалы (Понятие Церкви в Священном Писании) // Богословские труды. Вып. 12. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 1974. С. 78–183.

Флоренский 1977 – *Флоренский П., свящ.* Философия культа // Богословские Труды. Вып. 17. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 1977. С. 156–172.

Флоренский 1996 – *Флоренский П., свящ.* Записки о христианстве и культуре // *Флоренский П., свящ.* Сочинения. В 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1996. С. 547–559.

Флоренский 1998 – *Флоренский П., свящ.* Письма с Дальнего Востока и Соловков // *Флоренский П., свящ.* Сочинения. В 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1998. С. 1–795.

Флоренский 2004 – *Флоренский П., свящ.* Философия культа (опыт православной антропологии) // *Флоренский П., свящ.* Собрание сочинений. – М.: Мысль, 2004. С. 1–684.

Флоренский 2012 – *Флоренский П., свящ.* Архимандрит Серапион Машкин (жизнь мыслителя). – Кострома: Костромской государственный университет имени Н.А. Некрасова, 2012.

REFERENCES

Andronik (Trubachev) (1981) Bishop Anthony (Florensov) – Confessor of Priest Pavel Florensky. *Journal of the Moscow Patriarchate*. No. 9, pp. 71–77; No. 10, pp. 65–73 (in Russian).

Andronik (Trubachev) (1982) On the 100th Anniversary of the Birth of Priest Pavel Florensky (1882–1943). *Theological Works* (Issue 23, pp. 264–276). Moscow: Publishing House of the Moscow Patriarchate (in Russian).

Andronik (Trubachev) (1983) Preface. In: *Theological Works* (Issue 24, pp. 230–232). Moscow: Publishing House of the Moscow Patriarchate (in Russian).

Andronik (Trubachev) (1986) Priest Pavel Florensky – Professor of the Moscow Theological Academy. In: *Theological Works. Anniversary Collection of Papers: Moscow Theological Academy – 300 Years (1685–1985)* (pp. 226–246). Moscow: Publishing House of the Moscow Patriarchate (in Russian).

Andronik (Trubachev) (1987) Priest Pavel Florensky – Professor of the Moscow Theological Academy and editor of the “Theological Bulletin”. In: *Theological Works* (Issue 28, pp. 290–314). Moscow: Publishing House of the Moscow Patriarchate (in Russian).

Andronik (Trubachev) (1998) *Theodicy and Anthropodicy in the Works of the Priest Pavel Florensky*. Tomsk: Vodoley (in Russian).

Andronik (Trubachev) (2006a) The Life of the Holy Martyr Archpriest Zosima Trubachev. *Nyne i prisno. Russian Journal for Reading*. No. 3–4, pp. 21–30 (in Russian).

Andronik (Trubachev) (2006b) Deacon Sergiy Trubachev. *Nyne i prisno. Russian Journal for Reading*. No. 3–4, pp. 51–53 (in Russian).

Andronik (Trubachev) (2007) “Do not Grieve for Me...” *Priest Pavel Florensky’s Life*. Moscow: Publishing House of the Moscow Patriarchate (in Russian).

Andronik (Trubachev) (2012) *The Way to God. The Personality, Life, and Works of Priest Pavel Florensky* (Book 1). Moscow: Publishing House “Gorodets” (in Russian).

Andronik (Trubachev) (2015) Priest Pavel Florensky: Personality, Life, and Work. In: Andronik (Trubachev) (Ed.) *Bibliographic Reference Book* (pp. 815–906). Sergiev Posad: Pavel Florensky Cultural Center (in Russian).

Florensky P. (1967) Reverse perspective. In: *Works on Sign Systems* (Issue 3, pp. 381–416). Tomsk: TSU Scientific Notes (in Russian).

Florensky P. (1969) Spirit and Flesh. *Journal of the Moscow Patriarchate*. No. 4, pp. 72–77 (in Russian).

Florensky P. (1969) St. Sergius’ Prayer Icons. *Journal of the Moscow Patriarchate*. No. 9, pp. 80–91 (in Russian).

Florensky P. (1972) Iconostasis. In: *Theological Works* (Issue 9, pp. 83–78). Moscow: Publishing House of the Moscow Patriarchate (in Russian).

Florensky P. (1974) Ecclesiological Materials (Concept of the Church in the Holy Scriptures). In: *Theological Works* (Issue 12, pp. 78–183). Moscow: Publishing House of the Moscow Patriarchate (in Russian).

Florensky P. (1977) Philosophy of Cult. In: *Theological Works* (Issue 17, pp. 156–172). Moscow: Publishing House of the Moscow Patriarchate (in Russian).

Florensky P. (1996) *Works* (Vol. 2). Moscow: Mysl’ (in Russian).

Florensky P. (1998) *Works* (Vol. 4). Moscow: Mysl’ (in Russian).

Florensky P. (2004) *Collected Works. Philosophy of Cult (The Experience of Orthodox Anthropodicy)*. Moscow: Mysl’ (in Russian).

Florensky P. (2012) *Archimandrite Serapion Mashkin (The Thinker’s Life)*. Kostroma: Nekrasov Kostroma State University (in Russian).

Pavlyuchenkov N.N. (2012) The Question of the Originality of Ideas in the Tradition of Pavel Florenskiy and Archimandrite Serapion (Mashkin). *St. Tikhon’s University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies*. Vol. 42, pp. 39–52 (in Russian).

Pavlyuchenkov N.N. (2020) Priest Pavel Florensky as a Theologian: On the Historiography of the Question. *Filaretovskiy Almanakh*. No. 16, pp. 87–132 (in Russian).

Rozanov V.V. & Florensky P. (2010) Correspondence of V.V. Rozanov and Pavel Florensky. In: Rozanov V.V. *Literary Exiles* (Vol. 2, pp. 9–412). Moscow: Respublica; Saint Petersburg: Rostok (in Russian).

Prosvirnin I. (1982) On the Creative Path of the Priest Pavel Florensky. *Journal of the Moscow Patriarchate*. No. 4, pp. 65–76 (in Russian).

Serapion (2016) Philosophy System. *Simvol*. Vol. 67, pp. 1–672 (in Russian).

Sviridov I.A. (1986) Priest Pavel Florensky's Epistemology. In: *Theological Works. Anniversary Collection of Papers: Moscow Theological Academy – 300 Years (1685–1985)* (pp. 264–292). Moscow: Publishing House of the Moscow Patriarchate (in Russian).

Trubachev S.Z. (1994) P.A. Florensky and M.V. Nesterov. In: *Russian Religious Philosophers and Abramtsevo* (Issue 6, pp. 12–20). Sergiev Posad: Abramtsevo Museum (in Russian).

Trubachev S.Z. (2006) Sergiev Posad in Pavel Florensky's Life. *Nyne i prisno. Russian Journal for Reading*. No. 3–4, pp. 139–152 (in Russian).

Священник, философ и богослов Павел Флоренский в восприятии поколений (в русской эмиграции и России)

О.Т. Ермишин

*Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына,
Москва, Россия*

Аннотация

Статья посвящена некоторым работам 1930–2020-х годов о философском и богословском наследии священника Павла Флоренского. Рассмотрены изменения в восприятии Флоренского и его идей в русской эмиграции, в России советского и постсоветского периода. Разница в мнениях и оценках особенно заметна на примере написанных в 1930 году двух рецензий на книгу «Столп и утверждение Истины». Рецензия Г.В. Флоровского имеет критическое направление, а отзыв В.Н. Ильина носит положительный характер. О своем отношении к Флоренскому В.Н. Ильин подробно пишет в статье «Отец Павел Флоренский. Замогучее великое чудо науки XX века» (1969). Для работ, вышедших в русской эмиграции, характерна субъективность, вызванная недостатком источников, т.к. многие работы Флоренского еще не были опубликованы. В Советской России известна книга С.С. Хоружего «Мирозозерцание Флоренского» (1999). На ее страницах автор реконструировал мирозозерцание о. Павла, которое понимал с точки зрения «экзистенциального» опыта. Другую, «персоналистическую» интерпретацию представил С.М. Половинкин в книге «Христианский персонализм священника Павла Флоренского» (2015). Игумен Андроник (Трубачев) впервые в научной литературе раскрыл значение антроподицеи и ее связь с теодицеей в работе «Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского» (1998). Он показал мировоззрение Флоренского как систему конкретной метафизики, состоящую из теодицеи и антроподицеи, опроверг неверное представление о философии Флоренского как «метафизике всеединства». Позднее игумен Андроник написал фундаментальный труд «Путь к Богу» о жизни и творчестве Флоренского (2012–2020). По мнению автора настоящей статьи, игумен Андроник указал путь к объективным исследованиям, преодолел инерцию мысли, которая происходила от тенденциозности и недостатка источников.

Ключевые слова: христианская философия, православное богословие, русская философия, теодицея, антроподицея, софиология, метафизика.

Ермишин Олег Тимофеевич – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник научно-исследовательского центра Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына, профессор Московского государственного института культуры.

oleg_ermishin@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-6831-1628>

Для цитирования: *Ермишин О.Т.* Священник, философ и богослов Павел Флоренский в восприятии поколений (в русской эмиграции и России) // *Философские науки*. 2021. Т. 64. № 3. С. 116–136.

DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-3-116-136

Priest, Philosopher, and Theologian Pavel Florensky in the Perception of Generations (in the Russian Emigration and Russia)

O.T. Ermishin

Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad, Moscow, Russia

Abstract

The article discusses some works on priest Pavel Florensky's philosophical and theological legacy of the 1930s–2020s. The author of the article has examined changes in the perception of Florensky and his ideas among Russian *émigré* philosophers as well as in Soviet and post-Soviet Russia. The difference in such assessments is clearly visible in two reviews of 1930 of the priest's book called *The Pillar and Ground of the Truth*. The review written by G.V. Florovsky has a critical bias, while that of V.N. Ilyin is very positive. We find a more comprehensive expression of Ilyin's attitude to Florensky in the article *Father Pavel Florensky. The Silenced Great Miracle of Twentieth Century Science* (1969). The works published in the Russian emigration are characterized by subjectivity due to lack of sources, as most of Florensky's works remained unpublished. In Soviet Russia, one of the most famous works about Florensky was S.S. Khoruzhy's book named *Florensky's World View* (1999). In this book, Father Pavel's worldview was reconstructed from the perspective of "existential" experience. S.M. Polovinkin gave another, "personalistic" interpretation in his book *Christian Personalism of Priest Pavel Florensky* (2015). Hegumen Andronik (Trubachev) was the first to highlight the significance of anthropodicy and its connection with theodicy in his work *Theodicy and Anthropodicy in Priest Pavel Florensky's Works* (1998). He presented Florensky's worldview as a system of concrete metaphysics, combining theodicy and anthropodicy. Moreover, he refuted the popular misconception of Florensky's philosophy as "the all-unity metaphysics." Further, Hegumen Andronik wrote a fundamental work

on Florensky's life and works that he named *The Way to God* (2012–2020). The present article states that Hegumen Andronik's work trailed the path to objective research, overcoming the inertia of thought that arose from bias and lack of sources.

Keywords: Christian philosophy, Orthodox theology, Russian philosophy, theodicy, anthropodicy, sophiology, metaphysics.

Oleg T. Ermishin – D.Sc. in Philosophy, Leading Research Fellow at the Research Centre of Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad, Professor of the Moscow State Institute of Culture.

oleg_ermishin@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-6831-1628>

For citation: Ermishin O.T. (2021) Priest, Philosopher, and Theologian Pavel Florensky in the Perception of Generations (in the Russian Emigration and Russia). *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 64, no. 3, pp. 116–136. DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-3-116-136

Памяти

*игумена Андроника (Трубачева)
посвящается*

После выхода шеститомного труда игумена Андроника (Трубачева) «Путь к Богу» (2012–2020) можно утверждать, что биография философа, богослова, священника Павла Флоренского изучена, т.к. в указанной работе все известные исторические факты и научные исследования к 2020 году учтены. Стало легче обращаться к рассмотрению некоторых проблем, связанных с наследием Флоренского, анализировать детали его творческой биографии.

Произведения Флоренского в целом занимают значительное место в истории русской мысли. Но путь его философского и богословского наследия к читателям был долгим и извилистым, имел несколько этапов, сопровождался целым рядом неверных мнений, упрощенных стереотипов, искаженных представлений. Рассмотрим с общей точки зрения, как изменялось восприятие личности Флоренского, его идей в течение десятилетий, от 1920–1930-х годов до настоящего времени.

По окончании работы над последними прижизненными изданиями, выпущенными в Советской России, главной из которых была книга «Мнимости в геометрии» (1922), Флоренский вы-

нужден переключиться в основном на научно-исследовательскую и экспериментальную деятельность в области электротехники. Он писал статьи для «Технической энциклопедии» (около 150 статей), а в памяти современников остался прежде всего как автор нашедшей в тот период книги «Столп и утверждение Истины» (1914). Между тем итоговые его работы «Философия культа» и «У водоразделов мысли» долгое время оставались неизданными, поэтому наследие священника Павла Флоренского стало доступным для полноценного изучения и объективной оценки только через много лет.

Образ священника Павла Флоренского в русской эмиграции

В русской эмиграции о Флоренском, конечно, не забывали, о чем свидетельствует переиздание в Берлине его труда «Столп и утверждение Истины» (1929). Переиздание, являющееся полной копией издания 1914 года, вызвало отклик двух известных впоследствии авторов: в № 20 журнала «Путь» (1930) были размещены рецензии Георгия Флоровского и Владимира Ильина. Флоровский выступил с критикой «Столпа и утверждения Истины», которая с незначительными поправками и дополнениями потом воспроизведена в его известной книге «Пути русского богословия» (1937). Например, в рецензии 1930 года Флоренского упрекают в том, что его книга «намеренно субъективна», а в издании 1937 года – что она «нарочито субъективна». По мнению Флоровского, о. Павел страдает отсутствием соборности, «не приемлет и не вмещает церковно-исторической полноты, он выбирает из нее архаические мотивы» [Флоровский 1930, 107]. В книге «Пути русского богословия» Флоровский еще более критичен: он полагал, что Флоренскому присущ как «налет богословской прелести», так и «эстетический соблазн» [Флоровский 1937, 494, 498]. Набор обвинений Флоровского в дальнейшем неоднократно воспроизводили в церковной среде и русской эмиграции и в России постсоветского периода.

С иной точки зрения подходит к книге Флоренского Владимир Ильин. Для него о. Павел – один из «титанов русского Ренессанса», который, несмотря на свою ученость, «дышит и живет святоотеческим духом» [Ильин 1930, 117]. К достоинствам книги Ильиным причислено «отсутствие искусственной школьной системности» [Ильин 1930, 117], т.к. система, по его мнению, будет означать

«прекращение творчества» в области религиозной и богословской мысли. Рецензия заканчивается, по сути, ответом критикам (в том числе Флоровскому): «И ненависть к Флоренскому, вспыхивающая в самых неожиданных местах, является знаменем единого обскурантского фронта в обступившей человечество “черной ночи”» [Ильин 1930, 119]. Точки зрения Флоровского и Ильина в рецензиях 1930 года, характерные для противников и сторонников Флоренского, служат примерами двух противоположных подходов к автору «Столпа и утверждения Истины».

Необходимо отметить, что в литературе русского зарубежья Флоренский и обсуждение его идей – редкое явление. Однако из последующих работ, посвященных Флоренскому, можно выделить несколько текстов, содержащих принципиальную позицию. В 1943 году семье сообщили о смерти Флоренского в месте заключения (спустя пять лет после расстрела), о чем узнал в Париже и свящ. Сергей Булгаков. Он сразу же написал речь «Священник о. Павел Флоренский», которая была прочитана 11 апреля 1943 года в Свято-Сергиевском Православном богословском институте. Хотя в большей степени речь посвящена личности Флоренского, его образу и описанию талантов, Булгаков отметил несколько гениальных особенностей друга и высказал мнение относительно его творческого наследия. Например, он стал первым, кто обратил внимание на то, что «Столп и утверждение Истины» не может быть главной и итоговой работой Флоренского: «Но я лично считаю, что книга “Столп и утверждение Истины”, которая заслуженно прославила его имя в богословии, есть еще юношеское произведение, и вовсе не последнее и единственное его слово из всего, что он унес с собою в далекую свою могилу» [Булгаков 1993, 541]. Далее Булгаков провидчески заявил: «Однако в мире творческом ничего не пропадает из подлинных духовных ценностей» [Булгаков 1993, 541]. В итоге в речи он не дал развернутого анализа и не стремился всесторонне исследовать сочинения Флоренского, объяснив свою позицию следующим образом: «Для того, чтобы рассказать о гении, который есть ведь некое чудо природы, надо самому быть им» [Булгаков 1993, 546].

На то, от чего уклонился Булгаков в 1943 году, решился в 1950 году В.В. Зеньковский, выпустив второй том «Истории русской фило-

софии». В главе VI о метафизике всеединства он рассмотрел одновременно Флоренского и Булгакова. Однако относительно Флоренского Зеньковский полагал, что его главный труд – «Столп и утверждение Истины». Из других работ упоминается лишь «Смысл идеализма». Такое ограниченное количество источников позволяет Зеньковскому сначала вписать Флоренского в общую традицию всеединства, а затем выступить с ее критикой (вместе с тем Зеньковский как добросовестный исследователь указал, что в «Столпе и утверждении Истины» В.С. Соловьев упоминается только один раз, но это не помещало ему причислить Флоренского к «метафизике всеединства»).

Какие доводы и аргументы привел Зеньковский в пользу своей интерпретации? Он повторил ряд обвинений, высказанных ранее критиками в отношении субъективности и стилизации в «Столпе и утверждении Истины», а потом обратил внимание на принципы, по которым строится «всеединство» Флоренского, отличное от «всеединства» Л.П. Карсавина и С.Л. Франка. Зеньковский справедливо отметил, что Флоренский в «Столпе и утверждении Истины» предложил «не “нисхождение” от Абсолюта к твари, а, наоборот, “восхождение” от твари к Абсолюту» [Зеньковский 2001, 831]. Только автор «Истории русской философии» принял этот путь как единственный принцип, согласно которому строится метафизика Флоренского, не подозревая, что это – только один из двух путей, т.е. путь теодицеи, которая обязательно дополняется антроподицей. Далее Зеньковский утверждал: «Понятие Софии завершает, таким образом, космологию Флоренского» [Зеньковский 2001, 833]. На такую «космологическую» трактовку, возможно, оказало влияние тесное общение Зеньковского с Булгаковым в Париже, на Свято-Сергиевском подворье. В какой-то мере можно предположить, что Зеньковский с самого начала исследования рассматривал Флоренского в контексте метафизики и богословия Булгакова, сближая одного с другим. Это сближение было возможным лишь на основе «космологизма» и софиологии. Неслучайно Зеньковский заявил: «Так возникает богословие Софии, которое получило позже такое яркое развитие в системе о. С. Булгакова» [Зеньковский 2001, 835]. Из этого следует, что в интерпретации Зеньковского о. П. Флоренский начинает раз-

витие софиологии, а под его влиянием Булгаков продолжает и превращает софиологию в систему. В настоящей статье с учетом ее объема не представляется возможным рассмотреть и опровергнуть несостоятельность данной схемы. Ограничимся указанием на то, что именно с «Истории русской философии» В.В. Зеньковского начинает распространяться стереотипное мнение о «софиологии Флоренского и Булгакова».

Первую попытку отступить от представлений о Флоренском исключительно как об авторе «Столпа и утверждения Истины» предпринял В.Н. Ильин в статье «Отец Павел Флоренский. Замолчанное великое чудо науки XX века» (1969). Он дал философии Флоренского более расширенную трактовку, привлек для рассмотрения сочинения раннего периода – «Об общей предпосылке мировоззрения», «О типах возрастания» (1904–1906), среднего – «Столп и утверждение Истины», «Не восхищение непщева» (1914–1915) и даже позднего (1918–1922), воспроизведя общий план цикла работ «У водоразделов мысли» (текст Ильину остался не доступен).

Благодаря более целостному и широкому подходу к философскому и богословскому наследию Флоренского, Ильин обратил внимание на то, что осталось незамеченным для его современников, расставил новые смысловые акценты, сделал ряд новых выводов. Прежде всего Ильин убеждал в том, что развитие Флоренского начинается с гениальной идеи, что «непрерывность есть частный случай прерывности» [Ильин 1997, 378]. Идея прерывности, высказанная в ранней статье, позволила Ильину говорить о влиянии этой идеи на религиозно-философскую эволюцию Флоренского: «Но все это, как дуб в желуде, содержится уже в цитированном гениальном юношеском очерке поднимавшейся над горизонтом блистательной и трагической звезды о. Павла Флоренского» [Ильин 1997, 379]. Подробно не останавливаясь на книге «Столп и утверждение Истины», Ильин напрямую связал статью «Об общей предпосылке мировоззрения» с циклом «У водоразделов мысли». Воспроизведя подробный план «У водоразделов мысли», он придерживался следующей позиции: «Начало этому великолепному по форме и блестящему, глубокому по содержанию творческому потоку самой мысли отец

Павел Флоренский положил в небольшой и более чем скромно звучащей по своему заглавию юношеской статье, напечатанной в № 9 журнала «Весы» [Ильин 1997, 369]. Вследствие отсутствия первоисточника Ильин не смог подробнее обосновать свое утверждение, но указал на необходимость исследовать в целом идейную эволюцию Флоренского, а не считать ее завершенной в книге «Столп и утверждение Истины». Точка зрения Ильина естественным образом предполагала публикацию и введение в научный оборот неизданных работ Флоренского. Первый шаг в этом направлении был сделан в 1985 году: в Париже вышел первый том Собрания сочинений Флоренского, в который включены работы по истории и философии искусства (увидел свет и второй том, но Собрание сочинений не было завершено). Однако настоящее «возвращение» священника Павла Флоренского к читателям произошло лишь в 1990-е годы, и не в эмиграции, а в России.

Труды священника Павла Флоренского, их публикации, издания и исследования в советской и постсоветской России

Первые публикации из семейного архива П. Флоренского появились уже в СССР. В 1972 году в сборнике «Богословские труды» (№ 9) опубликована его работа «Иконостас» [Флоренский 1972], а в 1977 году в этом же издании (№ 17) – «Философия культа» [Флоренский 1977] (цензура не разрешила воспроизвести авторское название, поэтому неполный машинописный вариант опубликован под заголовком «Из богословского наследия»).

Первое двухтомное издание сочинений Флоренского в СССР восходит к 1990 году: в первом томе переиздан «Столп и утверждение Истины», а второй том включал в себя первую часть цикла «У водоразделов мысли» (оба тома снабжены вступительными статьями С.С. Хоружего). То, о чем было известно в 1969 году В.Н. Ильину в виде плана, с 1990 года стало доступным читателям в виде текста, хотя и не в полном объеме.

С 1994 года в московском издательстве «Мысль» начинается четырехтомное Собрание сочинений Флоренского, претендующее на полный охват основного наследия Флоренского.

Собрание сочинений завершено в 1999 году, затем вышло еще два дополнительных тома в 2000 и 2004 годах соответственно: «Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии» и «Философия культа». В 2006 году опубликована работа Флоренского «Священное переименование». В 2007 году читателям стали доступны полностью лекции Флоренского по истории античной философии: три курса лекций 1908–1910-х годов вошли в издание «Из истории античной философии», а с ними и работа «Смысл идеализма» (ранее два курса опубликованы в журнале «Философские науки» в 2003–2005 годах). Выпуск перечисленных изданий дал историкам русской философии цельный свод первоисточников и положил начало фундаментальным исследованиям, посвященным творческому наследию о. П. Флоренского в конце XX – начале XXI века. Не имея возможности скрупулезно охарактеризовать все диссертации о философии Флоренского, многочисленные статьи о его трудах в научных журналах и сборниках, остановимся лишь на нескольких работах, наиболее значимых для понимания современного состояния исследований.

Итак, книга С.С. Хоружего «Мирозерцание Флоренского» написана еще в советское время, в 1970-е годы, но издана только в 1999 году. Можно утверждать, что эта работа Хоружего, первоначально «ходившая» в самиздате и известная ограниченному кругу читателей, показывает связь двух эпох, советской и постсоветской, даже в какой-то мере их контраст, т.к. за недостатком опубликованных источников автор предпринял попытку угадать общее философское мирозерцание Флоренского по ряду фрагментов. С.С. Хоружий, описав свои поиски в самиздате и тамиздате неопубликованных текстов Флоренского, признался в предисловии к изданию 1999 года: «Так появилась эта книга. Ясно из сказанного, что неполнота базы ее источников и самиздатская их природа относятся к самому ее существу – будь эти обстоятельства иными, иной вышла бы и книга» [Хоружий 1999, 5].

С.С. Хоружий в начале книги руководствуется главной интуицией: основы мирозерцания Флоренского заложены в его детстве. Он опирается на машинописный (самиздатовский) текст воспоминаний Флоренского (позднее изданный под названием «Детям моим» [Флоренский 1992]). В поиске «другого» Флоренско-

го (не только автора «Столпа и утверждения Истины») Хоружий реконструирует его мир детства, который понимает как «особый образ бытия», получивший потом продолжение и раскрытие в философских трудах. Такому образу бытия Хоружий дал условные, метафорические названия «райское бытие», «Эдем».

Впервые в исследовательской литературе С.С. Хоружий выделил две основные части – конкретную метафизику и символизм, составляющие философское мирозерцание Флоренского. Без понимания этих двух частей представление о философии Флоренского в течение долгих лет оставалось искаженным. Именно конкретная метафизика давала цельность представлений Флоренского о сущности духовных и чувственных явлений, о чем кратко сказано в работе «Иконостас»: «Нет ничего внешнего, что не было бы явлением внутреннего» [Хоружий 1999, 13; Флоренский 1972, 115]. На основе нескольких работ и фрагментов конкретной метафизики Хоружий сделал ряд принципиальных выводов. Например, он пишет: «Отсюда вытекает отсутствие необходимости специальной философской методологии: ибо исследование духовного предмета представляется Флоренскому в точности по тому же образцу, что и исследование предмета чувственного» [Хоружий 1999, 18]. Кроме того, Хоружий указал еще на одну важную особенность в мирозерцании Флоренского – на отождествление понятия конкретного с понятием символического, на то, что символ есть «универсальная форма организации бытия» [Хоружий 1999, 22]. В результате он пришел к выводу о том, что ведущий метод Флоренского – это «отыскание» и «различение» в явлении «элементарных символических форм», а конкретная метафизика – «наука практического символизма», «разновидность философского символизма или же символической философии» [Хоружий 1999, 26–27].

Главная ценность работы «Мирозерцание Флоренского» заключается в том, что С.С. Хоружий, несмотря на ограниченность источников, смог выявить ключевые идеи в философии Флоренского, реконструировать ряд недостающих деталей для ее понимания. Кроме того, он показал несостоятельность некоторых ранее сделанных утверждений в работах о Флоренском. Например, относительно «космологизма» Флоренского Хоружий четко сформулировал свою позицию: «Законченной, четкой космоло-

гии мы не находим у Флоренского» [Хоружий 1999, 37]. Вместо космологии и «софиологии» он увидел в «Столпе и утверждении Истины» преимущественно «экзистенциальный» опыт.

Общая «экзистенциальная» интерпретация С.С. Хоружего сводится к схеме религиозно-философской эволюции Флоренского: «Эдем» (детство) – «утрата Эдема» – «возвращение Эдема». По мнению Хоружего, рай детства, «Эдем» Флоренского, определялся личным, чувственным восприятием природы, которое было преимущественно античным и языческим. После завершения детства, утраты «Эдема», оно еще долго влияло на мирозерцание Флоренского, до тех пор, пока не произошло «возвращение Эдема» через религиозное обращение и «врощение» в Церковь. Духовный опыт, религиозно-философский путь Флоренского к обретению Истины и охарактеризованы в книге «Столп и утверждение Истины», которая прежде всего была решением «экзистенциальной задачи». Хоружий описал свое понимание книги «Столп и утверждение Истины» следующим образом: «Являясь решением жизненной темы и осуществлением жизненного мифа, путь к Столпу и утверждению Истины в каждом своем моменте, каждой фазе имеет значение не только, и даже не столько теоретическое, сколько *экзистенциальное*, т.е. глубоко личное, жизненное и религиозное» [Хоружий 1999, 86].

Экзистенциальный путь, по мнению Хоружего, привел Флоренского в Церковь, но путь теодицеи, заявленный в «Столпе и утверждении Истины», не являлся единственным. Хоружий был одним из первых исследователей, указавших на то, что учение Флоренского с самого начала подразумевало два пути: путь теодицеи и путь антроподицеи. Автор «Мирозерцания Флоренского» допустил неверное суждение, очевидность которого сегодня понятна. Он утверждал, что опыт антроподицеи «никогда не был осуществлен Флоренским» [Хоружий 1999, 92]. Хоружему не было известно о том, что «Философия культа» имеет подзаголовок «Опыт православной антроподицеи».

С.С. Хоружий полагал, что Флоренский вынужденно обратился к сфере отвлеченного мышления и критического философствования. Однако это ему было необходимо для обретения утраченного «Эдема». Хоружий такой прием считал вполне допустимым, даже

подобное признал за собой, указав, что Флоренский использует для интерпретации «тот неопределенный экзистенциалистско-структуралистский жаргон, на котором, в меру собственного безличия, вынуждаюсь и я писать» [Хоружий 1999, 61]. Нельзя не признать, что «экзистенциальная» интерпретация, продемонстрированная в книге «Миросозерцание Флоренского», в значительной мере отражает собственную точку зрения Хоружего, т.е. его понимание Флоренского как личности, но не дает широкой, объективной картины в исследовании, которое охватило бы религиозно-философское наследие русского мыслителя в целом, а не отдельные аспекты.

С.С. Хоружий указывает на недостаток источников как на значимую особенность своей книги. Поэтому неудивительно, что ведущими исследователями, написавшими фундаментальные работы о Флоренском, стали те, кто имел прямой доступ к архиву свящ. Павла Флоренского и участвовал в подготовке первого Собрания сочинений (1994–1999), – Сергей Михайлович Половинкин (1935–2018) и игум. Андроник (в миру Александр Сергеевич Трубачев, 1952–2021). Итогом их научно-исследовательской и издательской деятельности стали книги «Христианский персонализм священника Павла Флоренского» (2015), «Русский персонализм» (2020) С.М. Половинкина и «Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского» (1998), шеститомная монография «Путь к Богу» (2012–2020) игум. Андроника (Трубачева).

Что нового внесли указанные исследования в структуру понимания Флоренского и его творческого наследия? С.М. Половинкин представил наследие Флоренского частью философской традиции, которую он определил как «русский персонализм». Книга «Христианский персонализм священника Павла Флоренского» начинается с предисловия, содержащего в кратком изложении общую концепцию Половинкина, согласно которой русская философия есть в первую очередь история персонализма. Половинкин солидарен с идеями персонализма, из которых он выделял для себя существенную мысль: «Всем абстракциям-отвлеченностям русские персоналисты противопоставляли конкретную, живую, одушевленную личность. Они были близки к тому, чтобы личность полагать единственным видом бытия» [Половинкин 2015, 9].

Именно проблема личности, по мнению Половинкина, является главной для учений многих русских мыслителей, и Флоренский не был исключением.

С.М. Половинкин составил книгу из небольших глав, в которых тематически охарактеризован с разных сторон персонализм о. Павла. Он применил метод детальной реконструкции к философскому мировоззрению Флоренского, считая такой подход наиболее адекватным для изучения русской мысли и многообразия человеческой жизни. В предисловии Половинкин сформулировал для себя несколько задач: создать свод цитат, «дающий и предельно детализированную, и целостную картину взглядов философа», предложить «некоторые наблюдения и осторожные выводы», развернуть полемику «с грубыми искажениями взглядов Флоренского» [Половинкин 2015, 21]. В целом ему удалось реализовать поставленные задачи. В исследовании передано глубокое и всестороннее проникновение в изучаемый материал, стремление к научной объективности. Можно даже утверждать, что книга Половинкина – это небольшая энциклопедия, охватывающая все идеи и проблемы в философском, богословском наследии Флоренского, а не только его персонализм (философско-антропологическую концепцию). К темам, рассмотренным в книге, относятся математические идеи, аритмология, антиномизм, монадология, субстанция, личность, Троица, Христос, Церковь, космос, Истина, символ, имя, культ, мистика, наука, музыка, история, теодицея, антроподицея, конкретная метафизика и т.д. Половинкин будто скромно прячется за цитатами из работ Флоренского и изложением его взглядов, но некоторые личные «наблюдения и осторожные выводы» удастся найти в книге.

В ходе работы над книгой С.М. Половинкин обнаружил существенную черту Флоренского. Ею названа «устойчивость его взглядов, зачастую имеющая истоки в детстве и юности» [Половинкин 2015, 21]. Казалось бы, такой вывод совпадает с точкой зрения С.С. Хоружего, но Половинкин сделал акцент не на изменениях и поиске утраченного «Эдема», а именно на «устойчивости», т.е. постепенном раскрытии детских интуиций. Он попытался описать мировоззрение Флоренского, понимая его как систему идей, которая исходит из монадологии (одной из версий

персонализма) и завершается теодицеей и антроподицеей. Относительно последних Половинкин дал ряд оценок: «Путь теодицеи – путь теоретический, где разум человека требует доказанности всякой данности. Путь этот диавольский, клеветнический», т.е. путь, направленный на «одностороннее утверждение человеческой ипостаси» [Половинкин 2015, 344–345]. Антроподицея – свидетельство иного духовного опыта. Если теодицея «Столпа и утверждения Истины» определяется научными занятиями в Московском университете и Московской духовной академии, то создание антроподицеи в «Философии культа», по мнению Половинкина, стало возможным благодаря новому личному опыту Флоренского – прежде всего таинствам брака (1910) и священства (1911), участию в церковном богослужении. Пути теодицеи и антроподицеи переплетены, как считал Половинкин, поэтому имеют прямое отношение к персонализму. Широкое понимание персонализма раскрыто в фундаментальном труде С.М. Половинкина «Русский персонализм» [Половинкин 2020], в который полностью включен текст книги 2015 года с двумя небольшими дополнениями («“Онтологическая гносеология” свящ. Павла Флоренского», «Теодицея Лейбница и свящ. Павла Флоренского»). Кроме подробного описания феномена персонализма в России, Половинкин стремился к тому, чтобы полностью опровергнуть миф о «всеединстве» и «софиологии» Флоренского, показав, что автор «Столпа и утверждения Истины» и «Философии культа» не укладывается в примитивные и тенденциозные схемы.

Тема теодицеи и антроподицеи, кратко описанная в книге С.М. Половинкина, впервые подробно освещена в исследовании игум. Андроника, защищенном в 1984 году как работа на соискание ученой степени кандидата богословия в Московской духовной академии и изданном в 1998 году под названием «Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского». Игум. Андроник первым в научно-исследовательской литературе высказал ряд принципиальных суждений о философии Флоренского. Он указал на то, что нельзя отождествлять христианскую философию Флоренского с богословием, предложив тезис: «Богословие нуждается в охране и укреплении границ,

также как христианская философия нуждается в любви и уважении» [Андроник 1998, 7]. Еще игум. Андроник отметил, что, если теодицея хорошо известна по книге «Столп и утверждение Истины», то антроподицея Флоренского требует реконструкции: «Состав и построение антроподицеи мы восстанавливаем впервые и гипотетически» [Андроник 1998, 9]. Таким образом, главная особенность и ценность исследования игум. Андроника состоит в цельном подходе к христианской философии Флоренского, сопоставлении теодицеи и антроподицеи.

Анализируя содержание теодицеи, игум. Андроник пришел к следующему выводу: «Нам кажется, что ключ ко всем “достоинствам” и “недостаткам” “Столпа...” надо искать в строении этой книги как теодицеи. Что лежит в основе всей книги? Интуиция отцеискательства в противовес богоборчеству» [Андроник 1998, 22]. Эта и другие виды интуиции (веры, любви и т.д.) базируются на жизненном опыте Флоренского, в котором преодолены противоречия рассудка на пути к вере и Церкви. Личный опыт Флоренский предпочел изложить в виде образов и символов, избрав эпистолярную форму. Исследователи же часто пытаются толковать и воспринимать его как систему рациональных понятий. В этом состоит одна из распространенных ошибок в понимании Флоренского и его книги, по мнению игум. Андроника. Он предложил «всю книгу в целом рассматривать как символ коренной характеристики личности отца Павла, как символический миф о познании Истины, подобный мифотворчеству Платона» [Андроник 1998, 45], а отличительными чертами «Столпа и утверждения Истины» считать «онтологизм, развиваемый на идее единосущия, символизм, персонализм и интуитивизм» [Андроник 1998, 46].

Разобрав ключевые идеи книги «Столп и утверждение Истины», игум. Андроник подробно остановился на антроподицее Флоренского. Описывая основные принципы антроподицеи, он обратил внимание на взаимосвязь работ «Философия культа» и «У водоразделов мысли» (первая посвящена культу, вторая – культуре), а далее отметил, что, если теодицея Флоренского есть результат его творческого развития до 1910 года, то антроподицея свидетельствует о жизненном опыте Флоренского на протяжении 1910–1925 годов и в связи с центральным событием в 1911 году –

принятием священства. В этом, по мнению игум. Андроника, и заключается «персонализм» Флоренского (по определению С.М. Половинкина) или его «экзистенциальный опыт» (в понимании С.С. Хоружего).

Сущность антроподицеи и ее связь с теодицеей игум. Андроник объяснил так: «В теодицее человек разумом испытывает Бога и находит, что Он – Сущая Правда, Спаситель. В антроподицее человек испытывает себя» [Андроник 1998, 167], т.е. приходит к необходимости самооправдания и освящения в культе. Аналогичный философский символизм, как и в теодицее, влияет на то, что антроподицея является описанием духовной жизни и ее законов, а цель антроподицеи – «дедущировать человека, т.е. показать смысл и внутреннюю необходимость его строения, освящения и деятельности» [Андроник 1998, 170].

Отдельно игум. Андроник высказывается о «всеединстве» Флоренского: «Укоренился штамп, согласно которому философию отца Павла стали относить к “метафизике всеединства”. Между тем, сам отец Павел указал на свои принципиальные расхождения с В.С. Соловьевым по основным вопросам» [Андроник 1998, 177]. Антиномизм и персонализм, лежащие в основе теодицеи и антроподицеи, делают несостоятельными любые попытки сблизить идеи Флоренского с «философией всеединства» и понятием «всеединого сущего» В.С. Соловьева. Если ошибку В.В. Зеньковского можно объяснить тем, что ему были не знакомы поздние работы Флоренского, связанные с обоснованием антроподицеи, то после публикации «Философии культа» и «У водоразделов мысли» очевидность того, что в них автор занимался разработкой оригинальной философии («конкретной метафизики»), во многом не совпадающей с «всеединством», не вызывает сомнений. Тема Софии, по мнению игум. Андроника, является лишь общей для русской религиозной философии конца XIX – начала XX века и связанной с идеей мистического единства Церкви. Но общность темы не означает общих взглядов, а значит, ставить знак равенства между В.С. Соловьевым и Флоренским или С.Н. Булгаковым и Флоренским нет оснований. Такое равенство может быть только в том случае, если не разбираться в сущности учений о Софии и их различиях.

Если в книге «Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского» игум. Андроник исследовал религиозно-философские проблемы, то труд «Путь к Богу» имеет иное направление. Будучи выпускником Московского государственного историко-архивного института, игум. Андроник предпринял историческое исследование, поставив определенную цель – собрать все факты, источники, архивные документы, которые дают целостное представление о жизни и творческом наследии Флоренского. Не имея возможности в рамках настоящей статьи осветить в полном объеме многотомный труд, остановимся в качестве примера на первой книге, посвященной детству П. Флоренского.

Во введении к первому тому воспроизведены значимые философские тезисы, ранее получившие обоснование в книге «Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского» (некоторые почти дословно). Однако существует утверждение, отсутствующее в издании 1998 года. Так, игум. Андроник пишет: «Диалектичность и энциклопедичность работ отца Павла не позволяет отнести их ни к собственно богословию, ни к философии. Это христианская философия, сложившаяся в русле богословия Русской Православной Церкви середины XIX – начала XX века, и духовной и материальной культуры России того же времени. Нам представляется, что наиболее объективным определением отца Павла является именование его мыслителем и исследователем» [Андроник 2012, 9–10]. Изложенный подход, по сути, выводит творческое наследие Флоренского за пределы постоянных споров в контексте богословских и религиозных проблем (ортодоксальности, истории ересей и т.д.).

После введения остальная часть первого тома построена на архивных и опубликованных текстах, позволяющих узнать от Флоренского о его предках и раннем периоде в жизни – детстве. При обращении, например, к воспоминаниям Флоренского легко заметить детали, сознательно или бессознательно опущенные в книге С.С. Хоружего. В частности, «Эдем» Флоренского был семейным проектом его отца: «Я сказал слово “рай”, ибо так именно понимаю своего отца – на чистом поле семейной жизни возрастить рай, кото-

рому не была бы страшна ни внешняя непогода, ни холод и грязь общественных отношений, ни, кажется, сама смерть» [Андроник 2012, 364]. Флоренский не создавал «Эдем», а только принял правила семьи. Он в большей мере стремился не к семейной изоляции, а к познанию внешнего мира, природы. С.С. Хоружий прав, указывая на чувственное восприятие природы и его влияние на мирозерцание Флоренского. Но Хоружий обходит вниманием свидетельство о том, что привлекало Флоренского в окружающем мире во время детских прогулок с отцом: «В этих прогулках мне открылась еще таинственная и уже определенно враждебная сила природы» [Андроник 2012, 370]. Восприятие же «таинственной» и «враждебной» природы связано не с умозрительной идеей «Эдема», а с «повышенной чувствительностью» Флоренского, необычайно развитым зрением, обонянием и слухом, умением увидеть, почувствовать через запахи и услышать в мире «изящное» и «особенное» [Андроник 2012, 380–381]. Чувствительность и впечатлительность Флоренского давали сильный импульс для работы его мысли и понимания явлений в окружающем мире: «Каждое восприятие связывается с другими, и само собой в уме строится какая-то система» [Андроник 2012, 383]. Эта первоначальная система, «само собой» сформированная в детстве, позднее Флоренским осознана как платонизм и философский символизм. Итог последующей философской работы о. Павел оценивал так: «Воистину я ничего нового не узнал, а лишь “припомнил” – да, припомнил ту основу своей личности, которая сложилась с самого детства или, правильнее говоря, была исходным зерном всех духовных произрастаний, начиная с первых проблесков сознания» [Андроник 2012, 396].

* * *

Начиная с первого тома своего труда «Путь к Богу» и в последующих томах, игум. Андроник шаг за шагом воссоздал жизненное развитие свящ. П. Флоренского, его целостное мировоззрение во всех деталях. Это, в свою очередь, привело к постепенному очищению настоящего образа «мыслителя» и «исследователя» от напластований и «шелухи» субъективных интерпретаций,

неверных суждений и оценок. Игум. Андроник указал путь к объективным исследованиям, преодолел инерцию мысли, которая происходила от тенденциозности и недостатка источников, десятилетиями влияла на восприятие Флоренского. Только в конце XX – начале XXI века, после целой серии публикаций из архива свящ. Павла Флоренского, настало время для их фундаментальных и обобщающих исследований, начало которым положили С.М. Половинкин и игум. Андроник (Трубачев). Следует надеяться, что их дело будет продолжено и появятся новые работы, в которых будут не воспроизводиться устаревшие и несостоятельные мнения, а всесторонне будет изучаться наследие свящ. Павла Флоренского и его значение для русской философской мысли.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Андроник 1998 – *Андроник (Трубачев), игум.* Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. – Томск: Водолей, 1998.

Андроник 2012 – *Андроник (Трубачев), игум.* Путь к Богу. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского: монография. В 6 кн. Кн. 1. – М.: Городец, 2012.

Булгаков 1993 – *Булгаков С.Н.* Священник о. Павел Флоренский // *Булгаков С.Н.* Сочинения. В 2 т. Т. 1. – М.: Наука, 1993. С. 538–547.

Зеньковский 2001 – *Зеньковский В.В.* История русской философии. – М.: Академический проект; Раритет, 2001.

Ильин 1930 – *Ильин В.Н.* <Рец. на кн.:> Священник Павел Флоренский. «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах» // *Путь.* 1930. № 20. С. 116–119.

Ильин 1997 – *Ильин В.Н.* Отец Павел Флоренский. Замолчанное великое чудо науки XX века // *Ильин В.Н.* Эссе о русской культуре. – СПб.: Акрополь, 1997. С. 362–383.

Половинкин 2015 – *Половинкин С.М.* Христианский персонализм священника Павла Флоренского. – М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2015.

Половинкин 2020 – *Половинкин С.М.* Русский персонализм. – М.: Синаксис, 2020.

Флоренский 1972 – Флоренский П.А. Иконостас // Богословские труды. Вып. 9. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 1972. С. 83–148.

Флоренский 1977 – Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские труды. Вып. 17. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 1972. С. 85–248.

Флоренский 1992 – Флоренский П., свящ. Детям моим. Воспоминания прошлых дней // Флоренский П., свящ. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. – М.: Московский рабочий, 1992. С. 24–266.

Флоровский 1930 – Флоровский Г.В. Томление духа. О книге о. П. Флоренского «Столп и утверждение Истины» // Путь. 1930. № 20. С. 102–107.

Флоровский 1937 – Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Париж: YMCA-Press, 1937.

Хоружий 1999 – Хоружий С.С. Мирозерцание Флоренского. – Томск: Водолей, 1999.

REFERENCES

Andronik (Trubachev) (1998) *Theodicy and Anthropodicy in the Works of the Priest Pavel Florensky*. Tomsk: Vodoley (in Russian).

Andronik (Trubachev) (2012) *The Way to God. The Personality, Life, and Works of Priest Pavel Florensky* (Book 1). Moscow: Gorodets Publishing House (in Russian).

Bulgakov S.N. (1993) Priest Fr. Pavel Florensky. In: Bulgakov S.N. *Works in 2 Vols.* (Vol. 1, pp. 538–547). Moscow: Nauka (in Russian).

Florensky P. (1972) Iconostasis. In: *Theological Works* (Issue 9, pp. 83–148). Moscow: Publishing House of the Moscow Patriarchate (in Russian).

Florensky P. (1977) From the Theological Heritage. In: *Theological Works* (Issue 17, pp. 85–248). Moscow: Publishing House of the Moscow Patriarchate (in Russian).

Florensky P. (1992) For My Children: Memories of Past Days. In: Florensky P. *For my Children: Memories of Past Days. Genealogical Researches. From Solovki Letters. Will* (pp. 24–266). Moscow: Moskovskiy rabochiy (in Russian).

Florovsky G.V. (1930) The Languor of Spirit. On Fr. P. Florensky's book "The Pillar and the Ground of Truth." *Put'*. No. 20, pp. 102–107 (in Russian).

Florovsky G.V. (1937) *The Ways of Russian Theology*. Paris: YMCA-Press (in Russian).

Ilyin V.N. (1930) [Book review:] Priest Pavel Florensky. "The Pillar and the Ground of Truth: The Experience of Orthodox Theodicy in Twelve Letters." *Put'*. No. 20, pp. 116–119 (in Russian).

Ilyin V.N. (1997) Father Pavel Florensky. The Silenced Great Miracle of 20th Century Science. In: Ilyin V.N. *Essay on Russian Culture* (pp. 362–383). Saint Petersburg: Acropolis (in Russian).

Khoruzhy S.S. (1999) *The World View of Florensky*. Tomsk: Vodoley (in Russian).

Polovinkin S.M. (2015) *Christian Personalism of Priest Pavel Florensky*. Moscow: RSUH (in Russian).

Polovinkin S.M. (2020) *Russian Personalism*. Moscow: Sinaxis (in Russian).

Zenkovsky V.V. (2001) *The History of Russian Philosophy*. Moscow: Akademicheskij proyekt; Raritet (in Russian).



ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУССИОН



Смыслы и ценности. Философская рефлексия



DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-3-137-159

Философский диалог
Philosophical discussion

Свобода и религиозное мировоззрение

М.Ю. Сергеев

Университет искусств, Филадельфия, США

А.Е. Рыбас

Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет, Россия

Аннотация

В статье в форме диалога-дискуссии рассматривается проблематика свободы в контексте ее истолкования в религиозно-философской мысли. Исходным пунктом размышления о свободе выступает тезис о том, что понятие свободы, как оно представлено в метафизической и религиозной традициях, препятствует как философскому осмыслению свободы, так и ее осуществлению на практике, поскольку статус понятия предполагает отождествление свободы со знанием о свободе, а знание, ввиду присущей ему претензии на всеобщность, исключает возможность различного понимания свободы, что приводит к смешению свободы и необходимости. Опровергая данный тезис, М.Ю. Сергеев настаивает на том, что принятие той или иной системы воззрений, в том числе и религиозной веры, не ведет к навязыванию соответствующего взгляда на свободу другим людям, что выступает причиной устранения свободы в реальной жизни и на теоретическом уровне предполагает подмену свободы необходимостью: как показывает история философии и религии, существует и всегда существовало множество различных концепций свободы, даже в рамках одной и той же школы или традиции. С точки зрения А.Е. Рыбаса, разнообразие толкований свободы является таковым лишь формально, поскольку каждое из этих толкований дает одно, «истинное» понятие о свободе, которое соответствует той или иной позиции и позволяет охарактеризовать альтернативные взгляды как ложные: сама идея «истинности»

свободы обуславливается спецификой метафизического мышления, в котором и следует искать причину неприятия свободы. В результате дискуссии были тем не менее выработаны точки соприкосновения в понимании свободы. В частности, свобода была определена как присущая человеку способность сознательно инициировать свои собственные изменения и задавать параметры своего существования, что предполагает недопустимость утверждения единственно верной или универсальной формы человеческой жизни.

Ключевые слова: философия свободы, свобода как необходимость, произвол, русская философия, творчество.

Сергеев Михаил Юрьевич – доктор философии, профессор-адъюнкт Университета искусств (Филадельфия).

msergeev@comcast.net

<https://orcid.org/0000-0002-4592-1757>

Рыбас Александр Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

a.rybas@spbu.ru

<https://orcid.org/0000-0003-2120-2667>

Для цитирования: *Сергеев М.Ю., Рыбас А.Е.* Свобода и религиозное мировоззрение // Философские науки. 2021. Т. 64. № 3. С. 137–159. DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-3-137-159

Freedom and Religious Worldview

M. Yu. Sergeev

University of the Arts, Philadelphia, USA

A. E. Rybas

Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University, Russia

Abstract

The article, written in the form of a dialogue/discussion, examines the problem of freedom in the context of its interpretation in religious and philosophical thought. The starting point for considering freedom is the thesis that the concept of freedom, as it is presented in the metaphysical and spiritual traditions, hinders both the philosophical understanding of freedom and its implementation in practice since the status of the concept requires the identification of freedom with the knowledge of freedom. However, the knowledge, as it always implies being universal, excludes the possibility of

a different understanding of freedom, which leads to the confusion of freedom and necessity. While criticizing this thesis, Mikhail Sergeev insists that the adoption of a particular system of beliefs, including religious faith, does not necessarily make other people understand freedom the same way, which leads to the elimination of freedom in real life and to the substitution of freedom by necessity on theoretical level: as the history of philosophy and religion shows, there have always been many different concepts of freedom, even within the same school or tradition. From the point of view of Aleksandr Rybas, the variety of interpretations of freedom is such only formally since each of these interpretations is aimed at formulating the only one, “true” concept of freedom, resulting from the chosen point of view and therefore making it necessary to characterize alternative views as false: the very idea of “true” freedom is rooted in the specifics of metaphysical thinking, which should be seen the reason for the rejection of freedom. As a result of the discussion, however, some common views on freedom were developed. In particular, freedom was defined as the inherent ability of man to consciously initiate his own changes and determine the parameters of his own existence. Moreover, it was argued that there could not be the only valid or universal form of human life.

Keywords: philosophy of freedom, freedom as necessity, arbitrariness, Russian philosophy, creativity.

Mikhail Yu. Sergeev – Ph.D. in Philosophy of Religion, Adjunct Professor at the University of Arts (Philadelphia).

msergeev@comcast.net

<https://orcid.org/0000-0002-4592-1757>

Aleksandr E. Rybas – Ph.D. in Philosophy, Associate Professor of the Department of Russian Philosophy and Culture, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University, Russia.

a.rybas@spbu.ru

<https://orcid.org/0000-0003-2120-2667>

For citation: Sergeev M.Yu. & Rybas A.E. (2021) Freedom and Religious Worldview. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 64, no. 3, pp. 137–159. DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-3-137-159

Александр Рыбас: Нетрудно заметить, Михаил Юрьевич, что в настоящее время о свободе нельзя размышлять *свободно* – и прежде всего потому, что на эту тему сказано многое, в том числе и существенное. Груз определенности, который лежит сейчас на свободе и обременяет ее, требует критической рефлексии, прежде чем мы сможем подступиться к заявленной теме. Суть современного

бытования свободы обусловлена тем, что свободу-понятие (т.е. нечто, понятое разумом и сформулированное в качестве знания) пытаются отождествлять со свободой как таковой, а последнюю, коль скоро она обнаруживается как нечто «иррациональное», наделяют негативными характеристиками «произвола», «греха» и т.п., чтобы тем самым скрыть ее, опять же при помощи понятия, пусть и с отрицательным содержанием. Таким образом, между свободой, положительно определенной разумом, и свободой – понятием с отрицательным содержанием не предусматривается места для свободы безо всяких определенностей, в результате чего создается впечатление, будто такая свобода вообще отсутствует или даже невозможна. Почему же в современном мире, как, впрочем, и раньше, свобода старательно изгоняется из сферы мысли, культуры, жизни? При чем делается это посредством провозглашения свободы абсолютной ценностью, идеалом, даром Божиим и т.д., в зависимости от контекста ее сокрытия. В ненависти к реальной свободе сходятся все религиозные мировоззрения, политические идеологии и, к сожалению, большинство философских учений. В свое время А.И. Герцен увидел, как происходит закабаление человека «свободой», и восстал против, казалось бы, самой безобидной ее формулировки: «Думали ли вы когда-нибудь, что значат слова “человек рождается свободным”? Я вам их переведу; это значит: человек рождается зверем, не больше» [Герцен 1986, 80].

Михаил Сергеев: Александр Евгеньевич, Вы говорите о сокрытии подлинной свободы, а я вспоминаю случай из моего далекого институтского прошлого. Дело было в Советском Союзе, и изучали мы там, как известно, марксизм-ленинизм – философию, которая скорее прививала нам вкус к диктатуре, а вовсе не к свободе. И на третьем курсе, на уроке испанского языка, один из сокурсников сообщил нам, что собрался жениться. Наш преподаватель, человек веселый, легкий в общении и внутренне свободный, посмотрел на него с изумлением.

– Зачем же сразу жениться? – заметил он с улыбкой. – Вы же распроситесь со свободой.

– А что свобода? – возразил тот. – Осознанная необходимость, – повторил сокурсник знаменитую гегелевскую формулу.

– Ну, так ее еще осознать надо, – разулыбавшись, заметил преподаватель. – У меня вот до сих пор никак не получается!

Говорю это к тому, что подлинную свободу не скроешь никакими ухищрениями – ни политическими, ни философскими, ни

лингвистическими. Ну, а нам-то с Вами все же придется прибегнуть к словесной дискуссии, поскольку другого способа пока не придумано. Будем надеяться, что наш диалог поможет приоткрыть завесу над реальной свободой, не затемненной схоластическими определениями. Проблемы же, связанные с понятием свободы, как мне кажется, происходят, помимо всего прочего, оттого, что слово это – многозначное и многоуровневое. Мы говорим о свободе воли, свободе совести и вероисповедания; о политических, социально-экономических правах и свободах, о праве наций на самоопределение и т.д. Есть ли у всех этих ипостасей свободы единый и общий знаменатель? И о какой свободе будем рассуждать мы?

А. Р.: Свобода как «осознанная необходимость» – может быть, в такой формулировке она как раз и соответствовала качеству разговора, когда, улыбаясь, молчаливо допускали, что максима «Время пришло» является законной и универсальной? Да, Гегель неслучайно стал популярным мыслителем. Хотя, точнее будет сказать, гегелевская диалектика просто пришлась ко двору... Уверен почему-то, что решение жениться на третьем курсе – поступок более свободный, чем глумливый совет все как следует осознать. Да и марксизм-ленинизм, как философия, вряд ли может однозначно прививать вкус к чему-то определенному: все зависит от того, как читать и зачем. К тому же, свободе можно учиться и в условиях ее отсутствия – даже, наверное, нужно. Вспоминается Эпиктет. А также Бозций: его «Утешение философией» (пятая книга) – куда более подробный и ответственный опыт осознания свободы как необходимости, чем у Гегеля.

Можно ли подлинную свободу скрыть какими-то ухищрениями? – Но разве она является иначе, чем в «скрытом» виде? Думаю, что атрибут «подлинности» сразу же нужно распознать как наиболее изощренное «ухищрение», действительно устраняющее свободу из поля зрения. Ибо как только мы разграничили «подлинность» и «ложность», мы тут же автоматически причислили себя к тем, кому доступна «настоящая» свобода, свобода «в себе», даже «абсолютная» и т.п., и нам не кажется странным, что мы тем самым присвоили себе право *судить* о свободе, *определять* ее, т.е. заковывать в прокрустово ложе собственных представлений, обусловленных законами дуалистического мышления. «Подлинная» свобода стала «понятной» и с необходимостью превратилась в свою противоположность. Когда мы говорим о свободе воли, совести и других свободах, мы только делаем вид, что говорим *мы*: все наши слова

сказаны давным-давно, причем так, чтобы о свободе не было и речи. А хотелось бы поговорить именно о ней.

М. С.: Сразу хочу заступиться за нашего преподавателя, да будет земля ему пухом! Он был милейшим человеком, и никакой глумливости ни в намерениях, ни в тоне его высказывания и в помине не было. Просто он любил иронизировать и часто подтрунивал над нами, студентами. Теперь по делу. Вы полагаете, что, давая определение свободе, мы заковываем ее «в прокрустово ложе собственных представлений, обусловленных законами дуалистического мышления», тем самым выхолащивая ее сущность? Возможно, что так оно и есть. Но если мы хотим говорить о чем-либо, то нам все-таки придется об этом предмете разговаривать. В противном случае свобода предстанет разновидностью буддийский нирваны, которую нельзя рационально описать, но которую можно прочувствовать на личном опыте. Нагарджуна – великий философ, но его тетралеммы, по-моему, в нашем случае не вполне применимы. В XX веке философия на Западе пережила ряд схожих поворотов, конечной целью которых, на мой взгляд, было заслониться от предмета изучения и полностью сосредоточиться на философском инструментарии. Сначала логические позитивисты предложили свою версию философского абстракционизма, занявшись логическими исследованиями и заявив, что до их полного завершения бесполезно обращаться к собственно метафизическим проблемам. Впоследствии эта же стратегия была применена в лингвистике и исторической науке. В результате философские размышления как таковые, казалось бы, утонули в логико-лингвистическо-историко-контекстуальных играх. Что выиграла от этого философия? Конечно, если мы с Вами откажемся от рационалистической дискуссии, то в нашем распоряжении останутся иные средства общения. Мы сможем обсудить проблему свободы в литературном ключе или обратиться к опыту сюрреалистских игр и дзен-коанов. В нашем случае этот коан мог бы звучать, к примеру, так: «Можно ли быть свободным от свободы?»

А. Р.: Вы совершенно правы, Михаил Юрьевич, в том, что вести разговор о свободе, не давая ей определения, нельзя – по крайней мере, в нашем случае. Но разве я как-то давал повод предполагать обратное? Напротив. Как ни хороша была бы дискуссия на языке образов и намеков, она все же не позволит нам хотя бы правильно понять друг друга. К тому же, такой способ размышлений заметно

скрадывает предметность спора, редуцируя ее к сумме случайных совпадений. Необходимо, как кажется, исчерпать ресурсы понятийного дискурса, прежде чем обращаться за помощью к иррациональному.

Итак, я не утверждал, что, «давая определение свободе, мы заковываем ее “в прокрустово ложе собственных представлений, обусловленных законами дуалистического мышления”, тем самым выхолащивая ее сущность». Я лишь писал о том, что свобода всегда является нам в «скрытом» виде, и как только мы ставим перед собой задачу «вскрыть» ее существо, используя при этом атрибуты «подлинности» и «ложности», мы теряем свободу из поля зрения, поскольку подчиняемся необходимости мыслить несвободно – дуалистически, или, если хотите, метафизически. И тут на помощь приходит тысячелетняя традиция, оказывая, как всегда, медвежью услугу. Из утверждения сокрытости свободы следует вывод о неприменимости атрибутов «подлинности» и «ложности» (как, впрочем, и всех других метафизических констант) для ее философского понимания, но ни в коем случае не следует, что нужно отказаться от попыток рационально схватить существо свободы, выразив его в определении. Более того, именно это и нужно сделать.

Можно ли быть свободным от свободы... Об этом много, например, у Ницше. И если внимательно читать Канта, то и у него тоже. В русской философской культуре XIX века это один из доминирующих мотивов. Уже тогда стало ясно, что, только освободившись от свободы, можно мыслить самостоятельно, ответственно. Свобода, от которой нужно освободиться, – это понятие, доставшееся в наследство от религиозно-метафизической традиции, и содержание этого понятия как раз и определяется, несмотря на множество вариаций, как «осознанная необходимость».

М. С.: В таком случае поговорим об этой религиозно-метафизической традиции, которая в Вашем понимании искажает или заслоняет подлинную свободу. Думаю, что Вы имеете в виду прежде всего христианскую философию, поскольку в Античности категория свободы не играла такой существенной роли, какую она получила в христианстве. Ни в древнекитайских, ни в классических индуистских или буддийских системах категория свободы не была в центре философских дискуссий. В древнееврейских Писаниях находим историю грехопадения Адама и Евы, которая напрямую связана с идеей морального выбора человека, а значит,

и свободы. Но Филон Александрийский, основатель скриптуральной философии на Западе, не посчитал ее настолько важной, чтобы включить в число восьми главных тем, послуживших ему основой для объединения библейского учения с платоновским рационализмом. Согласно Филону, эти восемь предпосылок ограничивались существованием, единством, провидением Бога, сотворением и единством мира, существованием платоновских «идей», а также откровением и вечностью Закона.

Другое дело – христианство. Тут, действительно, уже в эпоху ранней церкви шел спор Пелагия с Августином, в котором верх одержал Августин, а развитые им концепции первородного греха и Божественного предопределения прочно вошли в арсенал христианской теологии. В начале Средневековья, в VI веке нашей эры, как Вы справедливо заметили, Боэций написал «Утешение философией», в котором пытался примирить человеческую свободу с Божественным промыслом. Спустя тысячелетие один из реформаторов христианской церкви, Жан Кальвин, утвердил и в протестантизме идеи об абсолютном суверенитете Бога и безусловном предопределении.

Но в христианской «религиозной метафизике» существует и иная традиция. Вспомним ересиарха Пелагия, отстаивавшего свободу воли в противовес доктрине о первородном грехе. Упомянем и о мыслителе-гуманисте XV века Пико делла Мирандоле, поставившем в центр своей философии концепцию свободы. В знаменитой «Речи о достоинстве человека» он писал: «Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь... О высшее и восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, чем пожелает, и быть тем, чем хочет!» [Пико делла Мирандола 1981, 249]. Ну, а в русской философской традиции эту тему продолжил «певец свободы» Николай Бердяев, который учил, что человеческая свобода противостоит не необходимости, а благодати.

А. Р.: Конечно, лучше, говоря о религиозной метафизике, ограничиться христианством. И прежде всего потому, что именно эта религия строилась и строится посредством активного использования понятия свободы, причем так, как если бы содержание этого понятия было изначально и окончательно проясненным. Сразу же можно заметить, что центральное положение свободы в христианском вероучении ещё не доказывает, что речь тут

идет о реальной свободе. Напротив, свобода в христианстве присутствует лишь номинально, что и придает особую прочность фундаменту, на котором стоит огромное здание христианского мироистолкования. Со свободой тут дело обстоит примерно так же, как и с понятием любви. Ведь не зря же христианство, как «религия любви», оставило после себя ужасающую историю войн и Крестовых походов, и кто знает, сколько еще придется истребить людей, чтобы реализовать-таки оставленные Христом заповеди любви.

Если я правильно Вас понял, то задача наша должна упроститься: мы будем говорить о «другой традиции» в христианской метафизике, тем самым допуская как нечто самоочевидное, что магистральная линия развития христианства характеризуется нетерпимостью к реальной свободе и, как следствие, ее отсутствием. Иными словами, если свободу мы будем искать в преемственности идей Пелагия, Боэция, Пико делла Мирандолы, Бердяева, то система воззрений, представленная такими христианскими авторитетами, как Августин, Иоанн Дамаскин, Фома Аквинский и, скажем, Иоанн Кронштадтский, будет понята как несовместимая со свободой. Так ли?

М. С.: По-моему, Пико и уж тем более Боэций не являются христианами-маргиналами. Пелагий – да, еретик. Его соперник Августин, действительно, заложил магистральную линию в развитии христианства. Но какая нам разница? Фома Аквинский мне, конечно, дорог, но истина-то дороже.

Вместо деления христианской мысли на маргинальную и магистральную я предложил бы иной принцип ведения нашей беседы. Предлагаю сопоставить концепцию свободы с тремя центральными столпами христианской веры – Богом, Священным Писанием и Священным Преданием.

Были в истории философии мыслители, которые полагали, что вера в Бога как таковая несовместима с понятием свободы. Если есть всемогущий и всезнающий Творец, то человек не может быть свободен по определению, поскольку он есть раб Божий. В русской философии таких взглядов придерживался Михаил Бакунин – атеист, анархист и, по его собственному признанию, «фанатический приверженец свободы» [Бакунин 1920, 250]. В своей книге «Бог и государство» Бакунин писал, что бытие Бога «неизбежно влечет за собою рабство всех, кто ниже его. Следовательно, если бы Бог существовал, для него было бы лишь

одно средство послужить человеческой свободе: это – прекратить свое существование» [Бакунин 1987, 461].

Известны религиозные мыслители – деисты. Они верят в Бога, но не считают Священное Писание какой-либо религии абсолютным авторитетом и поэтому строят философские теории исключительно на рациональной основе. Ну, а скриптуральные философы, к которым относятся наши христианские мыслители Августин, Бозэций и остальные, не только являются верующими, но и опираются на непререкаемый авторитет Писаний.

К какой из этих трех категорий Вы отнесете себя?

А. Р.: Боюсь, что представленные Вами позиции совсем не исчерпывают всю область возможного категориального деления. И главное – как раз в этих позициях вопрос о свободе заведомо решен, а значит, вообще не поставлен.

Очевидно ведь, что активное отрицание Бога, не говоря уже о том, что оно теоретически несостоятельно, предполагает отрицание свободы, ибо, утверждая собственное нерабское существование, я требую того же и от других, т.е. отказываю другому в его свободе быть рабом. Вспомню в скобках о чеховском Фирсе из «Вишневого сада»: после отмены крепостного права он «не согласился на волю, остался при господах», и именно в этом и заключалась его свобода. И это ведь была действительная, настоящая свобода, сомневаться в которой нет никаких оснований. Как нет оснований не верить тем христианским мыслителям, которые собственную свободу понимали исключительно как выполнение воли Божией.

Противоположная позиция – я имею в виду скриптуральных философов – противоположна лишь по форме, а не по содержанию. Потому что, соглашаясь подлинную свободу с авторитетом Писаний, они отрицают свободу не подчиняться никаким авторитетам. Наиболее показательными, конечно же, являются здесь размышления Августина, но и все остальные христианские мыслители непременно сходились в том, что свобода без Бога – это вовсе не свобода, а самообман, поскольку, выражаясь словами Бердяева, она «всегда сводится к необходимости или оказывается иллюзией» [Бердяев 1989, 36]. Стоит вспомнить и известную фразу «Если Бога нет, то все позволено». Говоря так, подразумевают, что позволено все дурное, гадкое, подлое и проч., и считают это само собой разумеющимся. Получается, что человек, узнавший наверняка, что Бога нет, сразу же пойдет убивать, грабить, насилловать...

Что касается деистов, то их позиция весьма размыта. Причем размытость эта не указывает на наличие качественно нового решения, а является, скорее всего, уступкой как религиозному мышлению, с одной стороны, так и атеистическому, с другой. Во всяком случае, при последовательном проведении той или иной точки зрения свобода окажется понятой соответствующим образом, а значит, в свободе будет отказано тем, кто заявленному образу свободы не соответствует...

Кажется, что следует вспомнить еще об одной традиции – эпикуреизме. Как известно, Эпикур вовсе не отрицал существование богов; более того, он считал их существами бессмертными и блаженными. Однако боги Эпикура не вмешиваются в дела людей, не указывают им, как жить, и не мстят за послушание их воле. Короче говоря, они ведут себя достойно и *свободно*, побуждая своим примером людей поступать так же. Стоит ли удивляться тому, что именно эпикуреизм всегда считался и считается опаснейшим врагом христианства?

М. С.: Помилуйте – «как раз в этих позициях вопрос о свободе заведомо решен, а значит, вообще не поставлен»? По-моему, ни в одной из предложенных мною позиций вопрос о свободе заведомо не решен. Свидетельство тому – самые различные толкования свободы на протяжении многовековой христианской (и нехристианской) мысли. Если человек верит в Бога (или богов), это не означает, что он для себя заранее решил проблему свободы. Эпикур, о котором Вы пишете, верил в существование небожителей, но отрицал провидение и предопределение. Поэтому и свободу он толковал совсем по-иному, нежели, скажем, Августин Блаженный.

Далее, если человек верит в Бога и истинность Священного Писания, то и это не предопределяет его понимание свободы, поскольку религиозные тексты многозначны и ведут к самым различным интерпретациям. Обратимся, например, к Священному Корану, непогрешимость которого для мусульман столь же несомненна, сколь непререкаем и авторитет Библии для христиан. Во многих сурах Корана можно прочесть о том, что Бог всемогущ и всеведущ, а человек – лишь капля в безбрежном океане творения. В других же главах содержатся пассажи о свободах и правах человека, включая свободу совести и вероисповедания, передвижения и проживания, а также право на неприкосновенность частной жизни [Муртазин 2021]. Вот уж хорош «заведомо

решенный» вопрос о свободе! Неслучайно противоречие между божественным предопределением и человеческой свободой стало одной из центральных тем в классической мусульманской философии.

Наконец, если верующий следует определенному толкованию Писаний, т.е. предпочитает Священное Предание своей конфессии – православию, католичеству или протестантизму, то и в этой ситуации категория свободы может претерпевать различные изменения. Православные богословы, к примеру, не приняли истолкование первородного греха Августином Блаженным. Протестанты довели идею греха до крайности, проповедуя абсолютное предопределение в вопросах веры и спасения.

Но особенно хотел бы я оспорить Ваше замечание о том, что «активное отрицание Бога... предполагает отрицание свободы, поскольку, утверждая собственное нерабское существование, я требую того же и от других, т.е. отказываю другому в его свободе быть рабом». Почему, собственно говоря, утверждая что-либо для себя, я отказываю другому в его свободе думать и поступать по-иному?

А. Р.: Попытаюсь восстановить логическую структуру наших последних рассуждений, чтобы придерживаться сказанного и не уходить далеко в сторону. Итак, как я Вас понял, существует три варианта трактовки свободы: 1) человек свободен только тогда, когда он атеист и нет Бога; 2) человек свободен только тогда, когда он верит в Бога, но полагается не на Писание, а на свой разум; 3) человек свободен только тогда, когда он верит в Бога и полагается на непререкаемый авторитет Писания. По-видимому, эти трактовки были приведены Вами как не пересекающиеся друг с другом, ведь Вы, Михаил Юрьевич, предложили мне отнести себя (т.е. мое понимание свободы) к *одной* из них. Отсюда сразу же возражение: приведенные позиции совсем не исчерпывают всю область возможного категориального деления. И вот почему: потому что вопрос о свободе рассматривается здесь непременно в контексте веры (неверия) в Бога, признания (непризнания) Писания и Предания. К тому же, поскольку Бог, рацию и Писание задают возможность разграничения понимания свободы по принципу «или – или», то, очевидно, вопрос о свободе оказывается заведомо решенным, а точнее – вообще не поставленным.

Почему же – «очевидно»? Ведь никто не будет оспаривать Ваше замечание о том, что существуют «различные толкования свободы

на протяжении многовековой христианской (и нехристианской) мысли». Толкований, разумеется, много, однако все они, каждое по-своему, дают *одно* понятие о свободе, которое соответствует тому или иному толкованию. Получается так, что если смотреть на историю мысли *со стороны*, то будет видно множество разнообразных интерпретаций свободы, даже в рамках одной и той же школы. Но, если посмотреть на то, как решается вопрос о свободе *изнутри* какой-либо концепции, то мы не увидим никакого разнообразия: каждый мыслитель будет стремиться сформулировать *одно*, «истинное» понятие о свободе – такое, которое вытекает из его рассуждений и подкрепляет его позицию. И, отстаивая это единственно верное определение, каждый, а не только Бакунин, будет «фанатичным приверженцем свободы».

Между тем, где присутствует фанатизм, там нет и не может быть свободы. Рассмотрим вкратце все три указанные выше трактовки.

1. Я атеист-анархист и воистину свободен, потому что уверен в том, что бытие Бога «необходимо предполагает рабство всех, кто находится ниже него». Верующий в Бога – раб, а раб не может быть свободным человеком. Что нужно сделать? – Нужно *заставить* человека быть свободным, а для этого нужно сначала ему объяснить, что такое свобода, а затем проследить, чтобы он понимал свободу именно так, как ему объяснили, и поступал только так, как к тому обязывает сформулированное мной определение свободы.

2. Я деист-рационалист и воистину свободен, потому что уверен в том, что бытие Бога есть факт, а человеческий разум – от Бога, и поэтому нельзя не считаться с выводами разума. Неверующий в Бога или же сомневающийся в божественности разума – раб, а раб не может быть свободным человеком. Что нужно сделать? – Нужно *заставить* человека быть свободным, а для этого нужно сначала ему объяснить, что такое свобода, а затем проследить, чтобы он понимал свободу именно так, как ему объяснили, и поступал только так, как к тому обязывает сформулированное мной определение свободы.

3. Я теист-монархист и воистину свободен, потому что уверен в том, что бытие Бога есть факт, а авторитет Писания и Предания непререкаем. Неверующий в Бога или же превозносящий свой разум – раб, а раб не может быть свободным человеком. Что нужно сделать? – Нужно *заставить* человека быть свободным,

а для этого нужно сначала ему объяснить, что такое свобода, а затем проследить, чтобы он понимал свободу именно так, как ему объяснили, и поступал только так, как к тому обязывает сформулированное мной определение свободы.

Почему же, собственно говоря, утверждая что-либо для себя, я отказываю другому в его свободе думать и поступать по-иному? Действительно, этот вопрос – хороший. И ответ на него следует искать, как мне кажется, в истории метафизики. Как «слово о сущем в целом», метафизика допускает свободу только как *знание* о свободе и поэтому представляет ее как необходимость. А свойство знания таково, чтобы быть всеобщим и исключать незнание или же «иное» знание, исправлять его. Как же, оставаясь метафизиком, думать и поступать по-иному? – Никак. И разве допустимо бросить ближнего своего умирать во мраке невежества, если он, соблазнившись иллюзией свободы, уже не в силах сам понять подлинное ее существо?

М. С.: Да, вполне возможно, что предложенное мной разделение идеологических пристрастий на атеистические, теистические и теологические уведут нас только в сторону от главного вопроса дискуссии. Я, правда, отнюдь не считаю, что, занимая одну из этих позиций, Вы неизбежно придете к заданному понятию свободы как необходимости.

Что ж, вернемся к началу нашего диалога и к Вашим тезисам о свободе, о которых я выскажу несколько соображений.

Ваш первый тезис, насколько я понимаю, заключается в том, что реальная или экзистенциальная свобода не равнозначна рационально-метафизической концепции свободы, оперирующей критериями истинности и ложности. Напротив, такие концепции затевают суть свободы и зачастую ведут к пониманию свободы как необходимости и насильственному закабалению людей, т.е. лишению их подлинной свободы под самыми разными предлогами.

Согласно Вашему второму тезису, свобода зачастую смешивается с произволом, который трактуют как свободу совершать зло. Таким образом, «истинная» свобода снова превращается в необходимость, но при этом в необходимость делать добро, в зависимости от того, как это «добро» понимается его идеологами.

Оба тезиса Вы подробно и на примерах из истории русской философской традиции развиваете в Вашей статье о «Проективном словаре» Михаила Эпштейна [Рыбас 2018]. В итоге Вы

приходите к выводу о том, что «подмена свободы понятием о свободе, содержательно определенным разумом как необходимость, и проклятие свободы под именем произвола весьма характерны для философской культуры России и во многом определяют ее суть» [Рыбас 2018, 183].

Не буду углубляться в историю русской философии, а обращусь сразу к первому Вашему тезису. Что такое, на мой взгляд, свобода? Свобода – это присущая человеку способность сознательно инициировать свои собственные изменения. Вот как описывает эту уникальную особенность человеческой природы Пико делла Мирандола: «Тогда согласился Бог с тем, что человек – творение неопределенного образа, и, поставив его в центре мира, сказал: “Не даем мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю... Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь”» [Пико делла Мирандола 1981, 249].

В определенном смысле эта способность присуща и животным, которые могут принимать самостоятельные решения, связанные с внешним миром. Но только человек ответственен за изменения, происходящие в его внутреннем мире, особенно в нравственной сфере. Если различать внешнюю и внутреннюю свободу, то для меня важнее ее вторая составляющая. Человека могут лишить всех прав, посадить в тюрьму, продать в рабство или умертвить, но никто не в силах отобрать у него эту изначальную свободу внутреннего выбора. Да, ее могут подавить, заставить человека подчиняться, но полностью лишить человека его внутренней свободы никому не под силу.

Я считаю такое понимание свободы истинным, потому что оно отражает мой личный опыт и реальное положение дел. Означает ли это, что такое описание свободы затеняет реальную свободу человека? По-моему, несколько. Всегда существует разница между концепцией и реальным объектом, который она описывает. Предполагает ли мое понимание свободы некую связь ее с необходимостью? Опять же, не думаю. Никакой необходимости думать

и поступать так или иначе у человека нет. Он самостоятельно решает, как ему жить в историческом и социально-культурном контексте, в котором он родился, вырос и сформировался как личность.

А. Р.: Полностью согласен с тем, что «свобода – это присущая человеку способность сознательно инициировать свои собственные изменения». А также с тем, что такое понимание свободы предполагает «описание» свободы. Вкратце поясню почему.

Определяя свободу как *способность*, мы тем самым дистанцируемся от ее содержания – не пытаемся схватить ее существо и выразить его в определении, в котором будет зафиксировано то или иное знание о свободе. Мы разрываем свободу и факт ее осуществления. Или, другими словами, возможность выбора и сам выбор. Следовательно, какой бы «нехороший» или «неправильный» с той или иной моральной точки зрения ни был сделан выбор, он никак не отрицает (не искажает, не подменяет) свободу, а, наоборот, доказывает и утверждает ее – так же, как и выбор «хороший», «правильный». Здесь уместно вспомнить Бердяева, который, повинувшись логике своих размышлений об иррационалистической сути свободы, был вынужден признать подлинную свободу также и в акте грехопадения; правда, у Бердяева дело дальше не пошло, потому что иррациональность свободы была истолкована им в контексте всезнания Бога, в результате чего «свобода греха», или «свобода отпадения», получила положительное содержательное наполнение, а именно: ее «величайшая тайна» была разгадана посредством указания на замысел Божий сделать человека личностью через неповиновение божественной воле [Бердяев 1989, 138–139].

Свобода как способность человека самостоятельно определять параметры своего существования, очевидно, ничего не говорит об этих параметрах и тем более не предполагает наличия единственно верной или универсальной формы человеческой жизни. Она не обязывает человека быть таким, а не иным, чтобы адекватно соответствовать истинному существу человека или, например, образу Божию. Напротив, свобода как способность требует множества различных вариантов ее реализации, причем ни один из них не является лучше или хуже остальных – в отношении того, насколько в нем была представлена свобода. Следует отметить также, что свобода не зависит от того, удалось ли человеку добиться поставленной цели или нет. Зачастую случается так, что «внешние»

обстоятельства препятствуют реализации свободы человека, не дают ему изменяться так, как он хотел бы, и заставляют его подчиняться диктату объективного положения дел. Однако способность к самостоятельному моделированию собственной самости остается, и человеку кажется, что он «внутренне» свободен, в то время как «внешне» полностью подчинен необходимости. Вообще разделение свободы на «внутреннюю» и «внешнюю» основано, по-видимому, на недоразумении; во всяком случае, как только свобода понимается как способность и не смешивается более с фактом ее осуществления, говорить о двух формах свободы уже нет смысла: свобода всегда «внутренняя», а то, что происходит во «внешнем» мире, пусть даже и вследствие успешной реализации свободы, всецело детерминировано.

Итак, свобода, понятая как способность к сознательному изменению самого себя, не связана с необходимостью, она не зависит от содержания (ибо предшествует ему) и не может рассматриваться в рамках категорий дуалистического мышления (добро/зло, истина/ложь и т.п.). Свобода *действительна* для человека именно как *возможность* совершения какого-то действия, обретения какого-то качества, но не как само это действие или качество. А это означает, кроме всего прочего, что свобода, во-первых, неотрывна от человека, является его атрибутом, или его *естественным* свойством, и, во-вторых, что познание свободы может быть только ее *описанием*.

Описание характеризуется прежде всего тем, что оно не предполагает определения сущности изучаемого явления, т.е. является неметафизическим. Описание – это не предписание, а известная феноменологическая процедура, требующая дистанцирования от апелляции к сущностям. Свобода – в той степени, в которой она подлежит познанию, – может быть схвачена только феноменологически, или описательно – неметафизически, потому что любое метафизическое (сущностное) истолкование так или иначе приводит к подмене свободы той или иной формой необходимости, а на практике – к устранению действительной свободы конкретных людей. Напротив, описание свободы ни в коем случае не «затеняет саму реальную свободу человека», а способствует ее осуществлению.

М. С.: Раз уж мы с Вами нащупали-таки общий подход к проблеме свободы, то и я соглашусь с Вашим утверждением о том, что свобода «как способность человека самостоятельно определять

параметры своего существования, очевидно, ничего не говорит об этих параметрах и тем более не предполагает наличия единственно верной или универсальной формы человеческой жизни». Разумеется, это так, и вся история человечества – тому яркое подтверждение. На любого порядочного человека всегда отыщется сотня подлецов, а на всякого Петра найдется свой Иуда.

Тут мы подходим ко второму Вашему тезису о различении свободы и произвола как свободы творить зло. Речь, конечно, не идет о произволе, который противостоит социальным нормам и правилам поведения. Без законов и правопорядка ни одно приличное сообщество не выживет. А вот о произволе как внутреннем побуждении творить зло, которое направлено, скажем, против морали, но не обязательно вступает в противоречие с правовыми нормами, стоит, на мой взгляд, поговорить всерьез и в деталях.

По моему мнению, природа человеку дана изначально, и она не изменяется с течением веков, даже тысячелетий. Сущность любого индивидуума определяется двумя основными параметрами: способностью к рациональному мышлению и свободному выбору. Каковы практические выводы из этих утверждений? Во-первых, как мне кажется, мы не имеем права навязывать свою волю другим людям, поскольку, лишая человека присущей ему свободы, мы бросаем вызов самому Творцу, пытаюсь подправить Его творение по своему образу и подобию. На мой взгляд, в основе любого тоталитаризма – религиозного или атеистического – лежит самое натуральное святотатство.

Вспомним печально знаменитую историю предательства Христа Иудой из Кариота. Почему Иисус не остановил Иуду? Почему не избежал ареста, ведь Он знал наперед, что должно произойти? Леонид Андреев в начале XX века написал знаменитую повесть «Иуда Искариот», в которой пытался объяснить поведение Учителя и ученика. По Андрееву, Иуда был единственным среди апостолов, кто готов был пойти на все ради Христа, даже на зло и предательство, о котором его якобы просил сам Иисус. На мой взгляд, Андреев не прав по существу. Объяснение тому, что произошло, значительно проще и неизмеримо глубже.

Иисус прекрасно знал о намерениях Иуды, но не хотел давить, пугать и переубеждать. Он уважал его свободный выбор,

каким бы отвратительным тот ему ни казался. В конце концов, все права человека, о которых красноречиво писали Джон Локк и Томас Джефферсон, в духовной основе имеют неизменное и данное Богом право на то, чтобы выбрать ад вместо рая. В этом и состоит истинная трагедия человеческого существа, как свидетельствуют классические литературные образы Фауста и Ивана Карамазова.

Подходим ко второму практическому следствию, вытекающему из нашего понимания свободы. Мысль, которую я выскажу, очень проста, но чрезвычайно неприятна, особенно для традиционного религиозного сознания. Рай на земле в принципе невозможен и никогда не будет построен. Не нужно питать иллюзий, завлекать наивных людей утопиями и уповать на идиллическое светлое будущее, которое, что очевидно, никогда не настанет. Господь строг и беспристрастен. Его излюбленный жанр – трагедия, со специализацией на антиутопиях. Царство Божие – это отнюдь не грядущая земля обетованная, а наша нынешняя грешная реальность, какой бы невыносимой она подчас ни казалась. И нам, людям, которым дарована жизнь, в непростые времена предстоит выбрать свой, индивидуальный и уникальный, путь, чтобы не было мучительно больно за бесцельно прожитые годы... В общем, Вы понимаете, о чем идет речь.

А. Р.: Так уж сложилось, что в самом слове «произвол» закодирована негативная интерпретация свободы воли. Что такое произвол? – Это «ничем не стесняемая воля», «неограниченное своеволие, отсутствие законности, справедливости», «самовластие» [Словарь... 1961, 1107]. Таким образом, говоря о произволе, имеют в виду то, что если свободу человека представлять именно как *свободу*, т.е. ничем не ограничиваемую и ничем не обуславливаемую способность человека совершать поступки, то это непременно будут поступки злые, отвратительные. Следовательно, свобода человека, как и сам человек, нуждаются в Законе, без подчинения которому человек будет демонстрировать худшие свои качества.

Спрашивается, откуда такой низменный взгляд на существо человека? Не без доли уверенности можно сказать, что такой взгляд находит опору в христианском понимании человека как

вечного грешника и его жизни – как юдоли печали и страданий. За христианством высвечивается, в свою очередь, моральное истолкование мира с его извечным метафизическим дуализмом. Является ли метафизическое мышление единственно верным, позволяющим человеку получить доступ к знанию сущего как оно есть само по себе, или же метафизика тоже, как и всё вокруг, имеет свою судьбу? Т.е. начало и конец? По крайней мере, для того, чтобы судить о временном как о вечном, или о данном в опыте как о том, что этот опыт обуславливает, нужно положиться на целый ряд допущений, т.е. нужно позволить себе мыслить отнюдь не с начала. Тот факт, что так мыслить и удобнее, и проще, конечно же, не доказывает, что такое мышление непременно ведет к истине.

Очернение свободы воли через негативные коннотации слова «произвол» далеко не случайно. Здесь видится желание вообще устранить свободу воли из горизонта мысли, представив ее как необходимость. С этой точки зрения, произвол в принципе невозможен: нам только кажется, что мы в состоянии совершать автономные поступки, в то время как все наши действия, в том числе и те, которые воспринимаются нами как противоречащие воле Божией, заранее предопределены и осмыслены в контексте завершенности творения, т.е. так или иначе являются необходимыми. И Леонид Андреев, о котором Вы пишете, только доводит эту мысль до конца: бедный Иуда был не в состоянии даже согрешить, предав Христа, ибо его поступок был изначально восстребован логикой Боговоплощения.

Неприятие свободы воли – в действительности, а не на словах – выражается и в том, что человеку авторитарно предписывается константная сущность, определяющая всё его существование. В данном случае сущность подобна Закону, который дан как непреложная необходимость и который нарушить – опять же, в действительности, а не на словах – никто не может. Неудивительно, что закованный в свою инвариантную сущность человек не способен и не хочет мыслить себя свободным. Но если же мы будем утверждать все-таки, что человек свободен, то прямым выводом отсюда будет тезис о том, что его сущность постоянно меняется. Я полностью согласен с Вашим высказыванием, Михаил Юрьевич,

о том, что «сущность любого индивидуума определяется двумя основными параметрами: способностью к рациональному мышлению и свободному выбору». Однако замечу, что, во-первых, она не исчерпывается этими двумя параметрами, а во-вторых, именно потому, что сущность человека определяется таким образом, она обречена на вечную трансформацию: свобода выбора ведь в том и состоит, чтобы становиться тем, чем ты хочешь, а не тем, кем тебе указано быть.

Обнаружение «произвольности» свободы воли никак *качественно* ее не характеризует. Это просто тавтология. Воля не может не быть произволом. Если же произвол сливается с внутренним побуждением творить зло, то этот факт, увы, довольно распространенный, свидетельствует не в пользу тезиса о пагубности произвола, а только позволяет нам утверждать, что конкретный человек в конкретной ситуации намерен совершить злой поступок. Причем не имеет значения, является ли поступок этот реальным или же он только «мысленный», как это бывает тогда, когда человек готов совершить зло, но не делает этого, будучи вынужденным считаться с нормами морали и права; важно не смешивать свободу воли и форму ее осуществления. Из произвола ведь следуют как злые, так и добрые поступки; добро так же произвольно, как и зло. А это означает, к тому же, что и добро и зло – понятия относительные. По крайней мере, человеку уж точно не дано знать добро и зло в их абсолютном смысле, и только Бог мог бы претендовать на это.

Почему же человек способен творить добро и зло? Наверное, не только потому, что он свободен. Свобода воли – важнейшая, но не единственная составляющая поступка. Существуют и другие причины, самые разные, иногда случайные, и перечислить их все было бы невозможно. Человек – особо сложное существо, и его поступки нельзя свести к черно-белой палитре. Согласен, что «мы не имеем права навязывать свою волю другим людям», но, думаю, совсем не потому, что тем самым «мы бросаем вызов самому Творцу, пытаясь подправить Его творение по своему образу и подобию». Скорее всего, Творец тут ни при чем. Если говорить о «правах», то разобраться в них поможет не Творец, а уголовный или гражданский кодекс. Другое дело, если мы скажем, что *не*

хотим навязывать свою волю другим людям: в этом «Не хочу» – действительная причина поступка, в данном случае «доброе».

М. С.: Александр Евгеньевич, пользуясь правом последнего слова, хочу завершить нашу беседу, которая, на мой взгляд, была плодотворной. Очень рад, что в ходе нашего обсуждения проблематики человеческой свободы мы нашли немало точек соприкосновения. По-моему, это самое важное – находить общие подходы в рамках современного мультикультурного общества, раздираемого глобальными противоречиями. Мир во всем мире, как ни банально это звучит, может быть достигнут только с помощью такого диалога и взаимопонимания, в которые мы внесли нашу скромную лепту.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бакунин 1920 – *Бакунин М.А.* Парижская Коммуна и понятие о государственности // *Бакунин М.А.* Избранные сочинения. В 5 т. Т. 4. – Пг.; М.: Голос труда, 1920. С. 249–266.

Бакунин 1987 – *Бакунин М.А.* Бог и государство // *Бакунин М.А.* Избранные философские сочинения и письма. – М.: Мысль, 1987. С. 445–494.

Бердяев 1989 – *Бердяев Н.А.* Философия свободы // *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. С. 10–251.

Герцен 1986 – *Герцен А.И.* С того берега // *Герцен А.И.* Сочинения. В 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1986. С. 3–117.

Муртазин 2021 – *Муртазин М.* Ислам и общество // Электронный минбар. Исламоведение. – URL: <https://e-minbar.com/islamovedenie/book-06/chapter-01/lichnye-svobody-v-islame>

Пико делла Мирандола 1981 – *Пико делла Мирандола Дж.* Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса. В 2 т. Т. 1 / под ред. В.П. Шестакова. – М.: Искусство, 1981. С. 248–265.

Рыбас 2018 – *Рыбас А.Е.* Жить и мыслить в пределах возможного. О «Проективном словаре» М. Н. Эпштейна // Философский полилог: журнал Международного центра изучения русской философии. 2018. № 2. С. 159–188.

Словарь... 1961 – Словарь современного русского литературного языка. Т. 11: Пра – пятью / ред. Е.Э. Биржакова, Р.П. Рогожника. – М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1961.

REFERENCES

Bakunin M.A. (1920) The Paris Commune the Idea of the State. In: Bakunin M.A. *Selected Works in 5 Vols.* (Vol. 4, pp. 249–266). Petrograd: Golos truda (in Russian).

Bakunin M.A. (1987) God and the State. In: Bakunin M.A. *Selected Philosophical Works and Letters* (pp. 445–494). Moscow: Mysl' (in Russian).

Berdyayev N.A. (1989) Philosophy of Freedom. In: Berdyayev N.A. *Philosophy of Freedom. The Meaning of Creative Act* (pp. 10–251). Moscow: Pravda (in Russian).

Herzen A.I. (1986) From the Other Shore. In: Herzen A.I. *Works in 2 Vols.* (Vol. 2, pp. 3–117). Moscow: Mysl' (in Russian).

Murtazin M. (2021) Islam and Society. *Elektronnyy minbar*. Retrieved from <https://e-minbar.com/islamovedenie/book-06/chapter-01/lichnye-svo-body-v-islame> (in Russian).

Pico della Mirandola G. (1981) Oration on the Dignity of Man. In: Shestakov V.P. (Ed.) *Aesthetics of the Renaissance* (Vol. 1, pp. 248–265). Moscow: Iskusstvo (Russian translation).

Rybas A.E. (2018) To Live and Think within the Limits of the Possible. On M.N. Epstein's "Projective Dictionary". *Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy*. No. 2, pp. 159–188 (in Russian).

Birzhakova Y.E. & Rogozhnikova R.P. (Eds.) (1961) *Dictionary of the Modern Russian Literary Language* (Vol. 11). Moscow: USSR Academy of Sciences Press (in Russian).

Цели и задачи

«Философские науки» – ежемесячный рецензируемый научный журнал, публикующий статьи на русском и английском языках. Журнал был учрежден в 1958 г. как научное образовательное просветительское издание для системы отечественного образования. Статьи журнала посвящены как традиционным, классическим философским темам, так и актуальным проблемам современности и перспективам социокультурного и цивилизационного развития человечества.

Aims and Scope

Russian Journal of Philosophical Sciences = Filososfskie nauki is a peer-reviewed monthly journal published in Russian and English languages. The journal was founded in 1958 as a scientific and educational periodical for the educational system. The papers of the journal are dedicated to classical problems of philosophy as well as to important issues of the modernity and prospects of sociocultural and civilizational development of humankind.

С условиями публикации материалов в журнале и порядком рецензирования статей можно ознакомиться на сайте:
<https://www.phisci.info/jour/about/submissions#authorGuidelines>

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса Россия» – 45490

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций. Свидетельство о регистрации ПИ № 77 – 15513 от 20 мая 2003 г.

Подписано в печать 25.04.2021 г. Формат 60x90/16. Печать цифровая.

Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0. Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в типографии Издательского дома «Гуманитарий».

E-mail: humanist@academyrh.info