

ISSN 2409-8728 www.aurora-group.eu
www.nbpublish.com

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ



AURORA Group s.r.o.
nota bene

Выходные данные

Номер подписан в печать: 20-02-2023

Учредитель: Даниленко Василий Иванович, w.danilenko@nbpublish.com

Издатель: ООО <НБ-Медиа>

Главный редактор: Спирова Эльвира Маратовна, доктор философских наук, elvira-spirova@mail.ru

ISSN: 2409-8728

Контактная информация:

Выпускающий редактор - Зубкова Светлана Вадимовна

E-mail: info@nbpublish.com

тел.+7 (966) 020-34-36

Почтовый адрес редакции: 115114, г. Москва, Павелецкая набережная, дом 6А, офис 211.

Библиотека журнала по адресу: http://www.nbpublish.com/library_tariffs.php

Publisher's imprint

Number of signed prints: 20-02-2023

Founder: Danilenko Vasiliy Ivanovich, w.danilenko@nbpublish.com

Publisher: NB-Media Ltd

Main editor: Spirova El'vira Maratovna, doktor filosofskikh nauk, elvira-spirova@mail.ru

ISSN: 2409-8728

Contact:

Managing Editor - Zubkova Svetlana Vadimovna

E-mail: info@nbpublish.com

тел.+7 (966) 020-34-36

Address of the editorial board : 115114, Moscow, Paveletskaya nab., 6A, office 211 .

Library Journal at : http://en.nbpublish.com/library_tariffs.php

Редакционный совет

Апресян Рубен Грантович — доктор философских наук, профессор, заведующий сектором этики, заведующий отделом аксиологии и философской антропологии Института философии Российской академии наук. Институт философии Российской академии наук. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Горохов Павел Александрович - доктор философских наук, профессор, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, филиал в г. Оренбурге. E-mail: erlitz@yandex.ru

Резник Юрий Михайлович — доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии Российской академии наук, главный редактор журнала «Личность. Культура. Общество». Институт философии Российской академии наук. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Сергеев Михаил Юрьевич — доктор философии (Ph.D.), профессор, профессор-адъюнкт, Отделение либеральных искусств, Университет искусств (США). Division of Liberal Arts, The University of the Arts, 320 S. Broad Street, Philadelphia, PA, 19102, USA.

Хренов Николай Андреевич — доктор философских наук, заместитель директора по научной работе Государственного института искусствознания Министерства культуры Российской Федерации. 125009, Россия, г. Москва, Козицкий переулок, 5.

Сафонов Андрей Леонидович – доктор философских наук, доцент, директор института «Государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования Московской области «Технологический университет»». 141070. Московская область, г. Королев, ул. Гагарина, д. 42 zumsiu@yandex.ru

Орлов Сергей Владимирович – доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения, профессор кафедры истории и философии, 190000, г. Санкт-Петербург, ул. Большая Морская, 67, orlov5508@rambler.ru

Фаритов Вячеслав Тависович – доктор философских наук, доцент, Ульяновский государственный технический университет, 432027, Россия, г. Ульяновск, ул. Северный Венец, 32 vfar@mail.ru

Храпов Сергей Александрович – доктор философских наук, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение Высшего образования «Астраханский государственный университет», профессор кафедры философии, 414056, г. Астрахань, ул. Татищева, 20 а, khrapov.s.a.aspu@gmail.com

Артеменко Андрей Павлович – доктор философских наук, профессор, Харьковская государственная академия культуры, профессор кафедры менеджмента культуры и социальных технологий, 61057, Украина, г. Харьков, ул. Бурсатский спуск, 4, prof.artemenko@mail.ru

Прилуцкий Александр Михайлович – доктор философских наук, Российский государственный педагогический университет им. А.И.Герцена, профессор, 191186, Санкт-Петербург, набережная реки Мойки, д.48, alpril@mail.ru

Ковалева Светлана Викторовна – доктор философских наук, доцент, Костромской

государственный университет, профессор кафедры философии, культурологии и социальных коммуникаций, 156005, г. Кострома, ул. Дзержинского, 17, cultural@kstu.edu.ru

Коротких Вячеслав Иванович – доктор философских наук, доцент, Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина, профессор кафедры философии, социальных наук и журналистики, 399770, Липецкая область, г. Елец, ул. Коммунаров, 28, shortv@yandex.ru

Беляев Игорь Александрович – доктор философских наук, доцент, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Оренбургский государственный университет», профессор кафедры философии и культурологии, 460018. Оренбургская область, г. Оренбург, просп. Победы, д. 13, igorbelvaev@list.ru

Котлярова Виктория Валентиновна – доктор философских наук, профессор, Институт сферы обслуживания и предпринимательства (Шахтинский филиал) Донского государственного технического университета, 346500, Ростовская обл., г. Шахты, ул. Шевченко, 147, biktoria66@mail.ru

Красиков Владимир Иванович – доктор философских наук, главный научный сотрудник центра научных исследований Всероссийского государственного университета юстиции Министерства юстиции РФ (РПА Минюста России), 117638, г. Москва, ул. Азовская, 2, корп. 1, KrasVladIv@gmail.com

Тимощук Алексей Станиславович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Владимирского юридического института ФСИН России, 600020, г. Владимир, ул. Большая Нижегородская, 67-е, human@vui.vladinfo.ru

Гончаров Виталий Викторович – доктор философских наук, исполнительный директор Юридической консалтинговой корпорации «Ассоциация независимых правозащитников», 350002, г. Краснодар, ул. Промышленная, 50, niipgergo2009@mail.ru

Смирнов Алексей Викторович – доктор философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, 199034, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5, darapti@mail.ru

Чвякин Владимир Алексеевич – доктор философских наук, профессор, Военный университет имени князя Александра Невского Министерства Обороны Российской Федерации, профессор кафедры социологии, 195805@mail.ru

Воденко Константин Викторович – доктор философских наук, профессор, Южно-Российский государственный политехнический университет (НПИ) имени М.И. Платова, 7. 346428 г. Новочеркасск, Ростовская обл., ул. Просвещения 132. vodenkok@mail.ru

Рощевская Лариса Павловна – доктор исторических наук, профессор, отдел гуманитарных междисциплинарных исследований Коми научного центра Уральского Отделения РАН, главный научный сотрудник, 167982, г. Сыктывкар, Коммунистическая, 24, lp38rosh@gmail.com

Овруцкий Александр Владимирович – доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой речевой коммуникации и издательского дела Института филологии, журналистики и межкультурной коммуникации Южного федерального университета, 344006, г. Ростов-на-Дону, Пушкинская, 150, оф. 14, alexow@mail.ru

Федоровская Наталья Александровна – доктор искусствоведения, доцент, директор департамента искусств и дизайна Дальневосточного федерального университета, 690091, г. Владивосток, о. Русский, пос. Аякс, кампус Дальневосточного федерального университета, корп. G, ауд. 357, fedorovskaya.na@dvfu.ru

Ирхен Ирина Игоревна – доктор культурологии, доцент, Академия русского балета им. А.Я. Вагановой, профессор кафедры философии, истории и теории искусства, заведующая аспирантурой, 191023, г. Санкт-Петербург, ул. Зодчего Росси, 2 irkhen67@gmail.com

Жиртуева Наталья Сергеевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры «Политология и международные отношения», Институт общественных наук и международных отношений, Севастопольский государственный университет, г. Севастополь, ул. Университетская, 33, zhr_nata@bk.ru

Даниелян Наира Владимировна – доктор философских наук, профессор Национальный исследовательский университет "МИЭТ", кафедра философии и социологии, 124575, Россия, г. Москва, Зеленоград, ул. Зеленоград, 904,

Сидоров Алексей Михайлович – кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, кафедра онтологии и теории познания, 199034, Россия, г. Санкт-Петербург, г. Санкт-Петербург, ул. Университетская наб., 7/9,

Запесоцкий Александр Сергеевич — доктор культурологических наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, заслуженный артист РФ, академик и член Президиума Российской академии образования, ректор Санкт-Петербургского гуманитарного университета профсоюзов, член-корреспондент Российской академии наук. Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов. 192238, Санкт-Петербург, улица Фучика, 15.

Аршинов Владимир Иванович — доктор философских наук, профессор, заведующий отделом философии науки и техники Института философии Российской академии наук. Институт философии Российской академии наук. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Бёрд Роберт (Bird Robert) — доктор философии, профессор Чикагского университета (США). The University of Chicago. 1130 E. 59th St. Chicago, IL 60637 tel: 773.702.8033

Гиренок Фёдор Иванович — доктор философских наук, профессор, заместитель заведующего кафедрой философской антропологии и комплексного изучения человека Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет. 119991, Москва, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус "Шуваловский".

Губман Борис Львович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и теории культуры Тверского государственного университета. Тверской государственный университет. 170100, Россия, Тверь, ул. Желябова, д. 33.

Делягин Михаил Геннадьевич — доктор экономических наук, профессор, директор Института проблем глобализации. Институт проблем глобализации. 125009, Россия, Москва, Газетный переулок, д. 5.

Денн Мариз (Dennes Maryse) — доктор, профессор Университета им. Монтеня Бордо-3, директор программы центра гуманитарных наук Аквитании (MSHA) и коллектива исследований славянских цивилизаций (CERCS), эксперт Министерства высшего

образования по международным научным программам (Франция). Departement d'Etudes Slaves, UFR LE-LEA, Universite Michel de Montaigne – Bordeaux 3 – 33607

Ильинский Игорь Михайлович — доктор философских наук, профессор, ректор Московского гуманитарного университета. Московский гуманитарный университет. 111395, Россия, Москва, ул. Юности, д 5/1.

Лекторский Владислав Александрович — доктор философских наук, профессор, академик Российской академии наук, заведующий сектором теории познания Института философии Российской академии наук, председатель Международного редакционного совета журнала «Вопросы философии». Институт философии Российской академии наук. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Миронов Владимир Васильевич — доктор философских наук, профессор, член-корреспондент Российской академии наук, декан философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет. 119991, Москва, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус "Шуваловский".

Намли Елена (Namli Elena) – доктор этики, профессор Упсальского университета (Швеция). Uppsala Centre for Russian and Eurasian Studies. Box 514 SE 751 20 Uppsala – Sweden.

Неретина Светлана Сергеевна — доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Институт философии Российской академии наук. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Обермайер Бригитте (Obermayr Brigitte) — доктор философии, научная сотрудница Института общего литературоведения и компаратистики им. П. Сцонди Берлинского свободного университета. Freie Universitaet Berlin FU Berlin Sonderforschungsbereich 626 Altensteinstra?e 2-4 14195

Смирнов Андрей Вадимович — доктор философских наук, профессор, член-корреспондент Российской академии наук, заведующий сектором философии исламского мира Института философии Российской академии наук. Институт философии Российской академии наук. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Спирова Эльвира Маратовна — доктор философских наук, и.о. заведующей сектором истории антропологических учений Института философии Российской академии наук, главный редактор журналов «Философская мысль». 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Фишер Норберт (Fischer Norbert) — доктор, профессор, заведующий кафедрой основных философских вопросов богословия Католического университета в Айхштете (Германия). Katholische Universitaet Eichstaett-Ingolstadt. VdRSSD e.V. – Storksbrede 7 59073 Hamm (Westf.) – Germany.

Фройденталь Гидеон (Freudenthal Gideon) — доктор философии, профессор Института Кона истории и философии науки и идей Тель-Авивского университета (Израиль). Tel Aviv University. Ramat Aviv 69978, Tel-Aviv, Israel.

Чичовачки Предраг (Cicovacki Predrag) — доктор, профессор Колледжа Св. Креста (США). Department of Philosophy College of the Holy Cross. Worcester, MA 01610-2395 tel.: 508-793-2467

Чумаков Александр Николаевич — доктор философских наук, профессор, первый вице-президент Российского философского общества. Российское философское общество. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Шахнович Марианна Михайловна — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. Санкт-Петербургский государственный университет 199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 7-9.

Шестопад Алексей Викторович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Московского института международных отношений (Университет МГИМО). Университет МГИМО. 119454, Москва, проспект Вернадского, дом 76.

Тищенко Наталья Викторовна – доктор культурологии, ФГБОУ ВО «Саратовский государственный технический университет имени Гагарина Ю.А.», профессор кафедры истории Отечества и культуры, 410004 г. Саратов, ул. Политехническая, 17, mihailovan@inbox.ru

Рылёва Анна Николаевна — доктор культурологии, главный научный сотрудник и руководитель Центра непрерывного культурологического образования Российского института культурологи. 119072, Россия, г. Москва, Берсенева набережная, 18-20-22, строение 3.

Шукуров Дмитрий Леонидович - доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры истории и культурологии ФГБОУ ВО "Ивановский государственный химико-технологический университет". E-mail: shoudmitry@yandex.ru

Бережная Наталья Викторовна - доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и методологии науки Южно-Российского института управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при президенте Российской Федерации. E-mail : rassgd@yandex.ru

Березанцев Андрей Юрьевич - доктор медицинских наук, профессор по специальности "Психиатрия", врач-психиатр, главный научный сотрудник образовательного центра Первой московской клинической психиатрической больницы им. Алексеева. E-mail: berintend@yandex.ru

Прохоров Михаил Михайлович - доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории, философии, педагогики и психологии, Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет. 603950, Россия, г. Нижний Новгород, ул. Ильинская, дом 65. mmpro@mail.ru

Колесникова Галина Ивановна - доктор философских наук, профессор, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Российского государственного университета правосудия (Крымский филиал), 295006, Южный федеральный округ, Республика Крым, г. Симферополь, ул. Павленко, 5 galina_kolesnik@mail.ru galina_ivanovna@kolesnikova.red

Бесков Андрей Анатольевич - кандидат философских наук, заведующий лабораторией "Трансформация духовной культуры в современном мире", Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина. 603005, Нижегородская обл., г. Нижний Новгород, л. Ульянова, 1. E-mail: beskov_aa@mail.ru

Аринин Евгений Игоревич - доктор философских наук, Владимирский государственный

университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовы, заведующий кафедрой, 600005, Россия, Владимирская область область, г. Владимир, ул. Студенческая, 12, кв. 16, eiarinin@mail.ru

Баксанский Олег Евгеньевич - доктор философских наук, Физический институт имени П. Н. Лебедева РАН, внс, профессор, 107014, Россия, г. Москва, ул. 2 Сокольническая, 1, кв. 28, obucks@mail.ru

Беляев Игорь Александрович - доктор философских наук, федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Оренбургский государственный университет», Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education «Orenburg State University», 460018, Россия, Оренбургская область, г. Оренбург, ул. Терешковой, 10/6, кв. 116, igorbelyaev@list.ru

Бесков Андрей Анатольевич - Doctor of Philosophy (Ph. D), ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина», Заведующий лабораторией «Трансформация духовной культуры в современном мире», 603162, Россия, Нижегородская область, г. Нижний Новгород, ул. Ванеева, 116, beskov_aa@mail.ru

Горохов Павел Александрович - доктор философских наук, Российская Академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, филиал в Оренбурге, профессор, 460040, Россия, Оренбург область, г. Оренбург, проспект Гагарина, 23/3, erlitz@yandex.ru

Грибер Юлия Александровна - доктор культурологии, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Смоленский государственный университет», профессор, директор Лаборатории цвета, 214000, Россия, Смоленская область, г. Смоленск, ул. 2-я Линия Красноармейской Слободы, 9, кв. 10, Y.Griber@gmail.com

Забнева Эльвира Ивановна - доктор философских наук, Филиал КузГТУ в г.Новокузнецке, директор, 654000, Россия, Кемеровская область, г. Новокузнецк, ул. ул. Орджоникидзе, 7, zabnevailvira@mail.ru

Коротких Вячеслав Иванович - доктор философских наук, ФГБОУ ВО "Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина", профессор кафедры философии и социальных наук, 399770, Россия, Липецкая область, г. Елец, ул. Коммунаров, 58, кв. 4, shortv@yandex.ru

Кусаинов Дауренбек Умербекович - доктор философских наук, Казахский национальный педагогический университет имени Абая, профессор, 050020, Казахстан, республика Алматы, г. город, ул. ул.Тайманова, 222, кв. 16, daur958@mail.ru

Ларин Юрий Викторович - доктор философских наук, безработный (с 1.09.2019) пенсионер (22.06.1953), 625000, Россия, Тюменская область, г. Тюмень, ул. Фармана Салманова, 4, кв. 49, jvlarin@mail.ru

Малинов Алексей Валерьевич - доктор философских наук, Санкт-Петербургский государственный университет, профессор, Социологический институт РАН - филиал ФНИСЦ РАН, ведущий научный сотрудник, 199178, Россия, Санкт-Петербург, г. Санкт-Петербург,

ул. 15 линия В.О., 12, кв. 49, a.v.malinov@gmail.com

Мамедалиев Закир Гурбан - доктор философских наук, Азербайджанский государственный экономический университет (UNEC), профессор кафедры "Гуманитарные дисциплины", AZ 1015, Азербайджан, г. Баку, ул. Ингилаб Исмаилов, 48, кв. 79, zakirm57@mail.ru

Мёдова Анастасия Анатольевна - доктор философских наук, Сибирский государственный университет науки и технологий им. академика М.Ф. Решетнёва, Профессор, ФГБОУ ВО Красноярский государственный педагогический университет им. В.П. Астафьева, Профессор, 660020, Россия, Красноярский край, г. Красноярск, ул. Абытаевская, 4А, кв. 1, krasfilmanager@gmail.com

Овруцкий Александр Владимирович - доктор философских наук, Южный федеральный университет, Зав. кафедрой рекламы и связей с общественностью, 344019, Россия, Ростовская область, г. Ростов-на-Дону, ул. 15 линия, 84, кв. 18, alexow1@ya.ru

Орлов Сергей Владимирович - доктор философских наук, Федеральное государственное автономное образовательное учреждение "Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения", профессор кафедры истории и философии, Философия и гуманитарные науки в информационном обществе. Сетевое издание (ISSN 2309-6888, свидетельство и регистрации ЭЛ №ФС77-54191), Главный редактор, 191180, Россия, Санкт-Петербург, г. Санкт-Петербург, ул. Загородный проспект, 21-23, кв. 243, orlov5508@rambler.ru

Пермиловская Анна Борисовна - доктор культурологии, ФГБУН Федеральный исследовательский центр комплексного изучения Арктики имени академика Н.П. Лаверова УрО РАН, ,заведующая, главный научный сотрудник научного центра традиционной культуры и музейных практик, 163009, Россия, Архангельская обл. область, г. г Архангельск, Архангельская обл., наб. Сев.Двины, 23, оф. 314, annaperm@fciarctic.ru

Попов Евгений Александрович - доктор философских наук, Алтайский государственный университет, профессор кафедры социологии и конфликтологии, 656049, Россия, Алтайский край, г. Барнаул, ул. Димитрова, 66, оф. 520, popov.eug@yandex.ru

Сутужко Валерий Валериевич - доктор философских наук, Поволжский институт управления (филиал) Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, профессор кафедры социальных коммуникаций, 410035, Россия, г. Саратов, ул. Бардина, 4, кв. 183, vavasut@yandex.ru

Чебунин Александр Васильевич - доктор философских наук, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования Восточно-Сибирский государственный институт культуры, профессор, 670031, Россия, республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Терешковой, 5, кв. 536, chebunin1@mail.ru

Скороходова Татьяна Григорьевна - доктор философских наук, ФГБОУ ВО "Пензенский государственный университет", профессор кафедры "Теория и практика социальной работы", 440071, Россия, Пензенская область, г. Пенза, ул. Ладожская, 99, кв. 9, skorokhod71@mail.ru

Римонди Джорджия - PhD (Slavic studies), Сиенский университет для иностранцев,

старший исследователь, Центр русского языка и культуры имени А.Ф. Лосева при МПГУ,
внештатный сотрудник, 53100, Италия, г. Сиена, р.le Rosselli, 27/28, каб.
206, giorgia.rimondi@unistrasi.it

Editorial collegium

Ruben Grantovich Apresyan — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Ethics Sector, Head of the Department of Axiology and Philosophical Anthropology of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Gonchamaya str., 12, p. 1.

Gorokhov Pavel Aleksandrovich - Doctor of Philosophy, Professor, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, branch in Orenburg. E-mail: erlitz@yandex.ru

Reznik Yuri Mikhailovich — Doctor of Philosophy, Chief Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, editor-in-chief of the journal "Personality. Culture. Society". Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Gonchamaya str., 12, p. 1.

Sergeyev Mikhail Yurievich — Doctor of Philosophy (Ph.D.), Professor, Associate Professor, Department of Liberal Arts, University of the Arts (USA). Division of Liberal Arts, The University of the Arts, 320 S. Broad Street, Philadelphia, PA, 19102, USA.

Khrenov Nikolay Andreevich — Doctor of Philosophy, Deputy Director for Scientific Work of the State Institute of Art Studies of the Ministry of Culture of the Russian Federation. 125009, Russia, Moscow, Kozitsky lane, 5.

Safonov Andrey Leonidovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Director of the Institute "State Budgetary Educational Institution of Higher Education of the Moscow region "Technological University". 141070. Moscow region, Korolev, Gagarin str., 42
zumsiu@yandex.ru

Orlov Sergey Vladimirovich – Doctor of Philosophy, Professor, St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, Professor of the Department of History and Philosophy, 190000, St. Petersburg, Bolshaya Morskaya str., 67, orlov5508@rambler.ru

Vyacheslav Tavisovich Faritov – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Ulyanovsk State Technical University, 32 Severny Venets str., Ulyanovsk, 432027, Russia vfar@mail.ru

Khrapov Sergey Alexandrovich – Doctor of Philosophy, Federal State Budgetary Educational Institution Higher Education "Astrakhan State University", Professor of the Department of Philosophy, 414056, Astrakhan, Tatishcheva str., 20 a, khrapov.s.a.aspu@gmail.com

Artemenko Andrey Pavlovich – Doctor of Philosophy, Professor, Kharkiv State Academy of Culture, Professor of the Department of Management of Culture and Social Technologies, 61057, Ukraine, Kharkiv, Bursatsky descent str., 4, prof.artemenko@mail.ru

Prilutsky Alexander Mikhailovich – Doctor of Philosophy, A.I. Herzen Russian State Pedagogical University, Professor, 48 Moika River Embankment, St. Petersburg, 191186, alpril@mail.ru

Kovaleva Svetlana Viktorovna – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Kostroma State University, Professor of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Social Communications, 17 Dzerzhinskiy Str., Kostroma, 156005, cultural@kstu.edu.ru

Vyacheslav Ivanovich Korotkov – Doctor of Philosophy, Associate Professor, I.A. Bunin

Yelets State University, Professor of the Department of Philosophy, Social Sciences and Journalism, 28 Kommunarov Str., 399770, Lipetsk Region, Yelets, shortv@yandex.ru

Belyaev Igor Aleksandrovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education "Orenburg State University", Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies, 460018. Orenburg region, Orenburg, ave. Victory, d. 13, igorbelvaev@list.ru

Kotlyarova Victoria Valentinovna – Doctor of Philosophy, Professor, Institute of Service and Entrepreneurship (Shakhty branch) Don State Technical University, 346500, Rostov region, Shakhty, ul. Shevchenko, 147, biktoria66@mail.ru

Krasikov Vladimir Ivanovich – Doctor of Philosophy, Chief Researcher of the Center for Scientific Research of the All-Russian State University of Justice of the Ministry of Justice of the Russian Federation (RPA of the Ministry of Justice of Russia), 117638, Moscow, Azovskaya str., 2, building 1, KrasVladIv@gmail.com

Timoshchuk Alexey Stanislavovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Humanities and Socio-Economic Disciplines of the Vladimir Law Institute of the Federal Penitentiary Service of Russia, 600020, Vladimir, Bolshaya Nizhegorodskaya str., 67th, human@vui.vladinfo.ru

Goncharov Vitaly Viktorovich – Doctor of Philosophy, Executive Director of the Legal Consulting Corporation "Association of Independent Human Rights Defenders", 350002, Krasnodar, Promyshlennaya str., 50, niipgergo2009@mail.ru

Smirnov Alexey Viktorovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, St. Petersburg State University, 199034, St. Petersburg, Mendeleevskaya line, 5, darapti@mail.ru

Chvyakin Vladimir Alekseevich – Doctor of Philosophy, Professor, Prince Alexander Nevsky Military University of the Ministry of Defense of the Russian Federation, Professor of the Department of Sociology, 195805@mail.ru

Vodenko Konstantin Viktorovich – Doctor of Philosophy, Professor, M.I. Platov South Russian State Polytechnic University (NPI), 7. 346428 Novocherkassk, Rostov region, 132 Prosveshcheniya str. vodenkok@mail.ru

Larisa P. Roshchevskaya – Doctor of Historical Sciences, Professor, Department of Humanities Interdisciplinary Studies of the Komi Scientific Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Chief Researcher, 167982, Syktyvkar, Communist, 24, lp38rosh@gmail.com

Ovrutsky Alexander Vladimirovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Speech Communication and Publishing of the Institute of Philology, Journalism and Intercultural Communication of the Southern Federal University, Pushkinskaya 150, office 14, Rostov-on-Don, 344006, alexow@mail.ru

Natalia Fedorovskaya – Doctor of Art History, Associate Professor, Director of the Department of Art and Design of the Far Eastern Federal University, 690091, Vladivostok, Russian Island, village. Ajax, campus of the Far Eastern Federal University, bldg. G, room 357, fedorovskaya.na@dvfu.ru

Irhen Irina Igorevna – Doctor of Cultural Studies, Associate Professor, Vaganova Academy of Russian Ballet, Professor of the Department of Philosophy, History and Theory of Art, Head of Graduate School, St. Petersburg, 191023, Architect Rossi str., 2 irkhen67@gmail.com

Zhirtueva Natalia Sergeevna – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Political Science and International Relations, Institute of Social Sciences and International Relations, Sevastopol State University, Sevastopol, Universitetskaya str., 33, zhr_nata@bk.ru

Danielyan Naira Vladimirovna – Doctor of Philosophy, Professor, National Research University "MIET", Department of Philosophy and Sociology, Moscow, Zelenograd, Zelenograd str., 904, 124575, Russia,

Sidorov Alexey Mikhailovich – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, St. Petersburg State University, Department of Ontology and Theory of Cognition, 199034, Russia, St. Petersburg, St. Petersburg, Universitetskaya nab., 7/9,

Zapesotsky Alexander Sergeevich — Doctor of Cultural Sciences, Professor, Honored Scientist of the Russian Federation, Honored Artist of the Russian Federation, academician and member of the Presidium of the Russian Academy of Education, Rector of the St. Petersburg Humanitarian University of Trade Unions, corresponding member of the Russian Academy of Sciences. St. Petersburg Humanitarian University of Trade Unions. 15 Fuchika Street, Saint Petersburg, 192238.

Arshinov Vladimir Ivanovich — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy of Science and Technology of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Bird Robert is a Doctor of Philosophy, professor at the University of Chicago (USA). The University of Chicago. 1130 E. 59th St. Chicago, IL 60637 tel: 773.702.8033

Fyodor Ivanovich Girenok — Doctor of Philosophy, Professor, Deputy Head of the Department of Philosophical Anthropology and Complex Human Studies of Lomonosov Moscow State University. Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy. 119991, Moscow, Leninskie Gory, Moscow State University, educational and scientific building "Shuvalovsky".

Gubman Boris Lvovich — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Theory of Culture of Tver State University. Tver State University. 33 Zhelyabova str., Tver, 170100, Russia.

Mikhail G. Delyagin — Doctor of Economics, Professor, Director of the Institute of Problems of Globalization. Institute of Problems of Globalization. 5 Gazetny Lane, Moscow, 125009, Russia.

Denne Maryse (Dennes Maryse) — doctor, professor at the University. Montaigne Bordeaux-3, Program Director of the Aquitaine Humanities Center (MSHA) and the Slavic Civilizations Research Collective (CERCS), expert of the Ministry of Higher Education on international scientific programs (France). Departement d'Etudes Slaves, UFR LE-LEA, Universite Michel de Montaigne – Bordeaux 3 – 33607

Ilyinsky Igor Mikhailovich — Doctor of Philosophy, Professor, Rector of the Moscow University for the Humanities. Moscow University for the Humanities. 5/1 Yunosti str., Moscow, 111395, Russia.

Lector Vladislav Alexandrovich — Doctor of Philosophy, Professor, Academician of the Russian Academy of Sciences, Head of the sector of the Theory of Cognition of the Institute of

Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Chairman of the International Editorial Board of the journal "Questions of Philosophy". Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Mironov Vladimir Vasilyevich — Doctor of Philosophy, Professor, Corresponding member of the Russian Academy of Sciences, Dean of the Faculty of Philosophy of Lomonosov Moscow State University. Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy. 119991, Moscow, Leninskie Gory, Moscow State University, educational and scientific building "Shuvalovsky".

Namli Elena is a Doctor of Ethics, professor at Uppsala University (Sweden). Uppsala Centre for Russian and Eurasian Studies. Box 514 SE 751 20 Uppsala – Sweden.

Neretina Svetlana Sergeevna — Doctor of Philosophy, Chief Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Obermayer Brigitte (Obermayr Brigitte) is a Doctor of Philosophy, a researcher at the P. Scondi Institute of General Literary Studies and Comparative Studies of the Free University of Berlin. Freie Universitaet Berlin FU Berlin Sonderforschungsbereich 626 Altensteinstra?e 2-4 14195

Smirnov Andrey Vadimovich — Doctor of Philosophy, Professor, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Head of the Philosophy Sector of the Islamic World of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Elvira Maratovna Spirova — Doctor of Philosophy, Acting Head of the Section of the History of Anthropological Teachings of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, editor-in-chief of the journals "Philosophical Thought". 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Fischer Norbert is a doctor, professor, head of the Department of Basic Philosophical Questions of theology at the Catholic University in Eichstatt (Germany). Katholische Universitaet Eichstaett-Ingolstadt. VdRSSD e.V. – Storksbrede 7 59073 Hamm (Westf.) – Germany.

Freudenthal Gideon is a Doctor of Philosophy, professor at the Cohn Institute of History and Philosophy of Science and Ideas at Tel Aviv University (Israel). Tel Aviv University. Ramat Aviv 69978, Tel-Aviv, Israel.

Cicovacki Predrag is a doctor, professor at the College of the Holy Cross (USA). Department of Philosophy College of the Holy Cross. Worcester, MA 01610-2395 tel.: 508-793-2467

Alexander N. Chumakov — Doctor of Philosophy, Professor, First Vice-President of the Russian Philosophical Society. Russian Philosophical Society. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Shakhnovich Marianna Mikhailovna — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies of the Faculty of Philosophy of St. Petersburg State University. St. Petersburg State University 199034, Russia, Saint Petersburg, Universitetskaya Embankment, 7-9.

Alexey Viktorovich Shestopal — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy of the Moscow Institute of International Relations (MGIMO University). MGIMO

University. 76 Vernadsky Avenue, Moscow, 119454.

Tishchenko Natalia Viktorovna – Doctor of Cultural Studies, Saratov State Technical University named after Gagarin Yu.A., Professor of the Department of History of Patronymic and Culture, Saratov, 410004, Politechnicheskaya str., 17, mihailevan@inbox.ru

Ryleva Anna Nikolaevna — Doctor of Cultural Studies, Chief Researcher and Head of the Center for Continuing Cultural Education of the Russian Institute of Cultural Studies. 119072, Russia, Moscow, Bersenevskaya embankment, 18-20-22, building 3.

Dmitry Leonidovich Shukurov - Doctor of Philology, Associate Professor, Professor of the Department of History and Cultural Studies of the Ivanovo State University of Chemical Technology. E-mail: shoudmitry@yandex.ru

Berezhnaya Natalia Viktorovna - Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Metology of Science of the South Russian Institute of Management of the Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation. E-mail : rassgd@yandex.ru

Berezantsev Andrey Yurievich - Doctor of Medical Sciences, professor in the specialty "Psychiatry", psychiatrist, chief researcher of the educational center of the First Moscow Clinical Psychiatric Hospital named after Alekseev. E-mail: berintend@yandex.ru

Mikhail Mikhailovich Prokhorov - Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of History, Philosophy, Pedagogy and Psychology, Nizhny Novgorod State University of Architecture and Civil Engineering. 65 Ilyinskaya str., Nizhny Novgorod, 603950, Russia. mmpro@mail.ru

Kolesnikova Galina Ivanovna - Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Humanities and Socio-Economic Disciplines Russian State University of Justice (Crimean branch), 295006, Southern Federal District, Republic of Crimea, Simferopol, Pavlenko str., 5 galina_kolesnik@mail.ru
galina_ivanovna@kolesnikova.red

Beskov Andrey Anatolyevich - Candidate of Philosophical Sciences, Head of the laboratory "Transformation of Spiritual Culture in the modern world", Nizhny Novgorod State Pedagogical University named after Kozma Minin. 603005, Nizhny Novgorod region, Nizhny Novgorod, L. Ulyanova, 1. E-mail: beskov_aa@mail.ru

Arinin Evgeny Igorevich - Doctor of Philosophy, Vladimir State University named after Alexander Grigoryevich and Nikolai Grigoryevich Stoletova, Head of the Department, 600005, Russia, Vladimir region, Vladimir, Studentskaya str., 12, sq. 16, earinin@mail.ru

Baksansky Oleg Evgenievich - Doctor of Philosophy, Lebedev Physical Institute of the Russian Academy of Sciences, VNS, Professor, 107014, Russia, Moscow, 2 Sokolnicheskaya str., 1, sq. 28, obucks@mail.ru

Belyaev Igor Aleksandrovich - Doctor of Philosophy, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education "Orenburg State University", Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education "Orenburg State University", 460018, Russia, Orenburg region, Orenburg, Tereshkova str., 10/6, sq. 116, igorbelyaev@list.ru

Beskov Andrey Anatolyevich - Doctor of Philosophy (Ph. D), Kozma Minin Nizhny Novgorod

State Pedagogical University, Head of the Laboratory "Transformation of Spiritual Culture in the Modern World", 116 Vaneeva str., Nizhny Novgorod, 603162, Russia, Nizhny Novgorod Region, Nizhny Novgorod, beskov_aa@mail.ru

Pavel Aleksandrovich Gorokhov - Doctor of Philosophy, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Orenburg Branch, Professor, 23/3 Gagarin Avenue, Orenburg, 460040, Russia, Orenburg Region, Orenburg, erlitz@yandex.ru

Griber Yulia Aleksandrovna - Doctor of Cultural Studies, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education "Smolensk State University", Professor, Director of the Color Laboratory, 214000, Russia, Smolensk region, Smolensk, 2nd Line of the Krasnoarmeyskaya Sloboda, 9, sq. 10, Y.Griber@gmail.com

Zabneva Elvira Ivanovna - Doctor of Philosophy, KuzSTU Branch in Novokuznetsk, Director, 654000, Russia, Kemerovo region, Novokuznetsk, Ordzhonikidze str., 7, zabnevailvira@mail.ru

Vyacheslav Ivanovich Korotkov - Doctor of Philosophy, I.A. Bunin Yelets State University, Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences, 399770, Russia, Lipetsk Region, Yelets, 58 Kommunarov str., sq. 4, shortv@yandex.ru

Kusainov Daurenbek Umerbekovich - Doctor of Philosophy, Kazakh National Pedagogical University named after Abai, Professor, 050020, Kazakhstan, Republic of Almaty, city, ul.Taimanov str., 222, sq. 16, daur958@mail.ru

Larin Yuri Viktorovich - Doctor of Philosophy, unemployed (since 1.09.2019) retired (22.06.1953), 625000, Russia, Tyumen region, Tyumen, ul. Farman Salmanova, 4, sq. 49, jvlarin@mail.ru

Malinov Alexey Valeryevich - Doctor of Philosophy, St. Petersburg State University, Professor, Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences - Branch of the Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences, leading Researcher, 199178, Russia, St. Petersburg, St. Petersburg, ul. 15 liniya V.O., 12, sq. 49, a.v.malinov@gmail.com

Mammadaliyev Zakir Gurban - Doctor of Philosophy, Azerbaijan State University of Economics (UNEC), Professor of the Department of Humanities, AZ 1015, Azerbaijan, Baku, Ingilab Ismailov str., 48, sq. 79, zakirm57@mail.ru

Medova Anastasia Anatolyevna - Doctor of Philosophy, Siberian State University of Science and Technology. Academician M.F. Reshetnev, Professor, Krasnoyarsk State Pedagogical University named after V.P. Astafyev, Professor, 660020, Russia, Krasnoyarsk Krai, Krasnoyarsk, Abytaevskaya str., 4A, sq. 1, krasfilmanager@gmail.com

Ovrutsky Alexander Vladimirovich - Doctor of Philosophy, Southern Federal University, Head of the Department of Advertising and Public Relations, 344019, Russia, Rostov region region, Rostov-on-Don, ul. 15 liniya, 84, sq. 18, alexow1@ya.ru

Orlov Sergey Vladimirovich - Doctor of Philosophy, Federal State Autonomous Educational Institution "St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation", Professor of the Department of History and Philosophy, Philosophy and Humanities in the Information Society. Online edition (ISSN 2309-6888, certificate and registration of E-mail No.FS77-54191), Editor-

in-chief, 191180, Russia, St. Petersburg, St. Petersburg, Zagorodny Prospekt str., 21-23, sq. 243, orlov5508@rambler.ru

Permilovskaya Anna Borisovna - Doctor of Cultural Studies, Academician N.P. Laverov Federal Research Center for the Integrated Study of the Arctic, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Head, Chief Researcher of the Scientific Center for Traditional Culture and Museum Practices, 163009, Russia, Arkhangelsk Region, Arkhangelsk region, nab. Sev.Dvina, 23, of. 314, annaperm@fciaarctic.ru

Popov Evgeny Aleksandrovich - Doctor of Philosophy, Altai State University, Professor of the Department of Sociology and Conflictology, 656049, Russia, Altai Krai, Barnaul, Dimitrova str., 66, office 520, popov.eug@yandex.ru

Sutuzhko Valery Valerievich - Doctor of Philosophy, Volga Region Institute of Management (branch) Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation, Professor of the Department of Social Communications, 410035, Russia, Saratov, Bardina str., 4, sq. 183, vavasut@yandex.ru

Chebunin Alexander Vasilyevich - Doctor of Philosophy, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education East Siberian State Institute of Culture, Professor, 670031, Russia, Republic of Buryatia, Ulan-Ude, ul. Tereshkova, 5, sq. 536, chebunin1@mail.ru

Skorokhodova Tatiana Grigoryevna - Doctor of Philosophy, Penza State University, Professor of the Department "Theory and Practice of Social Work", 440071, Russia, Penza region, Penza, 99 Ladozhskaya str., sq. 9, skorokhod71@mail.ru

Rimondi Georgia - PhD (Slavic studies), Siena University for Foreigners, Senior Researcher, Losev Center for Russian Language and Culture at the Moscow State University, Freelance, 53100, Italy, Siena, p.le Rosselli, 27/28, room 206, giorgia.rimondi@unistrasi.it

Требования к статьям

Журнал является научным. Направляемые в издательство статьи должны соответствовать тематике журнала (с его рубрикатором можно ознакомиться на сайте издательства), а также требованиям, предъявляемым к научным публикациям.

Рекомендуемый объем от 12000 знаков.

Структура статьи должна соответствовать жанру научно-исследовательской работы. В ее содержании должны обязательно присутствовать и иметь четкие смысловые разграничения такие разделы, как: предмет исследования, методы исследования, апелляция к оппонентам, выводы и научная новизна.

Не приветствуется, когда исследователь, трактуя в статье те или иные научные термины, вступает в заочную дискуссию с авторами учебников, учебных пособий или словарей, которые в узких рамках подобных изданий не могут широко излагать свое научное воззрение и заранее оказываются в проигрышном положении. Будет лучше, если для научной полемики Вы обратитесь к текстам монографий или диссертационных работ оппонентов.

Не превращайте научную статью в публицистическую: не наполняйте ее цитатами из газет и популярных журналов, ссылками на высказывания по телевидению.

Ссылки на научные источники из Интернета допустимы и должны быть соответствующим образом оформлены.

Редакция отвергает материалы, напоминающие реферат. Автору нужно не только продемонстрировать хорошее знание обсуждаемого вопроса, работ ученых, исследовавших его прежде, но и привнести своей публикацией определенную научную новизну.

Не принимаются к публикации избранные части из диссертаций, книг, монографий, поскольку стиль изложения подобных материалов не соответствует журнальному жанру, а также не принимаются материалы, публиковавшиеся ранее в других изданиях.

В случае отправки статьи одновременно в разные издания автор обязан известить об этом редакцию. Если он не сделал этого заблаговременно, рискует репутацией: в дальнейшем его материалы не будут приниматься к рассмотрению.

Уличенные в плагиате попадают в «черный список» издательства и не могут рассчитывать на публикацию. Информация о подобных фактах передается в другие издательства, в ВАК и по месту работы, учебы автора.

Статьи представляются в электронном виде только через сайт издательства <http://www.e-notabene.ru> кнопка "Авторская зона".

Статьи без полной информации об авторе (соавторах) не принимаются к рассмотрению, поэтому автор при регистрации в авторской зоне должен ввести полную и корректную информацию о себе, а при добавлении статьи - о всех своих соавторах.

Не набирайте название статьи прописными (заглавными) буквами, например: «ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ...» — неправильно, «История культуры...» — правильно.

При добавлении статьи необходимо прикрепить библиографию (минимум 10–15 источников, чем больше, тем лучше).

При добавлении списка использованной литературы, пожалуйста, придерживайтесь следующих стандартов:

- [ГОСТ 7.1-2003 Библиографическая запись. Библиографическое описание. Общие требования и правила составления.](#)
- [ГОСТ 7.0.5-2008 Библиографическая ссылка. Общие требования и правила составления](#)

В каждой ссылке должен быть указан только один диапазон страниц. В теле статьи ссылка на источник из списка литературы должна быть указана в квадратных скобках, например, [1]. Может быть указана ссылка на источник со страницей, например, [1, с. 57], на группу источников, например, [1, 3], [5-7]. Если идет ссылка на один и тот же источник, то в теле статьи нумерация ссылок должна выглядеть так: [1, с. 35]; [2]; [3]; [1, с. 75-78]; [4]....

А в библиографии они должны отображаться так:

[1]

[2]

[3]

[4]....

Постраничные ссылки и сноски запрещены. Если вы используете сноску, не содержащую ссылку на источник, например, разъяснение термина, включите сноску в текст статьи.

После процедуры регистрации необходимо прикрепить аннотацию на русском языке, которая должна состоять из трех разделов: Предмет исследования; Метод, методология исследования; Новизна исследования, выводы.

Прикрепить 10 ключевых слов.

Прикрепить саму статью.

Требования к оформлению текста:

- Кавычки даются уголками (« ») и только кавычки в кавычках — лапками (" ").
- Тире между датами дается короткое (Ctrl и минус) и без отбивок.
- Тире во всех остальных случаях дается длинное (Ctrl, Alt и минус).
- Даты в скобках даются без г.: (1932–1933).
- Даты в тексте даются так: 1920 г., 1920-е гг., 1540–1550-е гг.
- Недопустимо: 60-е гг., двадцатые годы двадцатого столетия, двадцатые годы XX столетия, 20-е годы XX столетия.
- Века, король такой-то и т.п. даются римскими цифрами: XIX в., Генрих IV.
- Инициалы и сокращения даются с пробелом: т. е., т. д., М. Н. Иванов. Неправильно: М.Н. Иванов, М.Н. Иванов.

ВСЕ СТАТЬИ ПУБЛИКУЮТСЯ В АВТОРСКОЙ РЕДАКЦИИ.

По вопросам публикации и финансовым вопросам обращайтесь к администратору
Зубковой Светлане Вадимовне

E-mail: info@nbpublish.com

или по телефону +7 (966) 020-34-36

Подробные требования к написанию аннотаций:

Аннотация в периодическом издании является источником информации о содержании статьи и изложенных в ней результатах исследований.

Аннотация выполняет следующие функции: дает возможность установить основное

содержание документа, определить его релевантность и решить, следует ли обращаться к полному тексту документа; используется в информационных, в том числе автоматизированных, системах для поиска документов и информации.

Аннотация к статье должна быть:

- информативной (не содержать общих слов);
- оригинальной;
- содержательной (отражать основное содержание статьи и результаты исследований);
- структурированной (следовать логике описания результатов в статье);

Аннотация включает следующие аспекты содержания статьи:

- предмет, цель работы;
- метод или методологию проведения работы;
- результаты работы;
- область применения результатов; новизна;
- выводы.

Результаты работы описывают предельно точно и информативно. Приводятся основные теоретические и экспериментальные результаты, фактические данные, обнаруженные взаимосвязи и закономерности. При этом отдается предпочтение новым результатам и данным долгосрочного значения, важным открытиям, выводам, которые опровергают существующие теории, а также данным, которые, по мнению автора, имеют практическое значение.

Выводы могут сопровождаться рекомендациями, оценками, предложениями, гипотезами, описанными в статье.

Сведения, содержащиеся в заглавии статьи, не должны повторяться в тексте аннотации. Следует избегать лишних вводных фраз (например, «автор статьи рассматривает...», «в статье рассматривается...»).

Исторические справки, если они не составляют основное содержание документа, описание ранее опубликованных работ и общеизвестные положения в аннотации не приводятся.

В тексте аннотации следует употреблять синтаксические конструкции, свойственные языку научных и технических документов, избегать сложных грамматических конструкций.

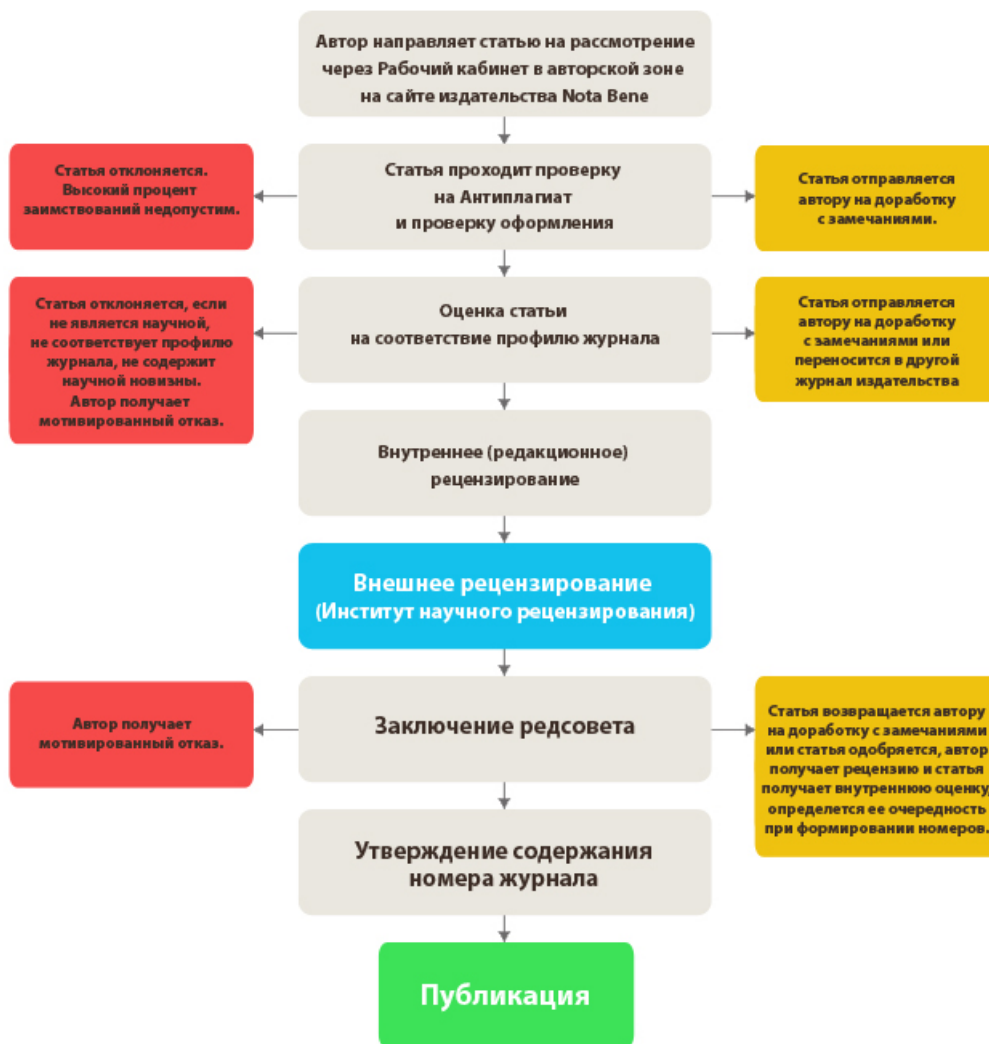
Гонорары за статьи в научных журналах не начисляются.

Материалы журналов включены:

- в систему Российского индекса научного цитирования;
- отображаются в крупнейшей международной базе данных периодических изданий Ulrich's Periodicals Directory, что гарантирует значительное увеличение цитируемости;
- Всем статьям присваивается уникальный идентификационный номер Международного регистрационного агентства DOI Registration Agency. Мы формируем и присваиваем всем статьям и книгам, в печатном, либо электронном виде, оригинальный цифровой код. Префикс и суффикс, будучи прописанными вместе, образуют определяемый, цитируемый и индексируемый в поисковых системах, цифровой идентификатор объекта — digital object identifier (DOI).

[Отправить статью в редакцию](#)

Этапы рассмотрения научной статьи в издательстве NOTA BENE.



Содержание

Волкова В.О., Камин А.А. Понятие фантазии в философии и гуманитарных науках	1
Ястреб Н.А. Как возможно техническое творчество?	15
Угрин И.М. В поисках Новой России: размышления о концепции духовно-экологической цивилизации (А.В. Иванова, И.В. Фотиевой, М.Ю. Шишина)	26
Зыкин А.В., Арефьев М.А. К вопросу о культуротворческой роли Русской православной церкви (на примере деятельности Алтайской Духовной миссии)	50
Шугуров М.В., Мозжилин С.И. Осмысление религиозно-мистического опыта в рамках аналитической психологии: преломление универалистской парадигмы	64
Розин В.М. Две концепции искусственного интеллекта: реалистическая и утопическая	102
Англоязычные метаданные	115

Contents

Volkova V., Kamin A. Phenomenon of Fantasy as a Form of Human Consciousness	1
Yastreba N.A. How is Technical Creativity Possible?	15
Ugrin I.M. In Search of a New Russia: Reflections on the Concept of Spiritual and Ecological Civilization (A.V. Ivanov, I.V. Fotieva, M.Y. Shishin)	26
Zykin A., Aref'ev M.A. On the Question of the Cultural Role of the Russian Orthodox Church (on the Example of the Altai Spiritual Mission)	50
Shugurov M.V., Mozzhilin S.I. Understanding the Religious-Mystical Experience within the Framework of Analytical Psychology: Refraction of the Universalist Paradigm	64
Rozin V.M. Two Concepts of Artificial Intelligence: Realistic and Utopian	102
Metadata in english	115

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Волкова В.О., Камин А.А. — Понятие фантазии в философии и гуманитарных науках // Философская мысль. – 2023. – № 2. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.2.39517 EDN: ATRAPI URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=39517

Понятие фантазии в философии и гуманитарных науках**Волкова Вера Олеговна**

доктор философских наук

профессор, кафедра методологии, истории и философии науки, Нижегородский государственный технический университет им. Р. Е. Алексеева

603087, Россия, Нижегородская область, г. Нижний Новгород, ул. Казанское шоссе, 12

✉ veravolkova@mail.ru**Камин Андрей Александрович**ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0632-5466>

старший преподаватель, кафедра психологии и педагогики дистанционного обучения, Московский Государственный Психолого-Педагогический Университет

603000, Россия, Нижегородская область, г. Нижний Новгород, ул. Минина, 24

✉ Kaminaa@mgppu.ru[Статья из рубрики "Рубежи и теории познания"](#)**DOI:**

10.25136/2409-8728.2023.2.39517

EDN:

ATRAPI

Дата направления статьи в редакцию:

26-12-2022

Дата публикации:

28-01-2023

Аннотация: В статье рассматривается проблема фантазии как формы сознания. Представления о сознании изменяются вместе с представлениями о природе человека. Одной из форм существования сознания является фантазия. Фантазия становится частью антропологического проекта изучения бытия человека как реальности доминирования интегративного знания. Эпоха концептуализации формирует запрос на осознание априорных оснований образного восприятия информации и ее проживания как предмета в фантазийной форме сознания. Особенностью фантазии является перевод восприятия в воображении в обобщенное трансцендентальное представление при

помощи творения цепи ассоциаций, рисунка, нарратива. Нелинейное описание чувств и мыслей человека в эпоху романтизма чувство превосходит разум. Формирование фантазийных состояний сознания связано с преодолением зеркального отражения и попаданием в ноуменальный мир высших измерений, подобный математике и физике. Внешняя ситуация оказывается поверхностью, скрывающей фантазию как измерение творческих возможностей человека. Современные дискуссии о реальности фантазии противопоставляют ее, как особую форму реальности, равную по своим свойствам разуму. Фантазия является источником переживания человеком своего бытия, воплощаемого концептуально в процессе воображения. Имагинативное познание концептуально соединяет сохраненный в образах опыт предшествующих поколений с событиями проживания собственной жизни и жизни других людей. Как источник творческих способностей, фантазия распространяется на научное знание, создавая синтезы различных наук.

Ключевые слова:

сознание, фантазия, воображение, состояния, психическая жизнь, концептуализация, когнитивная схема, имагинативное познание, образ, фантазийное сознание

Введение

Современная ситуация информационно-технологического века ведет к изменению человеческого существования, что отражается на всем его бытии и, в частности, на возможности логически и последовательно мыслить. Человек все более углубляется в информационную среду, исключаящую или трансформирующую какую-либо логику. Информация оказывает обобщающее и, вместе с тем, негативное воздействие на человеческое сознание, так как бывает сомнительной. Более надежным инструментом мысли является концептуализация, переводящая информацию в предмет или форму сознания.

Сознание как категория традиционной философии изменяется в своем понимании вместе с изменением природы человека. В истории философии выдвигались предположения, что сознание невозможно научно обосновать (Т. Гексли) или что оно лишено сущности (В. Вундт и др.). В современной эпистемологии сознание определяется как «состояние психической жизни индивида» [11 с. 588], а форма сознания подразумевает, что психическая жизнь может быть разнообразной в существовании, отношениях с миром и методах фиксации этих отношений, т.е. вполне поддается концептуализации. Человек способен воспринимать мир и осознавать происходящее иными средствами, чем логика и чувство. Эти интеллектуальные средства приходят вслед за движением воображения.

Одной из форм существования сознания является фантазия. Методы изучения фантазии позволяют отнести ее к феномену, исследование которого может идти двумя путями: концептуализации фантазии и неклассического способа описания как становления фантазийной реальности сознания. Во втором случае, фантазийная реальность становится продуктом эпохи концептуализации.

Понятие фантазии в философии и гуманитарных науках

Изучение фантазии соответствует запросам современной эпохи на концептуализацию явлений, сближение когнитивных наук и феноменологии, учений о жизни и учений о сознании. Термин концепт (лат. *conceptum*) в переводе означает «утробный плод»,

«зародыш». Из этого значения можно понять, что фантазия концептуально участвует в производстве образов, новых смысловых структур в процессе продуктивного воображения.

Фантазия, создаваемая мышлением человека, является самостоятельным «возможным миром», соединяет в себе значения состояния сознания, его структуры, рассматриваемой в категориях процесса воображения. Для ее завершенности как явления необходима логическая форма. Но она может восприниматься вне представлений о логике как способность создания новых смыслов и образов значений, текстов и ситуаций мира возможностей. В его начале «субъект не будет различать вещи и события действительного и виртуального мира: мир дан ему непосредственно в его ощущениях, а они оказываются на этом уровне неразличимыми» [14]. Это понимание человеческой фантазии, связанное с созданием неразличимого с реальностью мира, который можно обжить, изменить, подогнать под любые идеи и рамки, является уникальным способом воздействия на человеческое сознание и управлением им.

С позиции эволюционной эпистемологии фантазия биологически укоренена в телесность и, через воображение, является родовой способностью живого существа окружать себя знаками и смыслами, создавать из них мир вокруг себя активно и интерактивно в соответствии с особенностями своей телесной организации [9 с. 7]

Феноменология фантазии как формы сознания предполагает, что человек приводит себя в состояние непосредственной (осознаваемой или неосознаваемой) связи с бытием. Логически выразить эту связь невозможно. На помощь приходят визуализации и нарративы как динамические конструкции перцептивного опыта.

Феноменология показывает зависимость человека от состояний своего сознания, производства образов, субъективного проживания мира смыслов. Человек воспринимает состояние своего сознания как событие, образ которого может быть:

- 1) оторван от повседневности; 2) переведен в порыв творчества;
- 3) результатом которого является другой мир, другая роль, другая судьба.

Исследование фантазии связано с сознанием и его концепциями, определяющими положение человека в современном мире после разрыва прежних традиций и оформления новой реальности, когда любое событие его жизни воспринимается как неопределенный и угрожающий ему образ.

Соотнесенность онтологии и эпистемологии в научном знании проявилась в учении о фантазии И. Канта. Бытие и знание о бытии связываются между собой в том, что человек в воображении полагается на свою способность а priori определять чувственность, синтезировать созерцания, т.е. собирать в единство сензитивность и визуализацию, переводить их синтезы в рассудочные формы и нарративы. Обладание трансцендентальным синтезом способности воображения делает фантазию «фундаментальным антропологическим феноменом» [17 с. 29].

Фантазия является «ключом» к априорному пониманию своего внутреннего мира. И. Кант представляет воображение когнитивной способностью [15 с. 15], имеющей свою спецификацию и диапазон выражений. Фантазия в современном исследовании тождественна воображению, так как является структурой, формирующей и раскрывающей себя в процессе гипотетического ключа теории.

Воображение не является чисто психологическим феноменом. И. Кант относит к

психологии субъекта репродуктивное воображение. Синтез репродуктивного воображения подчиняется законам ассоциации и не является глубоким уровнем самопознания. Самопознание проявляется в процессе самоорганизации внутреннего мира человека, которой способствует продуктивное воображение. Оно, согласно И. Канту, является в трансцендентальной форме [\[17\]](#) и относится к деятельности сознания.

Трансцендентальная форма фиксирует многообразие чувственных созерцаний в обобщенном представлении. Эта способность является самостоятельной когнитивной способностью, объединяющей чувственность и рассудок. Рассудок производит интеллектуальный синтез представлений, который не нуждается в деятельности воображения, а трансцендентальный синтез есть «фигурный синтез», основанный именно на трансцендентальной способности воображения. Воображение способно *a priori* воздействовать на чувственность, возбуждать ее внутреннее состояние наглядностью и нарративами. Человек может чувствовать и пассивно созерцать явления, т.е. совершать действия без, казалось бы, контроля со стороны сознания.

Но это только кажущееся осознанное состояние так же является формой сознания. Оно порождено «трансцендентальной схемой», по И. Канту, и может воспроизводить разные фигуры восприятия, оказывающиеся сродни, с одной стороны, категориям, а с другой стороны, чувствам. Н. М. Смирнова считает, что «когнитивная амбивалентность трансцендентальной схемы позволяет ей опосредовать процесс подведения явлений под категории рассудка» [16 с. 18], т.е. явления таким способом становятся осознанными. Одновременно трансцендентальная схема является условием чувственности в единстве многообразия внутреннего чувства, являемого «фигурами», «сюжетами», «действующими лицами».

Образы фантазии могут генерировать новую информацию. Квантовая теория в физике переопределяет традиционные соотношения сознания и бытия, рассматривая фантазию в роли генератора новой информации, перестраивающей отношение человека к его бытию. Познание квантовых объектов не обладает принятой в традиционной физике «объектностью» и, как знание, не может проявиться без фантазии.

В гуманитарной науке фантазия близка понятию имажинации [\[13\]](#). Она связана с идеями конструирования внутреннего мира средствами воображения, языка и «внутреннего видения» процессов проживания образа во взаимодействии с другими людьми или под влиянием социокультурных обстоятельств.

Фантазия и научное знание: насколько результативен классический дискурс ее исследования?

Классический дискурс исследования предполагает, что наблюдения (созерцания) могут подводить наблюдателя. Преодоление заблуждений наблюдения возможно с помощью установления достоверных фактов и накопления логически обоснованных знаний. Фантазия не содержит достоверных фактов, поэтому тема фантазии в классической философии находилась на «периферии» научного знания.

Современный взгляд на фантазию предполагает наличие особой сферы противостояния человеческой субъективности и мира объектов.

Сознание является сферой представлений, очевидных, но не наблюдаемых во внешнем мире, которые связываются с фантазией как условием первичного восприятия [\[20\]](#). Это первичное восприятие принимает в истории философии различные трактовки и является

одной из первых известных форм сознания. Человек всегда стремится к познанию. Ему трудно найти удовлетворение в познанном. Фантазия стимулирует восприятие, сохраняя жизненный интерес в предположениях и гипотезах, имеющих первоначально образную представленность.

Античная философия открывает своеобразный аспект восприятия в эпикурейском понятии «образный бросок мысли» [6]. В это понятие вкладывается возможность человека отследить и схватить некоторое достоверное содержание, которое Платон называл «идеей». Идея – один из первых прообразов первичного восприятия мира с помощью фантазии. Одновременно, судьба понятия «идея» имеет свой источник в классическом познании.

Идея — это посредник между постигаемым с помощью ума миром и миром материальных вещей – действительностью. Идеи нематериальны, но способны дать знание о материальном мире посредством указания на самих себя. Идеи постигаются умом и поэтому они сопоставимы с ментальными образами. Они не являются застывшими следами с вещей, а осуществляют в восприятии их структурирование, т.е. являются динамическими конструкциями или зародышами ума. В этом смысле идея может структурироваться как модель. Она уже не является абстракцией, а конкретно переносит свое содержание в развивающийся образ. Фантазия выявляет пространство значений и смысла идеи, а также возможности ее развития в практику. Могущество фантазии заключается в способности проникнуть в такие предметы, где знание не может проявиться ни в каких иных формах.

Идеи невозможно определить, как материальный предмет. Идея появляется и исчезает, сохраняя в себе, по Платону, источник знания и значение идеальной вещи, а также ее начало. В переводе с греческого ἰδέσθαι – очевидность, видение «умственными» очами. Появление и исчезновение идеи говорит о ней как об объекте информационного характера и о прототипе понимания реальности, не привязанной к материальному носителю. Это первая, известная в истории философии, форма фантазийного сознания. Сознание «отрывается» от действительности, оформляя в образе значения и смыслы, а фантазия через идею создает форму как инструмент сознания.

Познание идей заложено в разуме, а материальное познание вещей осуществляется в восприятии, которое делается «первичным», так как проживается и переживается «душой», т.е. в земном познании [13 С.424.]. В идеях скрывается смысл, открыть который можно с помощью глубокой рефлексии над созданием конструкций воображаемого мира (фантазии), постепенно перестраиваемого в научное знание. Как конструкция, идея обладает устойчивостью, обеспечивающей идею концептуальность. Она воздействует на сознание других людей подвижностью и переходами в другие образы и иные воображаемые конструкции мысли.

Идеи присутствуют как нематериальные конструкции в материальном мире, составляя его онтологическую основу. Одновременно они помогают осознать, общаться с другими людьми, используются как инструменты общения, структурируют разные модели знания, перестраивают деятельность сознания.

В отношении познания Платон выделяет две формы знания: истинные мнения (δόξα ἀληθής) и знание (ἐπιστήμη). Познание начинается с диалога между идеей объекта и душой человека. Но идея не содержится в душе. Она отпечатывается в ментальных образах, сближая сознание и действительность, мышление и бытие. Это сближение невозможно без фантазии, сопровождающей «фигурный синтез» как процесс вложения

продуктов воображения в идеи. Идеи могут совпадать с действительностью, а могут конструировать воображаемый мир связей и отношений с ней. При этом точного совпадения идеи и действительности быть не может, так как идея проходит виртуальную «чистку» от наслоений предубежденности, фиктивности. Идея свободна от мнений.

Отдельные концепции науки останавливаются на фрагментах реальности. Принятие учения о цельности реальности, связывающей все фрагменты реальности единой связью, позволяет говорить о современной стратегии трансдисциплинарности [8]. Предполагается, что ученые разных областей знания объединяются для решения практических задач, полагаясь на холистическое видение. Трансдисциплинарная стратегия стремится понять динамику какого-либо процесса на нескольких уровнях реальности одновременно, поэтому «перешагивает границы конкретных дисциплин и создает универсальную картину процесса» [8 с.194] Целостное видение предполагает включение фантазии, чтобы образ ситуации был схвачен как руководящий принцип для ее исследования в соединении фрагментов и кусков реальности. Особое значение трансдисциплинарность имеет для соотношения философии и психологии. Философия задает параметры креативности человека, исходя из обобщенных представлений о мире творческого человека, соединяющего в опыте сознания осознанные и неосознаваемые состояния своего онтогенеза и духовный опыт того, что неосознанно включено в сферу его самосознания как наследство предшествующих поколений. Рассмотрение этого смешения в каждом человеке поднимает психологию на философский уровень. Особенно, если психология будет подниматься до обобщенных представлений начальных принципов теоретического знания, таких как *psyche*, несводимая ни к чувству, ни к мысли в их отдельности.

Источник этого видения латентно присутствует в учении об идее Платона. Можно сказать, что это рассуждение об идее — это «греза» философа, его фантазия. Однако, Платон вкладывает в прежнее мифологическое мышление древних греков момент картинности, визуальной сценарности как объединительных и априорных принципов мышления. В обобщенном виде это не только трансформация мифа, но и другой тип познания через интерпретацию и символизм как основания имажинативного познания. Символические интерпретации создают свойственные только им когнитивные схемы знания. Идея открыта новым когнитивным схемам, возникающим в разных областях науки, например, идея как мысле-образ может служить в качестве метаязыка для соотнесения достижений психологии и философии в учениях о сознании. Например, изречение П. Пикассо «я рисую мир таким, как его мыслю» говорит о неразличимости мысли и художественных образов в продуктах воображения.

Фантазия как продукт воображения помогает чувствам перейти в интуицию, в восприятии принять факт, что существует жизнь вне конкретного и прагматического наполнения. Разум полагает фантазию опорой своего существования, источником наполнения сознания. Фантазия является структурой разума, которая универсально понимается людьми в намерении сформулировать идею или ее реализовать.

Человеку свойственно искать основание в своих рассуждениях. В своих фантазиях он нуждается в подтверждении содержаний, которые ему являют трансцендентальные синтезы способности к воображению. Проверка «воображаемого мира» требует уже неклассической постановки вопроса о том, как взаимодействует фантазия с реальностью и является ли сама фантазия реальностью?

Проникновение в сферу бесконечного, вживание в объект, суждение о несуществующем объекте как об отдельно живущем и существующим «как бы» в фантазии, зависимость от

«как бы» существующего предмета – все это факты, не укладывающиеся в классическое представление об определенности, однозначности и измеряемости классического знания.

Неклассические представления о фантазии

Сознание включает в себя творческий момент. Иначе научные открытия, перевороты в науке, последовавшие, например, вслед формулировке А. Эйнштейном общей теории относительности, были бы невозможны. Термин «неклассические представления» означает фантазию как форму сознания, не имеющую однозначного порядка и выражаемую в интерпретации разнородных конструкций первичного восприятия сознания, соединяемых единой связью. Одно из первых представлений о фантазии относится к учению Аристотеля и переводе греческого слова *φαντασμα* как «в́идение». В этом видении осуществляется наблюдение «очами умственными» и конструирование очевидного «умом», т.е. никогда не виданного в действительности предмета.

Одним из источников неклассического представления о фантазии является философия романтизма. Термин «фантазия» стал интересен исследователям в сфере искусства эпохи романтизма как своеобразное воплощение внутренней природы человека, неудовлетворенного «холодностью» и отчужденностью разума эпохи XVII – XVIII веков. Открытие естественных законов И. Ньютоном показало всемогущество разума в обосновании наблюдаемых фактов и их описании с помощью математики. Эта эпоха была эпохой перехода от феодального бытия в бытие иное, рассчитанное на индивидуальную инициативу и предпринимательский риск, которому нужен был четкий расчет, который, однако, сочетался с неизведанностью и неопределенностью результата. Д. Юм указал, что подлинность жизни и знание о ней должны быть определены с позиций наблюдаемых чувственных данных и чистой логики. Фантазия и воображение не вписываются в «чистую» логику и создают знание, которое не согласуется с программами Д. Юма и потому не может быть признаком рационально всемогущего разума. Поэтому возникает интерес к внутренней работе сознания, способного создавать «фигурные синтезы» вопреки воле и рассудку. Человек открывает в себе способность действовать под влиянием внутренних усилий и состояний, которое связывают с появлением «вдохновения». Приведение себя в такое состояние невозможно без визуализации как особого способа видения того, что в окружающей жизни увидеть нельзя.

Воображение оказывается спасением человеческой психики от страха неизведанности. Уход от реальности связан с появлением образов идей как средств описания состояний сознания. Произведения И. Гете, Ф. Шиллера, Ж. Байрона зовут человека покинуть действительности и перейти в мир фантазии, в котором можно найти устойчивое применение своим силам и при этом не впасть в риск. Ф. Шиллер писал: «На крыльях фантазии покидает человек узкие пределы настоящего времени, в которое он поставлен исключительной животностью, дабы стремиться вперед к неограниченной будущности, однако сердце его ещё не перестало жить единичным и служить минуте, в то время как пред его головокружительным воображением встаёт бесконечное» [\[19\]](#).

По Ф. Шиллеру, фантазия имеет «крылья», что в концепции языка Б. Ли Уорфа означает помещение фантазии в «ноуменальный мир, мир гиперпространства и высших измерений», который объединяет и унифицирует в общем «царстве» наряду с организацией языка основания математики и музыки как «ближайших его родственников» [18 с. 222]. В языке предчувствуется наличие «большого мира», где физическое является «поверхностью». Но именно в этом мире мы «находимся» и ему «принадлежим». «Крылья», на которых человек уносится в своих фантазиях, это часть

подхода к реальности через отношение к языку и образу. Унификация смыслов, которые Б. Ли Уорф называет «шаблонами», формирует «целое» наподобие Gestalten в психологии. Обобщенные смыслы включаются в большие общности, развиваются в особых форматах прогресса.

В наше время мир «высших измерений» еще недоступен науке и потому может быть сравним с романтическим видением фантазии. Фантазер говорит на языке образов, совершает «образный бросок мысли», стремится быть понятым другими людьми, что заставляет его «заземлять» свою речь. Но формируя свой индивидуальный гештальт, он вынужден изобретать свои «шаблоны» и управлять состояниями своего сознания в той мере, в какой позволяет ему устройство его ума как части телесной организации.

Фантазия является грезой о свободе, прежде всего, от чувственности или «животности», т.е. фантазия романтика стремится преодолеть скованность своим телом. Именно в фантазии человек ничем не органичен. По Ф. Шиллеру, фантазия позволяет выйти за узкие пределы своей жизни, «служении минуте» и найти себе место в бесконечности. В фантазии романтика ожидает неизвестность, которую он может преобразить самым уникальным образом. Он может постичь и в себе нечто ни от чего не зависимое «принадлежащее ему как живому существу» [\[5\]](#).

В романтических представлениях о фантазии открываются конструкции психической жизни как самостоятельной реальности, противопоставляемой множественным другим реальностям в творческой форме сознания как воплощении априорного знания.

Фантазия в учении Платона обретает способность становится «миром имажинативного познания» [4 С. 217], миром понимания. Идея заключена в образ как в подлинную реальность. Имажинативное познание направляет опыт человека как в область исследования архетипов К. Г. Юнга, так и в область переживания взаимодействия людей как пространства, где «образный бросок мысли» создает непривычную, неравновесную среду постижения себя и своих проблем через другого человека.

В этом контексте неклассический дискурс научного знания подразумевает выделение объектов методологического анализа в качестве образцов научного творчества с неравновесным и разнородным представлением об их интерпретации. Способность становиться миром имажинативного познания позволяет рассматривать фантазию как «внутренний опыт», «внутреннее зрение», «имажинативный инстинкт» [\[2\]](#). Она выражает творческую способность сознания.

Дискуссионный аспект образов фантазии

Образ проявляется в особом статусе своего существования, в своей уникальной реальности существования для сознания и понимания его человеком. Его «вещность» далека от классической определенности объекта, но он остается реальным в понимании предназначенной только ему реальности.

С гуманитарной точки зрения образ создает свою реальность. Тени, «проносимых мимо предметов» в Пещере Платона, оказываются действительными проекциями образа в мир предметной объектности. Их существование зависит от понимания человеком неопределенности, сложности и многообразия проявлений предметного мира. В этом смысле архетипы К. Г. Юнга можно считать эпистемологическими структурами фантазии, которые становятся реальными в фантазии как форме сознания. Они направляют опыт человека, проявляются в его суждениях и ограничивают его поведение видимыми другому человеку «фигурами» состояний его сознания. Такими фигурами могут считаться

эмоции, чувства, поступки, нарративы, возникающие в сознании благодаря распознаванию архетипов.

Фантазия имеет значение не только как психическая деятельность человека. В истории философии фантазия имеет своего «двойника» — идею, содержание которой может включать в себя «эйдосы» Платона, божественное предначертание Средних веков или современную «цифровизацию». Каждый такой поворот идеологии ведет к перестройке психической организации человека.

Фантазия открывается в способности человека схватывать сущности материализованного мира и конструировать их «фигурные синтезы», думать о них, размышлять и переживать свою вживаемость в них как в объекты с квази-объективным содержанием.

Современные дискуссии о реальности фантазии противопоставляют фантазию как особую форму реальности, равную по своим свойствам разуму. Фантазийный образ наполняет сознание человека реальностью [17 с. 32]. Но эта реальность есть не прямое отражение материализованного мира, а особое измерение со своими свойствами. В качестве формы сознания — это измерение позволяет понять фантазию как явление человеческой психики, раскрываемое самим человеком в значениях, смыслах и символах, подлежащих интерпретации, которая тождественна «субъективной переживаемости» событий внешнего мира, так же, как и жизни самого индивида [11 с. 885]. Мыслимый и возможный мир собирает в себе «фигурные синтезы» явного и неявного содержания, из которых он и строится в сознании человека. Фантазия формирует в сознании человека реальность действительного особого измерения. Именно фантазия создателей квантовой механики, считает С. Коняев, прежде всего, Шредингера, «позволила перейти от «осознательной» модели описания реальности к вероятностной – возможности появления частицы в той или иной точке универсума» [10 с. 87].

Фантазия как особое измерение реальности, взятая именно в этом контексте, может иметь разные интерпретации. Она может задавать разные онтологии. М. Б. Менский, в рамках расширенной концепции Эверетта, предлагает рассматривать объективную реальность в качестве квантового мира, а сознание редуцировать к волновой функции. В фантазии как в особом измерении с позиции физической теории создается «форма», которая регистрируется в виде «корпускулы» или «волны». Особые состояния, такие как сон, транс, медитация, допускающие наводнение сознания потоком фантастических образов «означает выключение или ослабление разделения альтернатив, т.е. способность воспринимать все альтернативы» [\[12, с. 187\]](#).

С позиции современной физики, усиленной образом виртуальности, фантазия не только меняет местами внешнее и внутреннее, духовное и телесное. Она является инструментом создания новой культуры трансформации и регенерации отношений психики и сознания. Оживление компьютерных иллюзий расширяет представление о человеческом теле, позволяя человеку с помощью квантовых эффектов присутствовать на большом протяжении от границ тела, видимых в «обычном спектральном диапазоне» [10 с. 89].

С. Коняев подтверждает, что фантазия может рассматриваться сквозь призму разных онтологий: расщепления нашего мира, включая наблюдателя (Хью Эверетт); расщепление каждой актуализации на две и более параллельные вселенные с вероятностными возможностями (Эвверет-Уилер, И. А. Акчурин) «Некоторые философы (Элвин Тоффлер и др.) полагают, что именно виртуальные компьютерные миры могут сыграть ключевую роль даже в решении такой сугубо философской проблемы, как снятие отчуждения человека от продуктов его труда» [\[1, с. 10\]](#). Сознание участвует в

выборе мира своего существования и действия, т.е. от той формы фантазии, которую предпочитает сконструировать само сознание человека.

К сожалению, фантазия не может подвергнуться точным исчислениям. Она является априорной структурой сознания – его формой, проверкой существования которой может служить экзистенциальная рефлексия с ничем не ограниченным доступом к внутреннему миру субъекта, данному только ему и доверяемому другим в определенных рамках имажинативного познания.

Заключение

Социокультурные особенности XXI века формируют запрос на научное знание, синтезирующее когнитивные схемы разных областей для более глубокого познания человека, обогащенного достижениями эпистемологии и онтологии. Фантазия относится к представлениям, имеющим рефлексивную природу. Как концепт, фантазия опирается на первичное восприятие, разделяющее в сознании чувственность и разум. Фантазия является источником (зародышем) переживания человеком своего бытия, воплощаемого концептуально в процессе воображения. Она предстает особой пространственной формой сознания, в которой средствами воображения человек а priori определяет свои чувства, переживает их сочетания, собирает в единство сензитивность и визуальные образы, рефлексивно переводит их в нечто противоположное – рассудочные и разумные обоснования своего фантазийного опыта.

Таким образом, фантазия становится вполне «реалистичным» проектом оформления современного сознания. Она становится формой имажинативного познания мира и самого себя человеком, органом его «внутреннего зрения».

Как непревзойденный источник творческих способностей, фантазия, организуя наше познание, распространяется на научное знание, создавая синтезы философии и психологии, философии и физики и т.д.

Библиография

1. Акчурин И.А. Виртуальные миры и человеческое познание // Концепция виртуальных миров и научное познание / Отв. ред. И.А. Акчурин и С.Н. Коняев. СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманитар. ин-та, 2000. С. 9-29.
2. Арапов О. Г. «Имагинативная философия» Я. Голосовкера и «Имажинативная метафизика» г. Башляра: две модели философии воображения // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2017. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/imaginativnaya-filosofiya-ya-golosovkera-i-imazhinativnaya-metafizika-g-bashlyara-dve-modeli-filosofii-voobrazheniya> (дата обращения: 26.12.2022).
3. Волкова В.О., Малахова Н.В., Волков И.Е. Имагинация как феномен познания // Философская мысль. – 2021. – № 6. – С. 54-66. DOI: 10.25136/2409-8728.2021.6.35761 URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=35761
4. Голосовкер Я. Э. Логика мифа. / М., 1987. – 499 с.
5. Гуревич П.С. Философское толкование человека. / М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. 472 с.
6. Диоген Лаэртский Книга десятая. Эпикур. 32;52 // Диоген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 405 – 407
7. Кант И. Критика чистого разума. / СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018. – 768с.
8. Князева Е. Н. Глаз ума: понятия ментальных образов и воображения от Беркли до современной когнитивной науки// Проблема воображения в эволюционной

- эпистемологии. М.: ИФ РАН, 2013. – 207 с.
9. Князева Е. Н. Предисловие // Проблема воображения в эволюционной эпистемологии. М.: ИФ РАН, 2013. – 207 с.
 10. Коняев Сергей Онтологические аспекты человеческой фантазии // Философская антропология. 2018. Т.4 №1. С.81 –101
 11. Лекторский А. В. Сознание// Новая философская энциклопедия. — М.: Мысль, 2010. — Т. 3. 692 с.
 12. Менский М.Б. Сознание и квантовая механика: Жизнь в параллельных мирах (Чудеса сознания-из квантовой реальности). Фрязино: Век 2, 2011. 320 с.
 13. Платон Сочинения в четырех томах. / СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2006. Т.2 с.626
 14. Рузавин Г. И. Виртуальность [Электронный ресурс]:электронная библиотека Института философии РАН// Новая философская энциклопедия, 2001. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01b7eff9048db8416a128fb7> (дата рращения: 25.12.2022)
 15. Смирнова Н. М. Воображение в структуре когнитивных практик// Проблема воображения в эволюционной эпистемологии. М.: ИФ РАН, 2013. – 207 с.
 16. Смирнова Н. М. Воображение и творчество: когнитивный анализ // Социально-гуманитарное обозрение. 2018. №3 С. 12-21
 17. Суетин Т. Реальность фантазии // Философская антропология. 2017. Т 3 №1. С. 27-45
 18. Уорф Б. Ли Язык сознание и реальность. // Эпистемология и философия науки 2016 г. т50. №4 С. 220-243
 19. Шиллер Фридрих. Письмо двадцать четвертое // Письма об эстетическом воспитании человека. – М.: Рипол Классик, 2018 – 160 с.
 20. Шульга Е. Н. Феноменология восприятия и проблема фантазии // Визуальный образ (Междисциплинарные исследования). М.: ИФРАН, 2008. – С. 27— 42

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензируемая статья представляет собой попытку дать комплексный обзор подходов к анализу фантазии в современной философии и гуманитарных науках. Статью в целом можно считать удачным, имеющим существенное значение для отечественного философско-гуманитарного знания, научным исследованием, нет сомнений, что она вызовет интерес широкого круга читателей. Следует согласиться с автором в том, что изучение фантазии является важной задачей философии и гуманитарных наук, и усилия, которые предпринимались в этом направлении прежде, были явно недостаточными. Вместе с тем целый ряд пунктов текста должны быть исправлены или уточнены, да и со стилистической точки зрения представленный вариант статьи трудно считать безупречным. Прежде всего, в уточнениях нуждается название статьи и её подзаголовки. «Феномен» не может выступать в качестве «формы сознания», это именно «феномен». Возможно, приемлемый (соответствующий содержанию статьи) вариант названия мог бы звучать так: Проблема анализа фантазии как формы сознания человека. Вместо «Фантазия как концепт» можно просто дать «Понятие фантазии в философии и гуманитарных науках», дело в том, что слово «концепт» (и в латыни, и в

английском) не означает ничего другого, кроме «понятия», но в современной философии оно используется в самых разных контекстах, и в данном случае ненужных ассоциаций следовало бы избегать. Ещё хуже вопрос о том, «насколько возможен классический дискурс» в исследовании фантазии, зафиксированный в следующем подзаголовке: зачем задаваться вопросом о «возможности» того, что давно представлено во множестве исследований фантазии? Здесь было бы уместно задаться вопросом об эффективности, результативности этого рода исследований. Наконец, подзаголовок «Проблема реальности фантазии» следует уточнить до «Проблема реальности образов фантазии», ведь фантазия как деятельность, несомненно, «реальна» в феноменологическом смысле, другое дело, что в объективном мире может соответствовать или не соответствовать образам фантазии. В данном случае пришлось подробно остановиться на правильности, «профессиональности», формулировок названия статьи и её подзаголовков, потому что они задают «общее поле» восприятия содержания текста, однако, к сожалению, и в основной части текста осталось очень много случаев неоправданного использования философских терминов, синтаксических, стилистических и пунктуационных ошибок. Формат рецензии не предусматривает пунктуального перечисления всех подобного рода «технических» ошибок, да это было бы и невозможно, но укажем хотя бы на некоторые из них. Например, в высказывании «Информация оказывает ... смешанное воздействие на человеческое сознание» остаётся совершенно непонятным, что же означает слово «смешанное». Или: «фантазия трансцендентально распространяется на научное знание» (что означает здесь «трансцендентально?»); «сознание, как категория традиционной философии, изменяется...» (зачем запятые?); «для более глубокого понимания антропологии человека» (а о какой ещё «антропологии» можно было бы говорить?), и т.п. На основании сказанного рекомендую отправить статью на доработку.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензируемая работа посвящена достаточно интересной теме феномена фантазии, который, к сожалению, недостаточно часто исследуется в философском ракурсе, а больше является предметом исследования частных наук, таких, например, как психология, лингвистика, филология и т.д., хотя фантазия представляет собой вполне реальный повседневный процесс, выражающихся в разных формах с различными коннотациями.

Фантазия и воображение с философской точки зрения, являются уникальными феноменами культуры, позволяющие раскрыть не только многообразие сенсорных, перцептивных и мыслительных процессов эволюционного развития психики, но и обнаружить неповторимость опыта собственного самоосуществления в культуре. Человек воображает, фантазирует, конструирует деятельно возможный мир, особую реальность будущего, которая через целеполагание детерминирует его в настоящем. Воображение и фантазия позволяют не только отойти от мира, но и вернуться к нему, создавая планы действий, выбирая возможности поступка и цели. Таким образом, воображение и фантазия выступают факторами самоосуществления человека в мире, определяют творческие устремления человека к миру, культуре, социальной реальности. Эти феномены можно рассматривать не только психологически, но философски, что в свою очередь открывает новые возможности построения антропологического знания.

И. Кант исследовал вопрос о познавательных возможностях души человека о

всеобщности достигнутых результатов нашего познания и обнаружил, что целостность теоретического познания кроется в уникальной способности человека – воображении. Речь идет о специфической способности души человека не просто пассивно отражать мир, но и действовать продуктивно, быть, по сути, самодвижением и самодеятельностью в создании целостного образа мира. Эта деятельность выражает творческую активность человека по отношению к миру и к самому себе, поэтому, фактически, может считаться фактором самоосуществления человека. И. Кант анализирует трансцендентальную функцию чистого воображения, которая проявляется как особая «трансцендентальная схема», априорное определение времени, которое дает целостность нашему теоретическому разуму, соединяет представление и понятие, направляет наше созерцание и приводит к оформлению предмета всякого теоретического познания. Таким образом, немецкая классическая философия делает акцент на духовной деятельности человека, самодеятельной активности субъекта познания, творчества, самоосуществления. И. Кант подразумевал под этой активностью возможности продуктивного воображения, которое проектирует не только конкретный предмет познания, опыт нашего восприятия мира, но и создает определенный контекст онтологически связанной реальности культуры, мира в целом. Человек у Фихте имеет способность полагать нечто безусловным образом. «Я» полагает себя и это есть чистая деятельность как основание любой достоверности человеческого духа. У Фихте воображение, как важнейшая способность человеческого духа деятельно, оно осуществляет деятельность и создает определенный продукт. Рассудок фиксирует продукт воображения, позволяет его осознать.

Классическая западноевропейская философия исследовала творческую активность человека, выявила особенности репродуктивного, воспроизводящего и продуктивного, творческого воображения, которое задает параметры изучения мыслительных, рациональных процессов человека в единстве и целостности. Классическая психология с самого момента своего возникновения как самостоятельной науки, обратила внимание на эту специфическую способность человеческой души, сознания, мышления, разума. Воображение трактовалось как сложная форма психических процессов человека, например, ассоциативная психология рассматривала воображение как момент функционирования памяти, случайную комбинацию элементов памяти и прошлого опыта, при этом любое усложнение и эволюция мыслительных процессов приводило к усложнению этой формы. Таким образом, человек постоянно воссоздает свою внутреннюю субъективную целостность, внутренний духовный мир, опосредуя свои отношения с объективным миром. Всеобщей формой продуктивности и творчества человека в мире и культуре будет выступать воображение и фантазия, которая не только конструирует возможное будущее, но схватывает и удерживает противоположности образа наличного и возможного мира. Человек мыслящий и переживающий, воображающий и фантазирующий, – это человек, воссоздающий целостность своей сущности, действующий в направлении своего личностного самоосуществления.

Статус проблемы фантазии является парадоксальным с самых разных точек зрения: парадоксальны её место и роль в истории человеческой культуры, отношение к одарённым фантазией личностям в обыденной социальной жизни, парадоксален характер её исследований. Вся мировая история, основанная на блестящих фантазиях-догадках, фантазиях-изобретениях, фантазиях-открытиях свидетельствует о том, что фантазия ценна в жизни личности и социума. Однако история знания предъявляет и многочисленные доказательства отсутствия, отрицания фантазии в жизни отдельных индивидуумов и общества. Подобная вариативность отношений к фантазии позволяет заключить, что, с одной стороны, фантазия является мощным естественным ресурсом человеческой экзистенции, с другой стороны - эту имеющуюся в наличии способность

использует далеко не каждый человек. Фундаментальный анализ проблемы человека сегодня невозможен без характеристики фантазии как антропологического феномена. Исследования фантазии актуальны как в теоретическом, так и в социально-практическом аспектах. Человечество творит собственное бытие на протяжении тысячелетий, благодаря своим творческим возможностям, в число которых входит фантазия. Особенности развития последней, закономерности её функционирования, существования и значения для становления человека и социума изучены недостаточно, поскольку на протяжении истории человечества она рассматривается только как элемент, составляющий творчество.

Работа представлена хорошим, понятным, читаемым стилем, присутствует ссылки не только на аргументацию сторонников авторских взглядов, но есть и анализ контраргументов оппонентов. Статья опирается на интересную библиографию, но вызывает удивление, что это в основном отечественные источники, хотя данная проблематика достаточно широко представлена в зарубежных исследованиях, что, вероятно, могло бы углубить и расширить аргументативную базу автора.

Представляется, что данная работа будет интересна определенной части аудитории журнала.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Ястреб Н.А. — Как возможно техническое творчество? // Философская мысль. — 2023. — № 2. DOI:

10.25136/2409-8728.2023.2.39748 EDN: CVUAFB URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=39748

Как возможно техническое творчество?

Ястреб Наталья Андреевна

доктор философских наук

доцент, директор института социальных и гуманитарных наук, Вологодский государственный университет

160035, Россия, Вологодская область, г. Вологда, ул. Ленина, 15, оф. кафедра философии

✉ nayastreb@mail.ru



[Статья из рубрики "Кафедра"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.2.39748

EDN:

CVUAFB

Дата направления статьи в редакцию:

07-02-2023

Аннотация: В статье рассматривается проблема источников, возможностей и ограничений технического творчества. Техническое творчество определяется как создание объектов, имеющих качественные отличия от всех ранее созданных артефактов. Анализируется проблема невозможности, невероятности и немыслимости творчества в целом и возможность ее решения в случае технического творчества. Выявляется роль субъекта и окружающей среды в появлении новых объектов. Рассматриваются ограничения и условия изобретательской деятельности, в том числе роль ранее созданных технических устройств. Методологической основой работы выступают трехактная концепция технического творчества П.К. Энгельмейера и теория аффордансов (возможностей) Д. Гибсона. Показано, что в онтологическом плане техническое творчество может рассматриваться как реализация тех возможностей, которые обусловлены особенностями среды, в частности, физическими законами, однако в силу различных обстоятельств не актуализируются без участия субъекта. Техническая эволюция при этом должна рассматриваться в единстве ее собственных внутренних закономерностей и активности человека. Внутренние закономерности обусловлены тем, что появление новых устройств создает новые возможности (аффордансы) для конструктивной деятельности человека. Роль субъекта при этом состоит в актуализации потенциального, то есть практической реализации тех возможностей, которые появляются в системе «человек-окружающая среда». Ограничениями технического

творчества выступают логическая, физическая, парадигмальная непротиворечивость и праксеологическая допустимость. На примере генеративных нейронных сетей рассматриваются возможности и ограничения машинного творчества.

Ключевые слова:

философия техники, творчество, философия творчества, техническое творчество, аффорданс, техническая эволюция, логическая непротиворечивость, парадигмальная непротиворечивость, субъект, машинное творчество

Введение

Проблема технического творчества для философии техники является краеугольной. В ней сходятся онтологические, эпистемологические, ценностные и многие другие контексты, в связи с чем понимание в той или иной философской концепции сути и механизма технического творчества может рассматриваться как некоторый тест на работоспособность теории. Актуализация данной проблематики также во многом связана с радикальным расширением сферы технического. К машинам и механизмам добавились сначала компьютерные программы и виртуальные объекты, а сейчас к сфере технического относятся также системы дополненной реальности и создаваемые человеком виртуальные миры, образующие «метавселенную». Вопрос о том, как появляется новое из небытия, каковы источники, границы и пределы технического творчества становится крайне важным, что и определило проблематику данного исследования. В рамках данной работы мы будем использовать термины «творчество» и «креативность» как синонимы, а под словом «машина» понимать все технические системы, включая компьютерные программы.

Творчество как невозможная деятельность

Основой любого определения творчества является то, что оно состоит в создании нового. В основе философской проблематизации творчества лежит парадокс, согласно которому «новое не возникает из старого, поскольку оно существенно отличается от него, но оно не может и возникнуть из ничего, поскольку тогда остается непостижимым» [\[1, с. 19\]](#). В связи с этим творчество часто описывают с использованием различных вариантов терминов немыслимости и невозможности. Так, А.Ю. Нестеров и А.И. Демина обращают внимание на то, что творчество, как порождение нового, «как правило, связано с разождествлением немыслимого и невозможного, с процедурами негации как способами учета реальности человеческим сознанием» [\[2, с. 84\]](#). На уровне мышления творчество предполагает появление того, что не мыслилось ранее, то есть буквально немыслимого, а на уровне воплощения – появление нового, в том числе того, что не было возможно ранее, то есть невозможного.

Аналогичный подход предлагает М. Боден, которая выделяет два типа творчества, а именно, невероятное и невозможное [\[3\]](#). Невероятное творчество представляет собой такую деятельность, которая дает нечто новое для индивидуума. Такой тип она также называет психологическим, или Р-творчеством. Психологическое (Р) творчество не привносит ничего принципиально нового, но, тем не менее, имеет ценность, так как способствует самореализации человека, получению навыков деятельности, решению стоящих перед человеком задач. В случае, если происходит изобретение идей, не реализованных ранее, через «отображение, исследование и преобразование

концептуальных пространств для создания новых идей», речь идет о «невозможном» творчестве. Такое творчество Боден называет историческим, или Н-творчеством. Историческое (Н) творчество приводит к появлению того, что не существовало ранее, это изобретение в буквальном смысле слова. Оно не сводится к методам, приемам и алгоритмам, и у нас нет «систематического объяснения Н-творчества, нет теории, которая объясняет все и только Н-творческие идеи» [3, с. 77]. Невозможное творчество по своей сути является поисковой, исследовательско-трансформационной деятельностью.

Думается, что парадокс невозможности появления нового может быть разрешен как минимум в отношении технического творчества. Не претендуя на объяснение сущности творчества в целом, в рамках данной работы будет предпринята попытка объяснения возможности технического творчества как изобретения субъективно нового (Р-творчество) и как возникновения объективно нового (Н-творчество).

Источники технического творчества

Производство технических объектов может быть направлено как на воспроизводство уже придуманных и реализованных объектов, а может предполагать разработку новых моделей, деталей, устройств и систем. Если творчество понимать в широком смысле как создание чего-либо нового, то техническое творчество можно определить как создание объектов, имеющих качественные отличия от всех ранее созданных артефактов. В данной работе под результатом технического творчества понимается создание технического объекта. Важно понимать, что технический объект представляет собой систему, которая позволяет реализовывать некоторые нужные субъекту функции, основываясь на естественных причинно-следственных связях.

Создание любого технического объекта представляет собой практику, в которой соединяются действия субъекта, такие как познание, творчество и конструирование, и действия среды, представленной естественными и искусственными объектами, в том числе ранее созданной техникой. В рамках субъектоцентристского подхода источником творчества называется человек, в воображении которого появляется новое [4]. При таком антропоцентрическом подходе активная роль в акте творения отводится только человеку, а источником нового называются воображение, мышление, озарение и другие когнитивные функции субъекта. Такому подходу противостоит детерминистская концепция технологии, отдающая приоритет внутренней логике технологической эволюции в появлении новых устройств [5]. Так, М. Маклюэн рассматривает технологию как «активный логос, преобразующий как людей, так и их мир» [6, с. 98]. Человек при этом рассматривается как участник творения, а не источник творчества.

Анализируя историю техники, можно увидеть, что в ней находятся подтверждения обоих подходов. Глядя на машины, созданные Леонардо да Винчи, даже спустя несколько столетий, мы понимаем, что вряд ли бы многие из них появились, если бы не гений их автора. В то же время, сложные современные машины, от автомобилей до суперкомпьютеров, невозможно придумать в чистом виде, их конструирование базируется на огромной череде искусственных систем, делающих возможным их существование. Для объяснения технического творчества необходимо учитывать оба фактора, то есть сознательную деятельность человека и влияние среды, в том числе ранее созданных технических устройств. Эти устройства могут выступать в двух важных качествах, как элементы для создания более сложных систем, и как инструменты для производства других объектов.

Инструментальный характер технического творчества

Основы понимания инструментального характера технического творчества были заложены еще Аристотелем, который трактовал ремесло как придание материи формы, существующей до этого в сознании человека. Для осуществления этого мастер использует как свое тело, так и различные инструменты. Однако при таком подходе творческая деятельность происходит в сознании, а инструменты играют пассивную роль, лишь помогают новому воплотиться [\[7, 8\]](#).

Другой подход предлагает П.К. Энгельмейер, который призывает не ограничивать работу творческой личности сферой воображения. Он пишет, что «для изобретения нужны три вещи: 1) догадка, 2) знание и 3) умение» [\[9, с. 9\]](#). Творческий акт в душе выступает у него первым актом создания нового технического объекта, это «одна треть изобретения». Вторым актом изобретения, актом знания, «получает будущее изобретение в виде отдельно стоящих частей». На этом этапе происходит превращение идеи в схему, концепцию, чертеж, модель или другую форму, благодаря чему происходит заполнение пробелов в прообразе нового объекта. На первый план выходит уже не интуиция, а мышление. Новообразованием здесь является выработка плана изобретения. Заключительный, третий, акт состоит в выполнении плана изобретения, а его результатом является создание конструкции. Этот этап, требующий от создателя прежде всего мастерства, при всей его сложности в плане креативности самый легкий, так как изобретатель может использовать множество существующих машин для воплощения своей идеи.

В предложенной Энгельмейером схеме мы видим этапы появления нового, в которых творческая деятельность максимальна вначале, на этапе догадки, затем же ее вклад в результат снижается. Роль рассудка и мастерства, наоборот вначале процесса уступает первенство креативности, затем возрастает и становится ведущей. Также, хотя в целом техническое творчество у Энгельмейера рассматривается как коллективное действие, роль конкретного индивида имеет наибольшее значение в первом акте. В последнем, напротив, результат как правило зависит от участия множества субъектов.

Важно понимать, что это относится именно к трехактной структуре творчества, которая может реализовываться на любом этапе создания изобретения. Как в процессе разработки схемы, так и при ее воплощении могут понадобиться новые решения, каждое из которых будет появляться в результате тех же трех актов изобретения. Процесс технического творчества у Энгельмейера, выражаясь современным языком, носит фрактальный характер, сам же он описывает его в виде целой виноградной грозди, где трехакты нагромождены друг на друга [\[9\]](#).

Откуда же появляются новые творческие задачи на этапе воплощения изобретения? Важную роль в этом процессе играют сами инструменты и материалы, с которыми работает создатель: «Сама работа подсказывает рабочему наиболее подходящую форму для инструмента..., и в рабочем, и в самом последнем дикаре совершается некоторый творческий акт в тот момент, когда он себя спрашивает: не лучше-ли так или так выгнуть ручку своей косы?» [\[9\]](#). Для ответа на вопрос о том, могут ли инструменты играть активную роль в творчестве, обратимся к концепции Д. Гибсона, который для описания взаимодействия субъекта с окружающей средой ввел понятие аффорданса (возможности) [\[10\]](#). Окружающая среда, пишет Гибсон, предлагает субъекту возможность действия. Аффорданс рассматривается им как свойство, которым обладает объект, и которое сообщает пользователю о возможных действиях, при этом он обращен «в обе

стороны – и к окружающему миру, и к наблюдателю» [\[11, с. 209\]](#).

Инструмент как орудие деятельности предлагает человеку определенные способы действия, которые могут как ограничивать возможности автора, так и способствовать появлению тех или иных решений [\[12\]](#). Аффордансы по Гибсону существуют в среде, в том числе и в отсутствие субъекта. Деятельность субъекта способствует реализации тех или иных возможностей, изначально существующих в мире. Творчество здесь может рассматриваться как ответное действие и поведения, возникающее как реакция на аффордансы в окружающей среде. Аффордансы вызывают отклонения в привычных формах взаимодействия человека и материальных объектов, что может являться причиной творчества [\[13\]](#). Окружающий изобретателя мир, включая орудия и инструменты, таким образом, оказывают активное влияние на процесс творчества, определяя и ограничивая действия, доступные автору.

Таким образом, среда предоставляет субъекту множество возможностей действия, многие из которых не могут быть реализованы без участия субъекта. Техническое творчество при этом выступает актом реализации тех возможностей, которые есть в среде, но не были актуализированы ранее естественным путем или другими субъектами. При этом создание нового объекта приводит к появлению новых возможностей (аффордансов), что определяет внутреннюю логику технического развития. Активная роль субъекта же проявляется в выделении и реализации не всех возможностей, а только ряда из них в соответствии с целями и потребностями субъекта. При таком подходе для субъекта нет никакой онтологической разницы между Р-творчеством и Н-творчеством, поскольку в структуре его взаимодействия с окружающей средой оба варианта будут состоять в реализации ранее не реализованных возможностей. Различие между ними будет носить субъектный характер, так как Р-творчество создает то, что является новым для одного субъекта, а Н-творчество – для всего человечества.

Ограничения технического творчества

Реализация возможностей создания новых технических объектов, как материальных, так и нематериальных, происходит в условиях ряда ограничений. На уровне идеальных объектов, по-видимому, такими ограничениями являются мыслимость и логическая непротиворечивость. Требование логической непротиворечивости в технической сфере имеет свою специфику, которую А.Н. Павленко определяет как условие непротиворечивости «в бытии возможного» [\[14, с. 139\]](#), в противовес непротиворечивости в бытии мыслимого, например в математике. Техника математически детерминирована, следовательно, необходимо должна соответствовать требованиям, предъявляемым к самой математике. Однако логическая непротиворечивость вовсе не означает технической реализуемости. Поэтому в процессе инженерного проектирования и конструирования исследователь имеет дело уже не с логическими, а с физическими запретами. Так, например, теория относительности утверждает невозможность передачи сигнала со скоростью, превышающей скорость света в вакууме, а классическая термодинамика – создание вечного двигателя второго рода. Следовательно, вторым условием является физическая непротиворечивость. На уровне материальных объектов творчество может быть понято как реализация тех возможностей, которые существуют в природе, но не проявляют себя без участия человека по тем или иным причинам. Творческая деятельность субъекта при этом является актом трансформации потенциального бытия в актуальное. Ее внесубъектные границы задаются, как минимум, законами физики, которые потенциально позволяют существовать множеству объектов, не возникающих в природе без участия субъекта, но при этом не дают возможности

создавать что угодно.

Вопрос о физических запретах является чрезвычайно сложным в силу того, что они налагаются всегда в рамках принятой теории и могут трансформироваться в процессе развития науки. Этот момент определяет необходимость выделения третьего условия — парадигмальной непротиворечивости, связанного с конкретно-историческим этапом развития науки и теми запретами, накладываемыми действующей теорией, в рамках которой осуществляется техническое познание, а также историческими, и социокультурными обстоятельствами. На технику, в итоге, накладывают запреты «логика (вместе со стоящей за ней математикой) и история (конкретный уровень знаний и соответствующие ему ценности в конкретную эпоху)» [\[14, с. 147\]](#).

Условие праксеологической допустимости связано с тем, что, поскольку техническое знание изначально практически ориентировано, то имеет значение не только его истинность (или достоверность), но и эффективность, возможность деятельности. Техническое знание не может быть обосновано только теоретическими методами. Даже если соблюдены все требования непротиворечивости, лишь синтез знания в реальном объекте может служить критерием оценки его достоверности, потому как «только практика конструирует мир реальных объектов» [\[15, с. 29\]](#).

Машинное творчество

Предложенный подход к пониманию технического творчества можно применить к анализу креативности систем искусственного интеллекта. Вопрос о том, могут ли машины создавать что-то новое, поставленный в свое время А. Лавлейс, помог не только понять границы возможностей искусственного интеллекта, но и проблематизировать сами понятия творчества и новизны. В истории искусственного интеллекта можно найти как апологетов творческого искусственного интеллекта [\[16\]](#), так и противников [\[17\]](#).

Традиционно идея о том, что машины не способны к творчеству обосновывается ссылкой на алгоритмический характер работы машины, предполагающий, что компьютер только реализует заложенные в его программе способы действия, не изобретая их. Однако, если мыслить в рамках предложенного выше подхода к пониманию творчества как реализации возможностей, имеющихся в системе «субъект-окружающая среда», то можно заметить, что машина так же реализует те возможности, которые доступны ей. Конечно, у людей количество возможностей (аффордансов) будет больше за счет наличия разнообразных средств взаимодействия со средой и развитого когнитивного аппарата, однако можно выдвинуть гипотезу о том, что чем больше будет у машин доступных им способов действия, тем больше вероятность того, что они будут реализовывать аффордансы, до этого не использованные людьми. То есть с формальной точки зрения у нас нет оснований накладывать ограничения на способность машины к творчеству.

Однако при этом нужно учитывать тот факт, что творческая деятельность человека состоит не просто в получении нового, но также в реализации целей и получении ценности [\[18\]](#). В признании деятельности творчеством большую роль играет ее оценка субъектом. Решение о том, что считать творчеством, а что не считать, принимается самим человеком и обществом на основе определения ценности результата. Можно говорить о конвенциональности данного решения в том смысле, что как правило у нас нет объективных строгих критериев разграничения креативности и других практик создания чего-либо. Мы должны оценивать одновременно новизну результата, в том числе в сравнении с ранее полученными объектами, и творческий характер деятельности.

Если оценивать креативность по результатам, то, по-видимому, придется признать возможность машинного творчества. Генеративные алгоритмы создают музыку, тексты, изображения, дают ответы на вопросы. Композиция «в стиле Баха», написанная нейросетью DeepBach (https://www.youtube.com/watch?v=QiBM7-5hA6o&ab_channel=SonyCSL), является новым музыкальным произведением, может выполнять эстетические функции и иметь ценность для субъектов. Созданные искусственным интеллектом произведения успешно проходят «музыкальный тест Тьюринга», когда судьи, в том числе специалисты, сравнивая два объекта, пытаются определить, который из них создан человеком, а какой сгенерирован системой искусственного интеллекта. Либо мы должны признать работу композитора, выполненную в уже найденной манере, не-творчеством, либо принять мысль о том, что машины способны создавать не просто новые, но и значимые для человека и общества произведения искусства.

Другой аргумент против машинного творчества связан с особенностями самой творческой деятельности. Однако скрытый характер творчества, проявляющийся в неспособности субъекта понять всю цепочку получения результата, в спонтанности и бессознательности процесса появления идей по аналогии также может быть приписан машине. Нейросетевые модели, которые не программируются, а обучаются на примерах, также не дают, как правило, возможности проследить процесс формирования результата. Субъекту доступны данные о задаче (входные параметры) и результате (выходные параметры), а прохождение сигнала по внутренним слоям нейросети происходит «в темноте». Особенно это характерно для моделей, основанных на глубоком обучении. Современные нейросети могут «скрывать» процесс появления результата не только от человека, но и от самих себя, что используется для самооценки ими уровня креативности собственных результатов. В этом плане показателен пример состязательных генеративных нейронных сетей, которые имеют в своей структуре модуль генерации новых данных и модуль оценки их новизны. Задачей генератора является создание такого пакета данных, который будет неотличим от тех, которые есть в доступной нейросети выборке. Второй модуль, дискриминатор, должен найти в пакете данных сгенерированный контент. Взаимодействие этих модулей строится по принципу состязательности. Оба модуля обучаются одновременно, то есть не работают по готовому алгоритму. На базе генеративных нейронных сетей начали разрабатываться креативные нейронные сети (<https://arxiv.org/abs/1706.07068>), задачей которых является создание новых художественных стилей. Целью генератора в этом случае является создание произведений, которые дискриминатор сочтет искусством, но не сможет отнести ни к одному из известных ему стилей. Наличие встроенной системы оценки креативности, своего рода внутренней «рефлексивности» таких сетей позволяет им выходить на новый уровень креативности в сравнении с предшествующими системами генерации контента.

Машины, как и люди, реализуют те возможности, которые предоставляют им окружающий мир и собственный когнитивный аппарат (алгоритмы и архитектура системы), и у нас нет строгих аргументов, которые бы запрещали машинам Р-творчество или даже Н-творчество. В структурном плане их креативность аналогична деятельности человека, хотя и отличается масштабом и качеством. Основное различие их креативности от творчества человека состоит в отсутствии целеполагания и работе в ограниченной предметной области. Если проблему выхода машинного творчества за пределы заданной человеком предметной области специалисты пытаются решить ^[19], то вопрос о целеполагании остается без ответа. Именно проблемы постановки задач и смысла деятельности, по-видимому, являются на данный момент демаркационной линией между

человеческим и машинным творчеством. Это дает нам надежду на то, что естественный интеллект все также будет востребован и нагружен задачами.

Заключение

Таким образом, в онтологическом плане техническое творчество может рассматриваться как реализация тех возможностей, которые обусловлены особенностями среды, в частности, физическими законами, однако в силу различных обстоятельств не актуализируются без участия субъекта. Техническая эволюция при этом должна рассматриваться в единстве ее собственных внутренних закономерностей и активности человека. Внутренние закономерности обусловлены тем, что появление новых устройств создает новые возможности (аффордансы) для конструктивной деятельности человека. Роль субъекта при этом состоит в актуализации потенциального, то есть практической реализации тех возможностей, которые появляются в системе «человек-окружающая среда». Такая деятельность доступна не только человеку, но и машинам, результаты работы которых могут быть новыми как для самих систем (Р-творчество), так и для человечества (Н-творчество). В этом смысле машины становятся эффективным инструментом для генерации контента, однако существующие системы искусственного интеллекта не имеют возможности личного целеполагания. Поскольку на выбор возможностей, которые будут актуализированы, большое влияние оказывают цели, потребности, ценности и установки субъекта, для ответа на вопрос о том, способны ли машины к творчеству, необходимо более глубоко изучать поставленную еще П.К. Энгельмейером проблему постановки задач и моделировать сам процесс проблематизации предметной области.

Библиография

1. Касавин И.Т. Научное творчество как социальный феномен / И.Т. Касавин // Эпистемология и философия науки. 2022. Т. 59. No 3. С. 19–29.
2. Нестеров, А.Ю., Демина А.И. Воображение в семиотике творчества // Вестник Томского государственного университета. 2020. № 460. С. 84–89.
3. Boden M. A. Dimensions of creativity // Artificial Intelligence. Handbook of Perception and Cognition. – Cambridge: MIT Press, 1996. Pp. 267-291.
<https://doi.org/10.1016/B978-012161964-0/50011-X>
4. Simondon G. On the mode of existence of technical objects. – Paris: Aubier, 1958.
5. Blok V. The ontology of creation: Towards a philosophical account of the creation of World in innovation processes // Foundations of Science. 2022.
<https://doi.org/10.1007/s10699-022-09848-y>.
6. McLuhan M., McLuhan E. Laws of media: The extensions of man. London: The MIT Press; Reprint edition, 1988.
7. Sielis G.A., Tzanavari A., Papadopoulos, G.A. Enhancing the Creativity Process by Adding Context Awareness in Creativity Support Tools // Stephanidis, C. (eds) Universal Access in Human-Computer Interaction. Applications and Services. UAHCI 2009. Lecture Notes in Computer Science, vol 5616. Springer, Berlin, Heidelberg.
https://doi.org/10.1007/978-3-642-02713-0_45.
8. Baber C., Chemero, T., Hall, J. What the Jeweller's Hand Tells the Jeweller's Brain: Tool Use, Creativity and Embodied Cognition // Philosophy and Technology. 2019. Vol. 32. Pp. 283–302.
9. Энгельмейер П.К. Творческая личность и среда в области технических изобретений. СПб. : Образование, 1911.

10. Gibson J. Reasons for realism: Selected essays of J.J. Gibson / E. Reed & R. Jones., R. (Eds.). London: Routledge, 1982.
11. Гибсон Д. Экологический подход к зрительному восприятию / Д. Гибсон. Перевод с английского А.Д. Логвиненко. – М.: Изд. КоЛибри, 1988.
12. Chong I., Proctor, R. W. On the Evolution of a Radical Concept: Affordances According to Gibson and Their Subsequent Use and Development // Perspectives on Psychological Science. 2020. Vol 15(1). Pp. 117–132. <https://doi.org/10.1177/1745691619868207>.
13. Blok V. The Role of Human Creativity in Human-Technology Relations. Philosophy and Technology. 2022. Vol. 35 (59). <https://doi.org/10.1007/s13347-022-00559-7>.
14. Павленко А. Возможность техники / А. Павленко. – СПб.: Алетейя, 2010.
15. Перминов В.Я. Реальность математики // Вопросы философии. 2012. № 2. С. 24-39.
16. Simon H. What we know about the creative process // Frontiers in creative and innovative management. In R. Kuhn (Ed.). Cambridge: Ballinger, 1984. Pp. 3–22.
17. Amabile T. Creativity in context. Boulder: Westview Press, 1996.
18. Moruzzi C. Measuring creativity: an account of natural and artificial creativity // European Journal for Philosophy of Science. 2021. No 11(1). doi: <https://doi.org/10.1007/s13194-020-00313-w>.
19. Silver D., Schrittwieser J., Simonyan K. et al. Mastering the game of Go without human knowledge // Nature. No 550. Pp 354–359. doi: <https://doi.org/10.1038/nature24270>.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензируемая статья представляет собой добротную обобщающую работу по проблеме технического творчества. Тематика философии техники остаётся в современных социально-гуманитарных науках исключительно актуальной, и можно согласиться с автором в том, что сердцевину всех дискуссий в области философии техники составляет именно вопрос о техническом творчестве. Статья структурирована, подзаголовки адекватно отражают представленный в соответствующих частях статьи материал. Стиль рецензируемой статьи также не вызывает существенных нареканий, вообще, с «технической» точки зрения статья может рассматриваться в качестве образцовой для материалов, представляемых для публикации в научный журнал (единственное важное исключение – «невозможная» в первом подзаголовке, разумеется, следует взять в кавычки, кроме того, в нескольких случаях в тексте появляются лишние запятые или просто случайные неудачные выражения, например, «изобретение идей»). Из того, что, по словам автора, «творчество предполагает появление того, что ... не было возможно ранее», ещё не вытекает, будто речь идёт о появлении «невозможного» в привычном всем нам логическом смысле. Равным образом, и «немыслимость», о которой также идёт речь в статье, – это лишь «психологическая» «немыслимость», отсутствие того или иного содержания в уже состоявшихся актах мысли, а вовсе не его принципиальная «неподвластность» мышлению в связи с наличием в нём противоречия. Тем не менее, более обстоятельное знакомство с текстом побуждает высказать и весьма существенное критическое замечание. Дело в том, что в статье трудно увидеть собственно исследовательскую составляющую. Конечно, статьи обобщающего характера также заслуживают внимания читателей, однако, в данном случае трудно понять ту строгость, с которой автор воздерживается от того, чтобы выявить собственный – индивидуальный,

«творческий», взгляд на обсуждаемые вопросы. Он выносит компетентные, взвешенные оценки уже состоявшихся дискуссий, но читатель, который хотя бы в общих чертах знаком с публикациями по философии техники, не увидит в представленном тексте ничего нового для себя. Легко понять в этой связи, почему наименее содержательным оказалось в статье заключение, – автору «уже» нечего сказать после того, как он в форме «заключения» состоявшихся в философии техники обсуждений представил свою статью. Поэтому после некоторых сомнений оправданным представляется всё же решение рекомендовать отправить статью на доработку с пожеланием не «исправить», а «дополнить» её собственным взглядом на проблематику, которую автор способен резюмировать в столь ясной форме. К такому решению побуждает и относительно небольшой объём статьи – чуть менее 0,5 а.л. без учёта списка литературы. Думается, представленная статья после доработки будет иметь весьма благоприятные перспективы публикации в научном журнале.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

В рецензируемой статье «Как возможно техническое творчество?» предмет исследования – феномен «технического творчества». Цель исследования состоит в объяснении возможности технического творчества.

Методология исследования базируется на подходе М. Боден, которая выделяет два типа творчества: невероятное и невозможное. Это позволяет в работе сформулировать понимание 1) психологического (Р) творчества, которое, несмотря не привносит ничего принципиально нового в окружающую реальность, но способствует самореализации человека, получению навыков деятельности, решению стоящих перед человеком задач; 2) исторического (Н) творчества, которое приводит к появлению того, что не существовало ранее в виде изобретений и инноваций. Объединение данных подходов лежит в основе авторской интерпретации технического творчества.

Для философии техники проблема технического творчества всегда остаётся в фокусе исследований. Но сегодня наблюдается актуализация данной проблематики в связи с радикальным расширением сферы технического: к машинам и механизмам добавились компьютерные программы, виртуальные объекты, системы дополненной реальности. В обществе формируется запрос на творческого, интеллектуально развитого профессионала, обладающего способностью решать технические задачи максимально эффективно и продуктивно.

В работе показано, что для объяснения технического творчества необходимо учитывать как сознательную деятельность человека, так и влияние среды, в том числе ранее созданных технических устройств. Техническое творчество рассматривается как акт реализации тех возможностей, которые есть в инструментальной среде, но не были актуализированы ранее другими субъектами. Роль субъекта при этом состоит в актуализации потенциального, то есть практической реализации тех возможностей, которые появляются в системе «человек-окружающая среда». При этом выделяется ряд ограничений технического творчества. В целом научная новизна публикации проявляется в формировании объяснительной модели технического творчества как изобретения субъективно нового (Р-творчество) и как возникновения объективно нового (Н-творчество). Это позволило провести демаркацию между творчеством человека и работой систем искусственного интеллекта, которая состоит в особенностях постановки задач и смысла деятельности.

Данное исследование характеризуется общей последовательностью и грамотностью изложения. Содержание соответствует требованиям научного текста. Статье присущ хороши уровень философской рефлексии феномена технического творчества.

Библиография публикации в целом достаточна. Она включает 19 публикаций как на русском, так и на иностранных языках по проблемам творчества, в том числе научного и технического. Хотя имеется возможность её расширения за счёт специализированных работ по техническому творчеству. Таким образом, апелляция к основным оппонентам из рассматриваемой области присутствует в полной мере.

Вывод: Статья «Как возможно техническое творчество?» имеет научно-теоретическую значимость. Она будет представлять интерес для специалистов в области философии науки и техники. Работа может быть опубликована.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Угрин И.М. — В поисках Новой России: размышления о концепции духовно-экологической цивилизации (А.В. Иванова, И.В. Фотиевой, М.Ю. Шишина) // Философская мысль. – 2023. – № 2. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.2.39752 EDN: DIALMM URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=39752

В поисках Новой России: размышления о концепции духовно-экологической цивилизации (А.В. Иванова, И.В. Фотиевой, М.Ю. Шишина)

Угрин Иван Михайлович

кандидат политических наук

научный сотрудник Института философии РАН

109240, Россия, Москва область, г. Москва, ул. Гончарная, 12

✉ ivan_ugrin@mail.ru



[Статья из рубрики "Судьбы и контуры цивилизаций"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.2.39752

EDN:

DIALMM

Дата направления статьи в редакцию:

07-02-2023

Аннотация: В статье рассматривается проблема выбора стратегии цивилизационного развития России с опорой на концепцию духовно-экологической (ноосферной) цивилизации, разработанную А.В. Ивановым, И.В. Фотиевой, М.Ю. Шишиным. Выделяется пять вариантов стратегии цивилизационного развития. В качестве методологического подхода, позволяющего выделить и дать общую характеристику этим вариантам, берется понимание цивилизации, сформулированное А. Тойнби и уточненное В.Л. Цымбурским (именно определение последнего используется в качестве рабочего). Последней вариант – это вариант Новой России, то есть обновленной российской цивилизации, не наследующей, а заново выстраивающей «сакральную вертикаль». Именно в ракурсе возможности осуществления этого варианта, на наш взгляд, следует рассматривать концепцию духовно-экологической цивилизации. Автор данной статьи в целом солидаризуется с основными положениями предложенной концепции. В исследовании представлен их краткий обзор и анализ. Следует подчеркнуть целостность, логичность и обоснованность на базе широкого материала (исторического, философского, политического) концепции ноосферной цивилизации. Для нее характерна новизна мысли и междисциплинарная синтетичность. Однако необходимо указать и на главный недостаток выдвинутой концепции. На наш взгляд, он заключается в

непродуманности вопроса о собирании субъекта цивилизационного развития. Какой социальный актор способен взять на себя ответственность за реализацию проекта духовно-экологической цивилизации? Или предполагается, что она наступит сама собой, в силу объективных закономерностей исторического процесса? Последнее предположение кажется утопичным. Автор данной статьи предлагает свой ответ на поставленный вопрос, тем самым внося свой вклад в развитие концепции. Одновременно с этим подвергается критике политическая составляющая рассматриваемой концепции, вместо идеи агиократии предлагается идея меритократии, как формы правления в большой степени соответствующей заявленным принципам.

Ключевые слова:

цивилизационное развитие, российская цивилизация, Новая Россия, духовно-экологическая цивилизация, культурный синтез, сакральная вертикаль, стратегия развития, меритократия, государство правды, конвергенция

Цивилизация и судьба России^[1]

Дискуссии о судьбах России продолжаются не первое десятилетие. В последние годы в этих дискуссиях все чаще на первое место выходит тема цивилизационного развития. Вопросы о том, что такое цивилизация, какова специфика российской цивилизации, есть ли она вообще, что из себя может представлять российская цивилизация в условиях глобализации, каков проект цивилизационного развития способна предложить России самой себе и другим странам, – активно обсуждаются в научном сообществе. Свой ответ предлагает коллектив сибирских ученых: А.В. Иванов, И.В. Фотиева и М.Ю. Шишин. Их проект цивилизационного развития получил название «духовно-экологическая (ноосферная) цивилизация». Особую роль в осуществлении этого проекта его авторы отводят Сибири. Цивилизационной миссии Сибири в рамках общей концепции духовно-экологической стратегии развития посвящена отдельная монография. В данной статье нам бы хотелось обсудить предложенную уважаемыми учеными концепцию цивилизационную развития, а также высказать свои соображения относительно тех возможностей, которые благоприятствуют ее осуществлению, и тех проблем, которые, на наш взгляд, авторами оказались не решены.

Однако, прежде чем преступить к обсуждению концепции духовно-экологической цивилизации, следует обрисовать в общих чертах варианты решения проблемы цивилизационного развития для России. Цивилизацию мы понимаем в классическом смысле, наследуемом от А. Тойнби и уточненном В.Л. Цымбурским, как «социальную общность, по преимуществу привязанную к определенным географическим ареалам и выступающую носителем такой религии, идеологии, социальных практик и культурных стилей, которые в совокупности составляют особый образ «человечества», но при этом претендуют на универсальную, всемирную значимость» ^[35]. Три признака характерны для цивилизации как социокультурного сообщества: это наличие сакральной вертикали (регулирующая роль религии или постулирующей «священные» ценности идеологии, иногда смешанной религиозно-идеологической доктрины), государственно оформленное «основное человечество» (Л.Н. Гумилев использовал для его описания термин «суперэтнос») и «основная земля» (локализация «основного человечества» на определенной территории).

Локализация российской цивилизации происходит в границах, плавающих от границ

современной Российской Федерации до границ бывшего СССР. Для ее описания часто используется понятие «евразийская» (вслед за Трубецким, Савицким, Алексеевым и другим теоретиками классического евразийства). На наш взгляд, это термин весьма удачен, и далее мы будем использовать понятие «евразийская цивилизация» как синоним понятия «российская цивилизация». Территориальное ядро ее определено, промежуточные зоны, находящиеся на стыке цивилизаций (Правобережная Украина, Закавказье, Средняя Азия), тяготеют то к одной, то к другой цивилизации. Определяющую роль в деле цивилизационного развития на протяжении последних нескольких столетий играло российское государство, что позволяет говорить о российской цивилизации как «государстве-цивилизации» [\[10\]](#). Однако, на наш взгляд, не стоит смешивать понятия государства и цивилизации. Жизнеспособность государства, позволяющего оформиться цивилизационной идентичности, является важным признаком цивилизации, но недостаточным. Часто государства, создающие условия для цивилизационного развития, предстают на исторической сцене в имперской форме. Но не всякая империя создает свою цивилизацию. Вспомним, хотя бы империю Чингисхана, одну из самых больших и влиятельных империй своей исторической эпохи, не породившей, тем не менее, из себя отдельную цивилизацию.

Возвращаясь к теории А. Тойнби, методологию которого мы используем в своем исследовании, следует подчеркнуть, что он рассматривал религию как «ведущий консолидирующий принцип, объединяющий замкнутое общество, и использовал ее как критерий оценки деятельности цивилизации, наряду с удаленностью от места первоначального зарождения» [\[8\]](#). Исторический процесс словно задает вопрос человечеству, Тойнби называл этот вопрос «вызовом». Человечество же в лице его представителей, то есть отдельных народов, дает своеобразные, учитывающие специфику обстоятельств, «ответы» на поставленные вопросы. Так происходит одновременно и развитие, и самопознание народов. Несмотря на то, что ответы народов могут быть локализованы (чаще всего так и бывает) и уникальны, невозпроизводимы другими участниками исторического процесса, ученый не отрицает принцип единства мировой истории. Это единство определено религиозным смыслом, и переход на новую ступень развития есть переход к религии высшего порядка, которая не только задает новые духовные ориентиры, но и способствует материальному совершенствованию [\[33\]](#).

Таким образом, ключевым признаком, позволяющим отделить одну цивилизацию как развивающееся историческое сообщество от другой цивилизации как развивающегося *иным путем* исторического сообщества, выступает религия или сакральная вертикаль, связывающая народы, проживающие в ней, определенной иерархией смыслов и ценностей. При этом важны не только смыслы и ценности, но и культурные практики, поддерживающие, воспроизводящие эти смыслы и ценности. Признавая этот признак ключевым, мы можем выделить пять этапов цивилизационного развития в истории нашей страны.

1 . Домосковская Русь (IX-XIV века). На этом этапе происходит зарождение и становление сакральной вертикали в виде православной религии, впоследствии сумевшей обеспечить духовное единство русского народонаселения. Одновременно с этим складывается самодержавная модель организация власти, во многом как ответ на внешние угрозы, исходящие как с Запада, так и с Востока.

2 . Московское Царство (XV-XVII века). После падения Византии возникает вопрос о преемнице цивилизационной миссии защиты православия. Никакая другая держава, помимо русской, претендовать на эту миссию не могла в силу объективного положения

вещей. Постепенно полнота власти на Руси сосредотачивается в руках московского князя. Возникает идеологема «Москва-Третий Рим», обосновывающие мессианские претензии московского царства. В XVI веке московский князь становится венчанным Царем, то есть сакральной фигурой, олицетворяющей собой имперскую идею. Происходит дальнейшее расширение царства, фактически уже во времена правления Ивана Грозного ставшего империей [\[11\]](#).

3. Российская Империя (XVIII в. – начало XX века). Во времена правления Петра I статус Империи за Россией закрепляется официально. Государь отныне носит титул Императора. Одновременно с этим роль православия постепенно начинает уменьшаться. Во-первых, Православная Церковь окончательно теряет свою независимость от государства после упразднения института патриаршества и введения должности обер-прокурора при Святейшем Синоде, с начала XIX века ставшего фактически руководителем РПЦ. Во-вторых, влияние европейской культуры на высшие слои населения становится все более заметным, и православная этика перестает быть силой, связующей между собой элиту, государственную власть и простой народ. В-третьих, государство продолжает расширяться, включая в себя новые народы, исповедующие другие религии. Идея «Москва-Третий Рим» теряет прежнюю привлекательность и становится сомнительной с точки зрения обоснования проводимой имперской политики. Символическим выражением этого является перенос столицы в Санкт-Петербург.

4. Советский Союз (1917-1991 гг). Православная Империя оказывается не способна дать адекватные ответы на вызовы истории, вставшие перед ней. Раздираемая внутренними противоречиями, она ввергается в революционный процесс. В ходе революционных трансформаций российская цивилизация перерождается. На смену прежней приходит новая. На наш взгляд, вполне уместно говорить о том, что советская цивилизация – это не просто продолжение существования прежней российской цивилизации в новом облики, но именно новая цивилизация, безусловно, имеющая определенную культурную преемственность от старой. Подтверждением этого тезиса служит тот факт, что система сакральных ценностей и смыслов стала принципиально иной. Более того, в официальной риторике идеологов партии было уделено много внимания антиимперским и антирелигиозным мотивам. И хотя можно согласиться с Н.А. Бердяевым (он первый высказал эту мысль, хотя в последствии многие повторили ее), что по сути своей советская власть была имперской властью, а коммунистическая идеология квазирелигиозной, это не отменяет принципиального различия в самом подходе построения сакральной вертикали, а значит и типе цивилизационного развития как такового.

5. Российская Федерация (1991г – по н.вр.). Советская цивилизация по историческим меркам просуществовала не так долго. Значение советского опыта, вероятно, еще будет оценено по достоинству. Несущие конструкции советской системы были демонтированы под идею вхождения России в «цивилизованный мир». Предполагалась, что Российская Федерация после волны либерально-демократических реформ сможет стать частью Европы, ее равноправным членом. Однако ни в геокультурном, ни в геополитическом, ни в геоэкономическом пространствах, России так и не удалось стать частью европейской цивилизации. В то же время, следует констатировать, что на данный момент она не выработала своих сакральных ценностей, не представила своего идеала развития. В цивилизационном смысле современная Россия находится в состоянии неопределенности.

Пять вариантов стратегии цивилизационного развития

Исходя из выделенных этапов, описанных предельно кратко, дабы была максимально

прозрачна логика их выделения, мы можем обозначить пять вариантов стратегии цивилизационного развития. Повторимся, согласно нашему пониманию, главным критерием, позволяющим отделить один вариант от другого, является принципиальное различие в базовых смыслах и ценностей, носящих, во-первых, сакральный характер для общества как целого, во-вторых, представляющих из себя определенную систему, которая не только воспроизводится в сфере культуры, но и отражена в повседневных практиках жизни его рядового члена.

Соответственно, если главным критерием, позволяющим отделить одну стратегию цивилизационного развития от другой, является наличие сакральной системы ценностей и смыслов, воспроизводимых в обществе и проникающих во все его основные сферы, мы можем предложить, что таковой системой в современности станет после своего возрождения одна из господствовавших ранее: православная или коммунистическая. Либо в качестве таковой останется система ценностей, заимствованных от другой (западной) цивилизации в конце минувшего столетия, господство которой отчасти (хотелось бы это подчеркнуть, что только *отчасти*) сохраняется в российском социокультурном пространстве и ныне. Либо произойдет появление некой принципиально новой системы ценностей и смыслов, которая со временем вытеснит или нивелирует значение прежних. И, наконец, возможен еще один вариант, а именно: синтеза православных и коммунистических смыслов, что, наш взгляд, будет справедливо обозначить какотдельную стратегию. Кроме того, мы можем предложить, что российская цивилизация вошла в фазу своего угасания или разложения (такое предположение вполне соответствует логике теории локальных цивилизаций), однако в этом случае неверно будет говорить о стратегии цивилизационного развития, ибо разложение по определению является не развитием, а деградацией. Таким образом, получается пять возможных вариантов стратегии цивилизационного развития.

1. Европейская Россия. Это вариант подразумевает понимание России как части европейской цивилизации. Попытка его реализации приходится на 90-е годы минувшего века. В последние десятилетие (и в особенности после весны 2014 года) наметился явный поворот с этой траектории развития, предполагающей ориентацию на традиционные ценности^[2]. Однако, несмотря на антизападную риторику ныне действующей власти и практически открытое противостояние ее с коллективным Западом, говорить об отказе от этого варианта цивилизационного развития рано. Наши политические институты выстраивались по образцу западных демократий. Наша конституция писалась с опорой на главные идеологемы западной цивилизации^[3]. Наша экономика выстроена по лекалам западного капитализма (можно спорить о том, насколько удачно, каков тип капитализма господствует, но нельзя отрицать капиталистического характера выстроенной системы), и никто из высокопоставленных официальных лиц не призывал к пересмотру ее несущих принципов. И хотя текущая внешнеполитическая и геополитическая ситуация такова, что, казалось бы, заставляет отказаться от проевропейской стратегии цивилизационного развития, парадигмального отказа от нее не произошло. Произойдет ли? Это вопрос. Обоснование данной стратегии развития можно найти как в трудах крупных государственных деятелей, внесших весомый вклад в становление постсоветской российской реальности, таких как Е.Т. Гайдар, А.Б. Чубайс^[7], Е.Г. Ясин^[38], так и в статьях и монографиях видных ученых и либеральных философов, таких как А.А. Кара-Мурза^[17,18], С.А. Никольский^[25], И.М. Клямкин^[23].

2. Социалистическая Россия. Этот вариант подразумевает возвращение к советским

ценностям и коммунистической идее. Левые смыслы достаточно популярны в нашей стране. По разным социологическим исследованиям они близки от 20% до 40% населения (разница в процентном соотношении зависит от того, что понимается под левыми смыслами, как производится выборка, на чем делается акцент в опросниках и пр.). Две партии левого толка представлены в Государственной Думе. Широкой известностью пользуются лидеры общественного мнения, апеллирующие к советскому опыту и коммунистическим целям, но не входящие напрямую в государственные структуры. Например, С.Е. Кургинян, А.А. Проханов и Н.Н. Платошкин. Это позволяет говорить о том, что данный вариант имеет весомые шансы для реализации в действительности. Среди тех, кто серьезно рассматривает этот сценарий цивилизационного развития, редко встречаются призывающие к некритическому копированию советской модели. Как правило, речь идет о новом социализме (у Н.Н. Платошкина), улучшенной версии Советского Союза (у М. Калашникова) ^[22] или даже «одухотворении» коммунизма посредством «красной» метафизики (у С.Е. Кургиняна) ^[24]. В ряде научных и научно-публицистических трудов обосновывает социалистическую парадигму цивилизационного развития России С.Г. Кара-Мурза, книги которого также пользуются широким спросом ^[19, 20, 21].

3. Православная имперская Россия. Большую часть своей истории Россия существовала как православная империя. Традиционное православие стало неотъемлемой частью истории нашей страны. В последние десятилетия наблюдается возрождения его роли в общественной жизни. Способно ли православие выполнять ту же роль, которую выполняло до революции? Быть духовной опорой имперской идеологии, позволяющей государству расширяться, укрепляться и находить свое место в быстро меняющемся мире? Этому мешает ряд обстоятельств. Во-первых, тот факт, что Россия – поликонфессиональная страна, следовательно, государственная идеология, выбравшая в качестве своей опоры одну из религий, способна вызывать отторжение у приверженцев других религий. Во-вторых, в России высока доля нерелигиозных людей, которые в принципе себя не идентифицируют ни с одной из религий. В-третьих, современный мир – это мир глобализационных процессов, ведущих к взаимодействию и переплетению разнообразных культур, понимание же одной из них как доминирующей или «спасительной» сужает кругозор и оказывается неприемлемым для наиболее образованных и свободно мыслящих представителей общества. Тем не менее, эти факторы могут быть по-своему нивелированы или учтены. Во всяком случае это пытаются сделать защитники идеи возрождения православной цивилизации. Одним из наиболее глубоких мыслителей, среди стоявших на этой позиции, был А.С. Панарин, обосновавший свой взгляд в ряде крупных работ ^[27, 28, 29]. Конечно, именем А.С. Панарина не ограничивается число сторонников данного варианта проекта цивилизационного развития России. Достаточно сказать, что среди авторов и экспертов «Русской доктрины», весьма монументальной работы, постулирующей в сущности своей тот же подход и подготовленной с претензией на то, чтобы стать «государственной идеологией эпохи Путина», значится около 40 человек, среди них: В. В. Аверьянов, А. Н. Анисимов, И. Л. Бражников, Я. А. Бутаков, П. В. Калитин, А. Б. Кобяков и др. ^[39]. Со схожих позиций рассуждает и Л.Г. Ивашов, стремясь обосновать их с точки зрения развиваемой им концепции геополитики ^[14].

4. Православная социалистическая Россия. Это вариант цивилизационного развития предполагает синтез православного мирозерцания и социалистической идеи. Однако следует сразу оговориться, что вопрос не ставится о синтезе христианства и марксизма, поскольку таковой невозможен в принципе. По сути своей это тоже вариант

православной цивилизации, в социальном своем аспекте предполагающий возрождение традиции христианской общинной жизни. Также как и марксизм, данный подход нивелирует неприкосновенность права на частную собственность, хотя и не утверждает, что в обобществлении средств производства заключается решение важнейших исторических проблем. Сакральная вертикаль в этом проекте цивилизационного развития задается православием. Так же, как и в предыдущем. Отсюда встают те же трудности для его реализации. Его привлекательность в том, что он стремится совместить в себе культурно-историческое наследие советской и дореволюционной эпох. Идея православного социализма как русской национальной идея обоснована в трудах таких современных философов как А.Л. Казин [\[15, 16\]](#) и Н.В. Сомин [\[31\]](#). Следует сказать, что близкие взгляды высказывали такие представители отечественной религиозной философии, как Н.А. Бердяев [\[2, 3\]](#), В.Ф. Эрн [\[37\]](#) и С.Н. Булгаков [\[4, 5\]](#).

5. Новая Россия. Это общее название для потенциально бесконечного ряда проектов цивилизационного развития, подразумевающих создание принципиально новой мировоззренческой платформы, позволяющей «перезагрузить» российскую цивилизацию. Вряд ли сотворение новой сакральной вертикали и новой парадигмы развития будет иметь хотя бы небольшие шансы на успех без опоры на тысячелетний опыт государственного и культурного развития России. Но опора не означает повторение. В данном случае речь идет о новой системе смыслов и ценностей, не сводимой ни к православию, ни к марксизму, хотя возможно заимствующей из них отдельные составляющие. Это должна быть не только система смыслов и ценностей, но и практик, позволяющих эти смыслы и ценности воплощать в действительности. В том случае, если такая «новая религия» или «новая идеология» окажется по-настоящему востребованной, сможет дать приемлемые и «работающие» ответы на вызовы современности, вызвать воодушевление у широких слоев населения, откроется перспектива перерождения российской цивилизации. Если оно случится, это будет уже другая цивилизация, другая Россия. Главная трудность на этом пути представляется в сложности преодоления «косности», привязывающий к прошлым паттернам развития, к довлеющим в коллективном бессознательном архетипам. В то же время сегодня остро ощущается запрос именно на новое прочтение проблемы цивилизационного развития. Народы ждут новых идей, ищут новых путей. Русский народ с особенной силой ищет своей правды. И, быть может, она не в прошлом, не в том, что уже было, а в том, чему предстоит осуществиться.

Таковы пять вариантов стратегии цивилизационного развития России. С научной точки зрения, мы не можем сказать, какой из этих вариантов предпочтительней, какой из них должен быть реализован, а какой нет. Мы можем лишь описать препятствия и выявить благоприятствующие условия для реализации того или другого проекта. Выбор пути цивилизационного развития есть по сути своей выбор «сакральной матрицы». Такой выбор никогда не бывает сугубо рациональным. Это выбор духа. Духовный выбор конкретного человека, духовный выбор целого народа. Осуществляя этот выбор в индивидуальном порядке, мы надеемся и верим в то, что Россия, частью которой мы себя чувствуем, совершит тот же выбор, ибо если некие ценности являются истинными для нас, мы, как люди желающие блага своей стране, хотим, чтобы эту истину разделили наши соотечественники. Но здесь следует признать одну важную вещь.

У науки нет достаточных средств обосновать верность тех или ценностей. Ибо их верность открывается в сверхчувственном опыте, а не на путях рассудочной логики. Показательна в этом отношении судьба марксизма. Его претензии на научность оказались несостоятельны. Не в том смысле, что теория прибавочной стоимости и

классовая социология оказались несостоятельны как научные парадигмы, а в том смысле, что марксизм как идеология, призывающая к действию, требовала от человека веры в «спасительную» силу революции. Социалистическая революция произошла в России, а не в Англии или Германии (по своему уровню развития производительных сил более подходящих для этого) вовсе не потому, что немцы и англичане понимали Маркса хуже русских, а потому что у русских нашлась «вера» в тот идеал, которые разделял Маркс, и в те средства его достижения, которые предложил Ленин. Когда вера советского народа в коммунизм, а вместе с ней и доверие коммунистической партии, стали пропадать, советская цивилизация вступила в фазу стагнации, а после и разложения.

Мы не знаем и не можем знать, во что поверит российский народ в новую эпоху, которая, по многим признакам, уже на подходе. Вернется ли он к старой вере или обретет новую. Но каждый из нас способен сделать свой выбор уже сейчас. И тем самым внести свой вклад в дело устройства российской цивилизации. Поскольку о вере не спорят, то и доказывать правильность того или иного выбора бессмысленно. Его подтвердит или опровергнет практика жизни. Здесь мы можем лишь зафиксировать ту истину, что для реализации каждого из вышеназванных вариантов есть определенные шансы. Где-то их больше, где-то их меньше. Но как оценить? Кто мог предположить в I веке н.э., что учение одного распятого иудея будет положено в основание самой могущественной мировой религии? Все возможно. Каждый из пяти вышеперечисленных проектов имеет определенные шансы. Другой вопрос, а чего мы хотим? И как соотносятся наши желания с объективными вызовами мирового исторического процесса?

На взгляд автора данной статьи, наиболее желателен и адекватен сложившимся условиям последний вариант. Проект новой России. И в этом отношении очень интересна концепция духовно-экологической цивилизации, предложенная сибирскими учеными. Поскольку в ней осуществляется попытка сформулировать философское основание новой цивилизации. При этом цивилизации вовсе не разрывающей связи с высокой культурой прошлого, а вбирающей ее лучшие достижения в себя. В то же время задающей новый вектор развития. Именно под таким углом зрения я и предлагаю посмотреть на данную концепцию. В какой степени она представляется состоятельной в качестве обновленной версии российской цивилизации? Что мешает реализации этого проекта «новой России»? Что, наоборот, способствует этому? Каковы сильные и слабые стороны проекта в контексте глобализационных процессов и общемировых реалий?

Метакультурный синтез

Чтобы понять суть концепции духовно-экологической цивилизации, разработанной А.В. Ивановым, И.В. Фотиевой и М.Ю. Шишиным, необходимо рассмотреть перспективу синтеза религии, науки и философии. Именно в этой перспективе видятся контуры фундамента остова будущей духовно-экологической или ноосферной цивилизации. Прежде всего, авторами снимается поверхностное противопоставление научной и религиозной форм познания.

«Наука и религия, рациональное и сердечное познание являются равно необходимыми и равно значимыми формами человеческого духовного опыта. И очень показательно, что в последней четверти XX века наблюдалось все более интенсивное и неуклонное схождение этих, казалось бы, противоположных, форм постижения бытия и даже их частичная инверсия. Это — также одно из свидетельств фундаментального ноосферного поворота, происходящего в современной культуре. Так, становится очевидным, что истины религии, будучи вечными и всеобщими, тем не менее, открываются своими

новыми гранями и с новой степенью глубины в разные эпохи в разных религиозно-духовных учениях. Научное же знание, погружаясь в глубины человека и Космоса, выходит сегодня на такие уровни обобщений, что поневоле начинает «играть» на традиционных религиозных «полях», связанных с духовной жизнью и экзистенциальными проблемами человека» [\[11, с. 87\]](#).

Кроме того, межконфессиональное противостояние интерпретируется как порождение невежества, превратное понимание истин своей религии.

«Благодаря развитию кросскультурных гуманитарных исследований, начинает все более явно обнаруживаться иллюзорность противостояния мировых религий и, напротив, глубокая внутренняя связь их коренных этических идей и метафизических основоположений. Эта связь более всего проявляется в единстве нравственных идеалов всех мировых религий» [\[11, с. 87\]](#).

Существуют *вечные* религиозные истины и выводимые из них *вечные* ценности, которые лежат в ядре древних культур. Но по причине того, что истины эти были возмещаемы в разное время на разных языках при различных обстоятельствах, их восприятие и дальнейшее преломление в конкретных традициях и ментальных модуляциях стало отличаться друг от друга настолько, что создало неразрешимые противоречия. Преодоление этих противоречий возможно, во-первых, через возвращение к истокам, очищение первоначальных смыслов, во-вторых, через обращение к современным учениям, открывающим те же самые истины в контексте метакультурного синтеза.

Наука не в силах заново открыть эти истины, но ее опыт познания реальности вполне согласуем с опытом религиозного познания, он способен прояснить высшие «сверхрациональные» истины в их преломлении через призму эмпирического опыта и логического рассуждения.

«В процессе такого схождения различных видов опыта — религиозного и научного — мы получаем, с одной стороны, возможность «земного» подтверждения и прояснения истин, данных с «высших небес»; а, с другой стороны, обретаем средство «небесного» синтеза имеющихся и предсказания будущих «земных» истин, не противоречащих законам целого и не разрушающих его. В качестве же гипотетического итога такого взаимоуважительного диалога науки и религии мы впервые в истории можем надеяться на жизнь в вере, не противоречащую нашему научному разуму; и на разумное познание, согласное с нашим сердцем» [\[11, с. 88\]](#).

Философия, как отдельная форма познания, не сводимая ни к науке, ни к религии, способна сыграть свою роль в этом деле схождения двух магистральных линий движения человека к истине. Истина абсолютная, постигаемая в религиозной интуиции, и относительная истина, постигаемая в научном исследовании, сходятся между собой в процессе философского осмысления общих вопросов мироздания.

«В утверждении фундаментальных ценностей ноосферного мировоззрения и в организации продуктивного диалога между наукой и религией огромную роль, безусловно, призвана сыграть философия. Большой запас ценных идей и подходов накопила, в частности, русская философия, которые имеют, на наш взгляд, общевосточное и общемировое значение» [\[11, с. 89\]](#).

Человек восходящий

Человек – это не только данность, но и возможность. Есть ли предел для

совершенствования человека? Такого предела нет. Человек восходящий, человек беспредельно совершенствующийся в движении к абсолютному, через это движение возвращающийся к себе и возвращающийся в мир, сознавая свое единство с миром, и дающий миру то, что было дано внутри, чтобы стать явленным вовне. Ноосферная цивилизация – это цивилизация людей, стремящихся к собственному преображению, людей, познающих высшие истины, использующих частные знания во благо свое и всего Космоса. Не потребление, но созидание. Не самодовольство личного мнения, но поиск правды. Не относительность безобразного и прекрасного, но утверждение подлинного искусства, не только как формы художественного творчества, но и как искусства жизни. Таково самосознание духовного человека, не противопоставляющего свою духовность материальному, но преображающему материю силой своего духа.

Антропология авторов концепции духовно-экологической цивилизации основана на учении Живой Этики. В данной статье нет места для анализа этого Учения. По своему типу изложения оно носит религиозный характер, то есть требует принятия высказанных положений с открытым сердцем, на веру. Авторы анализируемой цивилизационной концепции принимают данное учение и на языке философской рациональности раскрывают ряд его смыслообразующих положений в монографии *«Человек восходящий: философский и научный синтез «Живой Этики»*. Некоторые из них в сжатом виде присутствуют в этой цитате.

«Учение «Живой Этики» утверждает единство человека и мира, микро- и макрокосмоса в нескольких аспектах. Во-первых, обосновывается их сущностное, онтологическое и структурно-функциональное единство в виде изоморфизма «организма» Космоса и организма человека. Во-вторых, раскрывается принципиальная связность трех выделенных выше линий эволюции. В-третьих, человек предстает как трансмутатор потоков космических энергий, структурирующий первичный хаос и выступающий как участник космического строительства. И, в-четвертых, тонкую интерпретацию получают вопросы соотношения высшего (глубинного) и земного Я; высшего Я и мира (Космоса); Я и Другого; единого и индивидуального» [\[12, с. 218\]](#).

На наш взгляд, этой антропологии может быть дано определение как *антропологии преображения*. Три особенности ее можно выделить. Во-первых, понимание человека как макрокосмоса, живущего в неразрывной связи с макрокосмосом и отражающего в себе его структуру. Во-вторых, представление о человеке как субъекте, пребывающего в процессе непрерывной эволюции, ответственность за успешный ход которой лежит на нем самом, и является не только данной свыше задачей, но и творческим заданием. В-третьих, постулируется безграничность духа человека и его высшего «Я», что означает принципиальную незамкнутость потока истории, как в ее личном, так и общественной измерении, при этом такая незамкнутость подразумевает многоступенчатость развития, переходы в качественно иные состояния, в том числе недоступные разуму «земного» человека. С этими положениями солидаризируется и автор данной статьи.

Экологичность

Человек принадлежит Космосу, равно как и Космос принадлежит человеку. Внутренний мир отражает в себе внешний мир. Но что станет с внутренним миром человека, если он относится к внешнему, всему, что лежит вне его самого, или, точнее, того, с чем он себя отождествляет, как потребитель? Если внешнее – близкие люди, природа, общественные отношения, государство, другие планеты – служат лишь средством для получения дополнительных ресурсов, человек, выбравший такую стратегию жизни, постепенно выхолащивает свои собственные силы, направляя их не на созидательную активность, а

спуская через потребительскую страсть. Понимание внешнего мира как дома, в котором мы живем, и о котором необходимо заботиться в той же мере, как и о самом себе, лежит в основе эко-сознания. Экологичность в самом широком смысле этого слова предполагает переориентацию человека с потребительского отношения к Космосу в целом и земной природе как его части на отношение бережного взаимодействия с ней. В узком смысле слова под экологичностью понимается такое качество жизни человека, производства или используемых технологий, которое позволяет не наносить вреда окружающей среде. На наш взгляд, задачей должно стоять не только сохранение природного богатства, но и его увеличение. Такое понимание полностью согласуется с пониманием авторов концепции духовно-экологичной цивилизации.

«В целом, можно сказать, что общая задача народов Евразии в плане экологии — это сохранение и приращение природного капитала как фундамента всех сфер человеческой жизнедеятельности» [\[13, с. 180\]](#).

По мере научно-технического и культурного развития человек оказывает на природу все большее воздействие. В.И. Вернадский полагал, что степень этого воздействия в ближайшем будущем станет настолько велика (видимо, ближайшее будущее для Вернадского – это настоящее для нас), что человечество будет вынуждено взять ответственность за развитие биосферы на себя [\[6\]](#). Если оно этого не сделает, если не произойдет солидарного утверждения международной этики, составной частью которой будет экологичность, человечеству будет угрожать гибель по причине нарушения естественных процессов воспроизводства биосферы. Мысль человека, согласно В.И. Вернадскому, превратилась в мощную «геологическую силу», трансформирующую планету. Происходит формирование *ноосферы* – такой сферы взаимодействия общества и природы, в границах которой разум человека становится решающим фактором эволюции. В определенном смысле формирование такой сферы уже произошло, но вопрос состоит не только в том, какова сила влияния разума человека на природу, но и в том, каково качество мысли человека, а значит и вектор этого влияния. Именно качеством мысли будет определяться облик будущей цивилизации.

В психологии существует свое понятие экологичности. Экологичность сознания – это бережное внимательное отношение к содержанию своей психики. Все, что мешает поддержанию гармоничных отношений с самим собой и другими людьми, должно быть очищено или изменено. Это, например, установки, постулирующим нормальным нарушение чужих границ. Или негативное отношение к людям с иной гендерной или национальной идентичностью. Или представление о том, что мое желание всегда важнее желание другого человека. Кстати говоря, обратное убеждение, а именно, что желание другого всегда важнее моего, также приведет к нарушению принципа экологичности, но уже за счет твоих личных ресурсов.

Не углубляясь в психологические аспекты данного принципа, отметим лишь, что его понимание может быть очень широким: психологическим, социальным, биологическим, общегуманитарным. Своей главной задачей он ставит гармонизацию отношений между человеком, обществом и природой. Такую гармонизацию, которая позволит создать условия для всестороннего развития человека как духовного существа. В этом и заключается сущность ноосферной цивилизации.

«Суть ноосферной цивилизации состоит в том, что научно-технический прогресс, производство материальных товаров и услуг, политические и финансово-экономические интересы должны быть не целью, а всего лишь средством гармонизации отношений между обществом и природой, подспорьем для утверждения высших идеалов

человеческого существования: бесконечного познания, всестороннего творческого развития и нравственного совершенствования» [\[11, с. 22\]](#).

Россия, Евразия и Сибирь

Понимание России как евразийской страны, совмещающей в себе элементы культур народов Востока и Запада, составляет важную часть концепции ноосферной цивилизации. Авторами подчеркиваются бездуховный характер техногенно-потребительской цивилизации современного Запада и возможности для обновления стратегии развития через активизацию духовных ресурсов культур Востока. Но не в уходе на Восток видится такое обновление, а в органичном синтезе европейской и азиатских культур.

«Таким образом, объединение восточного и западного элементов при формировании евразийского культурно-географического мира не есть их механическое смешение, а представляет собой органический синтез, новое качество, где каждый народ сохраняет собственные «черты лица» — и русский, и монгольский, и казахский, белорусский и татарский, киргизский и узбекский, украинский и туркменский. К чертам русского народа относится, прежде всего, дух сердечной открытости, бескорыстия и братства» [\[11, с. 42\]](#).

Эти черты позволяют русскому народу выступать в качестве собирателя земель и объединителя разных народов.

«России суждено исполнить какую-то важнейшую мировую объединительную задачу, хотя бы в силу ее огромной пространственной протяженности на евразийском континенте и объединении в ее составе десятков различных этносов: славянских, тюркских, монгольских, угро-финских и палеоазиатских» [\[11, с. 43\]](#).

Евразийское мироощущение, осознание России как срединной страны, находящейся в центре евразийского континента, и в силу своего положения призванной, с одной стороны, служить мостом, связующим разные государства и цивилизации, с другой стороны, в самой себе выразить синтез культур разных народов, прослеживается у многих выдающихся мыслителей нашей страны. К их числу относятся не только сами евразийцы (Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкий, Н.Н. Алексеев, Г.В. Вернадский, П.П. Сувчинский, Л.Н. Гумилев и др.), но и их предшественники, а также их последователи. В ряде выдающихся предшественников можно назвать и А.С. Пушкина, и А.С. Хомякова, и Д.И. Менделеева, и Ф.М. Достоевского, и К.Н. Леонтьева. На это справедливо обращается внимание авторами. Это мироощущение по-новому раскрывается в концепции духовно-экологической цивилизации.

Если Россия – это центр Большой Евразии, то Сибирь – это центр России. Если Россия призвана сыграть особую роль в истории человечества, то Сибирь призвана сыграть особую роль в истории России. Это идея обосновывается сразу в трех монографиях и развернуто раскрывается в книге «Цивилизационная миссия Сибири: от техногенно-потребительской к духовно-экологической стратегии глобального и регионального развития», изданной совсем недавно, в 2022 г. [\[41\]](#). Публикация этой книги, на наш взгляд, очень важна и своевременна.

Во-первых, в ней представлено исследование социокультурного потенциала Сибири и вполне убедительно показано, что использование этого потенциала в ракурсе смены стратегии цивилизационного развития, способно дать положительный эффект. Во-вторых, сделано предложение рассматривать освоение Сибири как третий российский

стратегический геопроjekt и даны конкретные практические рекомендации по актуализации возможностей сибирского цивилизационного локуса. В-третьих, выявлены и описаны особенности сибирского социокультурного пространства, учитывая которые, дальнейшее освоение и развитие региона становится продуманным, соотнесенным как с опытом прошлым поколений, так и с текущей социодинамикой. Данная работа выполнена на очень высоком уровне коллективом авторов из девяти человек (А.В. Иванов, Ю.В. Попков, И.В. Фотиева, М.Ю. Шишин, С.И. Бондаренко, Т.А. Артамонова, И.Н. Каланчина С.М. Журавлева, Л.Г. Апенешева), что само по себе позволяет говорить о сохранении соборного духа в среде сибирских ученых. На наш взгляд, данная коллективная монография нуждается в популяризации в научном сообществе, а также отдельной задачей видится донесение хотя бы ряда ключевых ее идей (в особенности идеи об освоении Сибири как третьем стратегическом геопроекте) до правительственных структур.

В целом разделяя предложенную парадигму, хочется высказать одно методологическое замечание. На наш взгляд, классическое разделение на Запад и Восток, и, соответственно, стремление найти место России в этом разделении как цивилизации, не относящийся ни к Западу, ни к Востоку (вспомним П.Я. Чаадаева), или, наоборот, как находящейся на Западе и на Востоке (вспомним Н.А. Бердяева), во многом уже не отвечает мировой архитектуре социокультурных образований. Слишком велики различия между цивилизациями Востока (Китаем, Индией, Юго-Восточной Азией, Исламским Миром), чтобы их можно было отнести к одной мегацивилизации. Те общие черты, которые выделяются как общие для стран Востока [\[41, с.19\]](#), вызывают сомнения. К примеру, непонятно на чем основано утверждение о более глубокой религиозности современного китайца в сравнении с европейцем. Или о большей роли централизованного государства в жизни индийского общества в сравнении с американским. Более продуктивным исследовательским подходом видится деление, используемое ведущими лидерами цивилизационной теории (Данилевский, Тойнби, Шпенглер), на отдельные макрорегионы мира без противопоставления их по частям Света. Такой подход позволит России найти свое место в мировой архитектуре без ненужной идентификации себя с Западом, Востоком или Западо-Востоком. Россия как Северная Евразия – отдельная самостоятельная цивилизация, и ее уникальность, на наш взгляд, должна определяться не ее местоположением, которое уже задано, а тем вкладом, который она способна внести в мировую культуру, теми идеалами и проектами, которые она способна предложить мировому сообществу стран.

При таком понимании, Россия в целом и Сибирь в частности, как своего рода географическое сердце евразийского локуса, воспринимается как подходящее место для реализации лучших возможностей эволюции человечества в текущую эпоху. Однако наличие возможностей не тождественно неминуемости их активации. На наш взгляд, предпочтительней говорить о цивилизационной миссии, которая может быть реализована в Сибири, как в самом подходящем для этого регионе мира, но сама эта миссия возложена не на Сибирь, и даже не на Россию, а на ту часть российского народа (впрочем, не обязательно только российского, вполне допустимо и международное сотрудничество), которая будет готова взять эту миссию на себя. И эта миссия – в смене курса интеграции человечества, не отказ от нее, не слепое противостояние процессу глобализации, а обнаружение путей синергичного взаимодействия между цивилизациями и фундамента, на котором мог бы быть построен общий дом для всех народов, населяющий земной шар.

Если охарактеризовать предлагаемую авторами концепции ноосферной цивилизации модель экономического развития предельно кратко, то ее можно назвать *мобилизационной кооперативной экологичной системой хозяйствования*. Она предполагает, прежде всего, постулирование гуманистических целей, а не подчинение человека экономическим показателям (уровню прибыли, индексам конкурентных преимуществ, количеству добытых ресурсов и пр.), за последнее авторы критикуют капиталистическую систему. Экономика понимается как «вспомогательное средство», призванное обеспечивать:

- 1) - «гармоничное воспроизводство самого человека как физически здорового, культурно просвещенного и духовно развитого существа;
- 2) - существование системы рациональных и бесконфликтных общественных отношений, где нет насилия и эксплуатации человека человеком, а преобладают братские и добросердечные отношения между людьми, странами и народами;
- 3) - устойчивое взаимодействие общества и природы, ресурсы которой принадлежат не только нам, но и последующим поколениям граждан Земли» [\[13, с. 119\]](#)

Парадигма жизни, лежащая в основе капиталистической (техногенно-потребительской) системы хозяйствования, поощряющая погоню за увеличением количественных показателей и искусственное наращивание материальных потребностей, ведет: «во-первых, к превращению самого человека в телесно вождеющее, эгоцентрическое и агрессивное бездуховное существо, склонное к разнообразным психическим патологиям; во-вторых, к нарастанию патологических процессов и конфликтов в обществе по принципу «человек человеку — волк»; в-третьих, к необратимой деградации природной среды и истощению ресурсов» [\[13, с. 119\]](#).

Однако авторы не предлагают заменить капиталистическую модель социалистической моделью сталинского типа. Признавая ряд достоинств последней, они признают и ее недостатки. В настоящем времени, по их мнению, речь должна идти о сочетании социалистических и капиталистических элементов, рыночных и плановых механизмов регулирования хозяйственных отношений. По сути своей повторяется идея, высказанная ранее П.А. Сорокиным, о *конвергенции* двух систем. Приоритетными являются не та или иная форма собственности или модель управления, а гуманистические цели, указанные выше. Не человек для экономики, а экономика для человека. Что же позволит, учитывая современные условия, достичь поставленных целей?

Авторами предлагаются следующие меры: 1) *Активация ресурсов государства на крупные проекты*, позволяющие ускоренными темпами развивать промышленность, сельское хозяйство, модернизировать инфраструктуру, а также обеспечить результативность научных исследований и повысить качество высшего образования 2) *Отказ от доллара как мировой резервной валюты* в целях обеспечения независимости национальной финансовой системы 3) *Сосуществование и согласованное взаимодействие различных видов собственности* таким образом, чтобы экономика страны превратилась в *единую многоуровневую корпоративно-кооперативную систему*. 4) *Формирование единого евразийского континентального рынка* с учетом природно-климатических факторов пространства Северной Евразии и особенностей составных макрорегионов на основе *централизованного плана* 5) *Нематериальная стимуляция коллективного и индивидуального трудового подвижничества*. 6) *Оперативный переход к «зеленой экономике»*. Внедрение экологических технологий в промышленность, и в то же время разумное освоение и использование резерва природных ресурсов без вреда

для самой природы [\[13, с. 129-134\]](#).

Выдвинутые предложения в общей логике рассматриваемой модели цивилизационного развития России, на наш взгляд, выглядят разумными и обоснованными. Вопросы возникают не в отношении предлагаемых мер, позволивших бы сделать социально-экономической прорыв, если бы они были приняты в свое время (с момента написания цитируемой монографии прошло 8 лет), а в отношении того, кто эти меры будет готов применить, кто способен стать субъектом развития. Чтобы попытаться ответить на этот вопрос, необходимо перейти к политической составляющей содержания проекта ноосферной цивилизации.

Государство Правды

В качестве политического идеала авторами проекта берется евразийская идея «государства правды». В отличие от правового государства *государство правды* или *гарантийное государство* (термин Н.Н. Алексеева) высшей целью своей ставит не соблюдение формальных прав и свобод индивида, а обеспечение условий для всестороннего развития человека, и, в первую очередь, для его духовно-нравственного совершенствования. Ценность права при этом не отрицается, но понимается как составляющая ценности правды. Права человека должны быть гарантированы государством. Но само по себе право имеет смысл не как отрицательная свобода «от», а как возможность для реализации положительной свободы «для». Для добра, для блага, для красоты. Государство обязуется создавать такие условия для каждого человека вне зависимости от его пола, этнического происхождения, конфессиональной принадлежности, места проживания и политических убеждений. Для создания таких условий государство обязуется задействовать все имеющиеся у него ресурсы и институции. Такой политический идеал, на наш взгляд, органичным образом вписывается в общую концепцию ноосферной цивилизации и, что не мало важно, во многом соответствует традициям русской политической культуры.

Авторы творчески продолжают критику либеральной демократии, опираясь как на классиков русской политико-философской мысли, так и на современников. Острые критики в том, что эта форма правления по сути своей является лицемерной. За «маской» правления народного большинства скрывается реальность правления замкнутого в своих интересах меньшинства. Уместно вспоминается определение демократии, данное в свое время А.И. Герценом, а именно как «власти организованного меньшинства над дезорганизованным большинством». И русские консерваторы в лице К.П. Победоносцева и К.Н. Леонтьева, и русские почвенники, такие как Н.Н. Страхов и Ф.М. Достоевский, и лидеры русских коммунистов, В.И. Ленин и Л. Д. Троцкий, и представители религиозной мысли, в том числе В.С. Соловьев и Н.А. Бердяев, и теоретики евразийства, Н.С. Трубецкой и Л.П. Карсавин, сходятся в своем критическом неприятии либерального демократизма. Сибирские философы продолжают эту линию. Но что они предлагают взамен?

Вместо последовательного отказа от самой идеи демократии, предлагается идея *органической демократии*. Слабость ее видится не столько в самой возможности проведения соответствующих институциональных реформ, сколько в отсутствии за этими реформами потенциала для действительного решения проблемы власти. Демократия как форма правления подразумевает постулирование положения о том, что источником власти является «народное большинство». Однако *органичным*, естественным для общественной жизни является обратное: управление меньшинства большинством. Как бы нам не хотелось иного, в истории множество подтверждений этого тезиса. Полагаем,

здесь уместно вспомнить рассуждение П.И. Новгородцева (к слову, относившегося с высокой долей симпатии к самой идеи демократии) на эту тему.

«Степень отдаленности современных демократий от демократического идеала познается в особенности в одном очень существенном пункте, а именно в вопросе о фактическом осуществлении народовластия. Руссо, конечно, был прав, когда с понятием истинной демократии он соединял живое и непосредственное участие всего народа не только в законодательстве, но и в управлении, когда он утверждал, что система представительства есть отступление от народовластия в строгом смысле этого слова. Но в то же время он прекрасно понимал, насколько трудно провести в жизнь подлинную демократическую идею; ибо, как говорил он, «противно естественному порядку, чтобы большинство управляло, а меньшинство было управляемо». И действительно, в демократиях с естественной необходимостью над общей массой народа всегда выдвигаются немногие, руководящее меньшинство, вожди, направляющие общую политическую жизнь. Это давно замеченное и притом совершенно естественное явление, что демократия практически всегда переходит в олигархию, в правление немногих» [\[26\]](#).

Следует правильно понять высказанную мысль. Из нее не следует вывод о необходимости уничтожения институтов народного представительства, лишь делается акцент на том, что ведущую роль в общественном процессе почти всегда играет меньшинство. Либо меньшинство, группа лица, действующая в своих интересах, либо меньшинство, союз личностей, способных осознать серьезность стоящих перед обществом исторических вызовов и вместить в себя синтетический ответ на них. Такой ответ, который, претворенный в действительности, обеспечит переход на следующий виток развития. Иначе говоря, в контексте проблемы цивилизационного развития, вопрос ставится о субъекте, способном взять на себя ответственность за реализацию нового стратегического проекта.

Для того, чтобы нечто было реализовано, необходима воля, направленная к поставленной цели. Для того, чтобы нечто было реализовано в социальном пространстве, необходима воля социального субъекта, направленная к цели, разделяемой его членами. Сама цель, изначальная мета-идея, может появиться в сознании одного человека. Однако, даже если предположить, что он будет обладать совершенной волей, без единомышленников у него не получится сделать даже несколько шагов по реализации задуманного. Необходима согласованность волей определенного количества людей. Энергия, порожденная этим солидарным устремлением, впоследствии может захватить массы. Но не на первых этапах. Если мы ставим вопрос о новой цивилизации, о новой стратегии, прерогатива будет за группой-лидеров, ведущих за собой, а не ведомых некой «народной волей», которой на самом деле почти никогда не бывало в истории, быть может, за исключением предельно тяжелых ситуаций, вроде оборонительных войн, требующих всеобщей мобилизации и сплоченности.

Не потому ли в условиях нарастающего хаоса в 1917 году большевикам удалось взять инициативу в свои руки и буквально «пересоздать» страну на совершенно других основаниях, что они представляли из себя хорошо дисциплинированную, централизованную, солидарную, готовую к решительным действиям, группу людей? Они были уверены в своей правоте. В чем они в результате оказались правы, а в чем заблуждались, – это отдельная тема. Чувство уверенности в своих убеждениях позволяет действовать без излишних сомнений, без колебаний. В политической практике, особенно в кризисные периоды, требующие от властей умения быстро

принимать решения, это важное качество. Не переживает ли Россия и сейчас переходный период, требующий согласованности воли людей, устремленных в грядущее, имеющих одну большую цель?

Необходимость создания подобного рода объединения, союза, партии или «религиозного ордена», понимал и Н.Н. Алексеев. Сибирские авторы разделяют его идею «государства правды». И представляют ее как одну из составляющих концепции духовно-экологической цивилизации. Разделяет идею «государства правды» и автор этих строк. Но иначе им понимаются механизмы осуществления этой идеи. Не через воссоздание институтов представительной демократии, которые, как верно отмечается в указанных монографиях [\[4, 7\]](#), никогда по-настоящему не работали, а через создание хорошо организованного объединения людей, заинтересованных в смене стратегического курса цивилизационного развития. Совсем не обязательно все эти люди должны быть причастны к политической деятельности. Важнее другое, взаимопонимание между ними и взаимосогласованность их в общем направлении разносторонних дел. Такое единство достигается лишь на основе цельного мирозерцания. Так понимал сущность евразийского движения Н.Н. Алексеев.

«Мы являемся объединением идеологическим и всегда себя опознаем как таковое объединение. У нас имеется не только программа, нас объединяет доктрина, совокупность догм, целое мирозерцание, целая философия. В этом смысле формально мы ближе стоим к социалистам и коммунистам, особенно к таким, как марксисты. Но от социализма нас решительно отделяет все наше миропонимание. Помимо того, что мы строим совсем другую социальную систему, чем социализм, помимо этого мы выдвигаем совсем иные моральные, социальные, философские и религиозные учения. Мы не исповедуем западной религии общественности, мы не считаем, что решение социального вопроса есть последняя человеческая проблема, мы отвергаем теорию земного рая. Политическое действие для нас, как и для социалистов, не есть самоцель, мы также стремимся к политическому действию в особых, верховных целях, но этими целями не является для нас достижение окончательного социального благополучия на этой планете. Оттого задачи наши не покрываются ни политикой, ни планами социальных преобразований, как у социалистов. В этом смысле объединение наше, если характеризовать его по моменту целевому, ближе стоит к таким объединениям, как религиозный орден» [\[1\]](#).

По тем или иным причинам, евразийцам не удалось создать партии, по своей цельности, по слаженности организации и верности идее, подобной ленинской партии большевиков. Когда происходил демонтаж советской системы не нашлось социального субъекта, который мог бы встать на замену теряющей власть КПСС. В этом одна из причин случившейся трагедии. Тем не менее, задача создания такого рода союза или ордена, на наш взгляд, осталась. Только в основание соборного единения членов союза должна быть положена не марксистская догматика, и не православное мировоззрение (последнее предполагалось евразийцами), а новое космическое сознание, проявленное в мысли и жизни представителей русского космизма, понимаемого в широком смысле этого слова, и наиболее ярко проявленном в учении Живой Этики, о котором здесь уже упоминалось. Но опять же речь не идет о некоторой особой «эзотеричности» или надуманной избранности членов союза, но об их способности к синтетическому мышлению и праведному действию.

Такой союз, как нам представляется, способен обеспечить переход к *меритократической форме правления*, предполагающей делегирование властных полномочий наиболее

достойным представителям общества. Принцип иерархии является одним из опоронесущих принципов всего мироздания. Что означает соблюдение этого принципа в общественной жизни? Оно означает, что на должности руководителей тех или иных предприятий, организаций и государственных органов назначаются или выбираются наиболее ответственные, даровитые, квалифицированные и честные люди. Но как осуществить качественный отбор? При наличии вне-государственной организации, открыто или незримо присутствующей в разных сферах общества (культурной, политической, экономической, гражданской, религиозной), помогающей своим членам в их продвижении на высокие посты, на ключевые позиции социальной системы, этот отбор может производиться естественным образом при соблюдении баланса между поддержкой большинства (народного востума) и санкционированием со стороны просвещенного меньшинства (элитного консенсуса). Нет нужды опасаться «элитарности», так или иначе, элиты присутствуют во всех странах и во все времена внутриэлитные соглашения играли большую, зачастую определяющую роль при принятии решений государственной важности. Мы считаем, что задача не в том, чтобы попытаться создать общество без элиты, а в том, чтобы изменить принципы формирования элиты. Также, как и евразийцы, мы полагаем, что эти принципы должны быть связаны с мировоззрением (приверженностью священным ценностям и смыслам) потенциальных членов правящего меньшинства, а также с эффективностью их практической деятельностью по претворению этих ценностей и смыслов в общественной жизни.

В отличие от евразийцев термин «идеократия» нам кажется неподходящим. Также как и термин «агиократия» (букв. «власть святынь»), введенный в свое время П.И. Новгородцевым как противопоставление демократической идеи. Последний также упоминается в монографии «На путях к новой цивилизации» как возможная альтернатива демократическому устройству. В обоих этих терминах происходит обезличивание власти. Власть же по природе своей теснейшим образом связана с волевым аспектом человеческого существа. Политическая власть – это всегда власть кого-то, а не чего-то. В психологическом ракурсе можно рассуждать о власти идей, власти страстей, власти музыки или власти святынь. Но в социальном контексте подобные рассуждения теряют смысл. Быть может, во главе государства оказался человек, подверженный пагубным страстям или ведомый высокой идеей (в этом смысле они будут над ними иметь власть), но в ракурсе взаимоотношений этого властного лица с другими лицами, подчиненными ему, имеет значение то, что он имеет некую волю, которую транслирует людям, обязанным исполнять ее. Поэтом в классической типологии форм правления (монархии, деспотии, аристократии, олигархии, демократии, охлократии) вопрос о власти решается через обозначение ее источника как волевого субъекта. Понятие меритократии вполне удовлетворяет этому критерию, и поэтому, на наш взгляд, оно кажется наиболее подходящим в качестве составного элемента концепции духовно-экологической (ноосферной) цивилизации, тем более, что в сущности своей оно вполне когерентно идеи «государства правды».

[1] Концепция представлена в шести коллективных монографиях: А.В. Иванов, И.В. Фотиева, М.Ю. Шишин. *Скрижали метаистории: творцы и ступени духовно-экологической цивилизации*. — Барнаул: Изд-во АлтГТУ им. И.И. Ползунова; Изд-во Фонда «Алтай XXI век», 2006. — 640 с; Иванов А.В. *Евразийство: ключевые идеи, ценности, политические приоритеты*: монография / А.В. Иванов, Ю.В. Попков, Е.А. Тюгашев, М.Ю. Шишин. Барнаул: Изд-во «Азбука», 2007. 243 стр.; Иванов А.В. *Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы*: монография / А.В. Иванов, И.В. Фотиева, М.Ю. Шишин. Изд. 2-е, испр. Барнаул: Изд-во АГАУ, 2010. 133 с.; Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. *Человек восходящий: философский и научный синтез «Живой Этики»*. —

Барнаул: Изд-во Фонда «Алтай - 21 век», 2012. 512 с.; Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. *На путях к новой цивилизации (очерки духовно-экологического мировоззрения)*. — Барнаул: Изд-во АлтГТУ, 2014. 219 с.; *Цивилизационная миссия Сибири: от техногенно-потребительской к духовно-экологической стратегии глобального и регионального развития* : монография (коллектив авторов; под ред. А.В. Иванова) — Барнаул: Новый формат, 2022. — 368 с.

[2] В начале ноября 2022 года президент России подписал Указ «Об утверждении основ госполитики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей». Это весьма показательный акт, подтверждающий высказанный тезис.

[3] Так признание высшей ценностью прав и свобод человека и гражданина (статья 2 Конституции РФ) без упоминания наряду с ней других ценностей (например, ценности справедливости, более значимой с точки зрения исторически преобладающих настроений в русской политической культуре) есть явный признак либерального характера основного закона нашей страны. Поправки к Конституции РФ, принятые в 2020 году, в этом отношении носят косметический характер, не затрагивая ее базовых положений.

Библиография

1. Алексеев Н.Н. Евразийцы и государство. «Русский народ и государство». М.: Аграф, 2003. С. 169-186.
URL:<http://www.hrono.ru/proekty/russia/Author/Russ/A/Alekseev/state.html>
2. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. СПб.: Азбука. 2020. 224 с.
3. Бердяев Н.А. Христианство и социальный строй (Ответ С. Франку) // Путь. 1939. № 60. С. 33—36.
4. Булгаков С.Н. Христианство и социализм/ Православие. Очерки учения Православной Церкви. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. С.349-385.
5. Булгаков С. Н. Философия хозяйства. Москва: Институт русской цивилизации, 2009. 464 с.
6. Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление // В кн. Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста / отв. ред. А. Л. Яншин. М.: Наука, 1988. 520 с.
7. Гайдар Е.Т., Чубайс А.Б. Развилки новейшей истории России. Москва: ОГИ, 2011. 168 с.
8. Жданов В.Л. Философия истории Тойнби в контексте глобальных мировых преобразований // Философская мысль. 2019. № 8. С. 1-6.
9. Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Скрижали метаистории: творцы и ступени духовно-экологической цивилизации. Барнаул: Изд-во АлтГТУ им. И.И. Ползунова; Изд-во Фонда «Алтай □ 21 век», 2006. 640 с.
10. Иванов А.В. Евразийство: ключевые идеи, ценности, политические приоритеты: монография / А.В. Иванов, Ю.В. Попков, Е.А. Тюгашев, М.Ю. Шишин. Барнаул: Изд-во «Азбука», 2007. 243 с.
11. Иванов А.В. Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы: монография / А.В. Иванов, И.В. Фотиева, М.Ю. Шишин. Изд. 2-е, испр. Барнаул: Изд-во АГАУ, 2010. 133 с.
12. Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Человек восходящий: философский и научный синтез «Живой Этики». Барнаул: Изд-во Фонда «Алтай-21 век», 2012. 512

с.

13. Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. На путях к новой цивилизации (очерки духовно-экологического мировоззрения). Барнаул: Изд-во АлтГТУ, 2014. 219 с.
14. Ивашов Л. Г. Геополитика русской цивилизации. М.: Институт русской цивилизации, 2015. 789 с.
15. Казин А.А. Последнее царство. Русская православная цивилизация. СПб.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1998. 170 с.
16. Казин А.А. Православный социализм как русская национальная идея. Вопросы социальной теории. Том XII. 2020. С.150-159.
17. Кара-Мурза А.А. Как возможна Россия? Ст. и выступления раз. лет / Москва: Совет. спорт, 1999. 224 с.
18. Кара-Мурза А.А. Россия на пути к либеральной цивилизации / Государство. Общество. Управление: Сборник статей. Москва: АЛЬПИНА ПАБЛИШЕР. 2013. С. 147-165.
19. Кара-Мурза С.Г. Советская цивилизация. Москва: Родина, 2019. 1280 с.
20. Кара-Мурза С.Г. Россия и Запад: парадигмы цивилизаций. Москва: Академический проспект. 2013. 232 с.
21. Кара-Мурза С.Г. Русская матрица. Будет ли перезагрузка? М.: Алгоритм, Эксмо. 2012. 240 с.
22. Калашников М.А. «СССР. Версия 2.0». Москва: Алгоритм, 2014. 368 с.
23. Клямкин И.М. Какая дорога ведет к праву? / Москва: Либеральная миссия, 2018. 1064 с.
24. Кургинян С.Е. «Суть времени. Философское обоснование мессианских претензий России в XXI веке». 2012. В 4-х томах.
25. Никольский С.А. Современная Россия: этап национального государства. / Государство. Общество. Управление: Сборник статей. Москва: АЛЬПИНА ПАБЛИШЕР. 2013. С. 165-183.
26. Новгородцев П.И. Демократия на распутье. Журнал «София». Берлин.1923. С.93-107. URL: http://www.odinblago.ru/demokratia_na_rasputie
27. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Алгоритм, 2002. 496 с.
28. Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. Москва: Алгоритм, 2003. 558 с.
29. Панарин А.С. Русская культура перед вызовом постмодернизма. Москва: ИФ РАН, 2005. 188 с.
30. Спиридонова В.И. Россия как государство-цивилизация: философско-политический анализ [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; В.И. Спиридонова, Р.И. Соколова, В.Н. Шевченко; Отв. ред.: В.И. Спиридонова, В.Н. Шевченко. М. ИФ РАН, 2016. 122 с.
31. Сомин Н. В. Православный социализм как русская идея. Москва, 2015. URL: <http://novsoc.ru/nikolay-somin-pravoslavnyi-y-sotsializm-kak-russkaya-ideya-sbornik-statey-chast-i/>
32. Тойнби А. Дж. Постигание истории. Москва: Прогресс, 1991. 736 с.
33. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории / Пер. с англ. Москва: Рольф, 2002. 592 с.
34. Угрин И.М. Российская государственность и имперская парадигма: философский анализ М.: ИФ РАН, 2017. 106 с.

35. Цымбурский В.Л. Идентичность цивилизационная // Новая философская энциклопедия. в 4 т. / Институт философии РАН; Национальный общественно-научный фонд; Председатель научно-редакционного совета В.С. Степин. 2-е изд., испр. и допол. М. Мысль, 2010. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASHfa8f52a5682673891d14fa>
36. Цымбурский В.Л. Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы. М. Российская политическая энциклопедия. 2007.
37. Эрн В.Ф. Христианское отношение к собственности. Религиозно-общественная библиотека. Серия 1, № 3. Склад изданий: Москва, Моховая, дом Бенкендорф, книжный магазин Д.П. Ефимова. 1906. URL: <http://chri-soc.narod.ru/ERNW61.htm>
38. Ясин Е.Г. Приживётся ли демократия в России. Москва: Новое издательство, 2005. 384 с.
39. Русская доктрина. Труд коллектива авторов и экспертов, созданный по инициативе Фонда «Русский предприниматель» под эгидой Центра динамического консерватизма / Под общей редакцией А. Б. Кобякова и В. В. Аверьянова / Отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2016. 1056 с.
40. Русский мир как цивилизационное пространство. М.: ИФ РАН, 2011. 301 с.
41. Цивилизационная миссия Сибири: от техногенно-потребительской к духовно-экологической стратегии глобального и регионального развития: монография (коллектив авторов; под ред. А.В. Иванова). Барнаул: Новый формат, 2022. 368 с.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предметом исследования представленной статьи выступает модель будущего развития России. В строгом смысле слова, статья не является исследовательской научной работой, а представляет собой попытку обоснования идеологии, которая могла бы быть положена в основу новой цивилизационной модели России. В то же время, проблематика статьи, ее стиль и логика аргументации соответствуют традиции обсуждения в рамках философского дискурса таких тем, как «судьба России», «Русская идея», «образ будущего России». Автор ставит перед собой цель – предложить проект «Новой России» для чего обращается к интерпретации прошлого страны, рассматривая ее в духе локальной цивилизации Тойнби, знакомит читателей с идеями А.В. Иванова, И.В. Фотиевой, М.Ю. Шишина - авторов проекта «духовно-экологической цивилизации», и, в заключении, презентует собственное видение темы.

Методология исследования отсутствует, поскольку статья, как уже отмечено, не является научным исследованием. Однако автор прибегает к рационально-логической аргументации, что позволяет выделить основные мыслительные приемы, используемые в статье. В качестве теоретического основания определения цивилизации и ее исторической динамики использованы идеи Тойнби «уточненные В.Л. Цымбурским». Автор выстраивает исторический нарратив, предлагая собственную периодизацию Русской цивилизации. В статье не проводится систематический анализ работ А.В. Иванова, И.В. Фотиевой, М.Ю. Шишина, а предпринимается авторская трактовка идей, позиционируемых как «концепция духовно-экологической цивилизации».

Актуальность статьи связывается ее автором с духовным и идеологическим кризисом современной России и необходимости найти выход из цивилизационного тупика. С чем в

целом можно согласиться и рассматривать статью в качестве одного из элементов дискуссии о путях развития России.

Научная новизна не очевидна. Авторская модель «Новой России» является эклектическим соединением идей классического евразийства и неомистицизма в качестве суррогата религиозной доминанты.

Стиль представленного текста соответствует философскому эссе, включает минимум специальной лексики и ссылок на исследования проблемы. При этом язык статьи достаточно образен и эмоционален.

Структура и содержание. Статья имеет последовательное изложение и четко прописанную авторскую структуру. В первой части «Цивилизация и судьба России» автор обосновывает актуальность выбора пути дальнейшего развития России. Обозначает свой подход к решению этой проблемы, предлагая рассматривать Россию как мегацивилизацию, выделяемую (согласно Тойнби) на основании трех признаков: уникальной сакральной вертикали, устойчивой государственности и территориальной локализации. Соответственно изменениям в этих параметрах, автор различает пять этапов в цивилизационной определенности России, последний из которых еще не завершился. В следующей части – «Пять вариантов стратегии цивилизационного развития» автор постулирует возможные модели будущего нашей страны: 1) Европейская модель, 2) Социалистическая, 3) Православно-имперская, 4) Православно-социалистическая и 5) еще неопределенная модель, которую автор называет «Новая Россия», тем самым подчеркивая, что в отличие от первых четырех, эта модель не будет воспроизводить прошлый опыт развития России. Однако, к сожалению, автор никак не обосновывает наличие именно этих вариантов развития, не объясняет, почему, например, не рассматривает сценарий разделения цивилизации на несколько государств или полного ее краха, что вполне согласовывается с логикой рассмотрения цивилизационной динамики Тойнби, убежденного, что любая цивилизация приходит в упадок. В следующие части «Метакультурный синтез» автор переходит к рассмотрению концепции А.В. Иванова, И.В. Фотиевой, М.Ю. Шишина и постулирует возможность и даже необходимость соединения религии, философии и науки. К сожалению в этом вопросе автор опять-таки обходится без рациональной аргументации этого положения. Поскольку таковой нельзя признать ни ценностно окрашенные цитаты авторов «духовно-экологической» концепции, ни постулаты квазирелигиозной «Живой Этики». В оставшейся части работы автор раскрывает собственное видение «Новой России». Ключевыми моментами этой модели будущего выступают: Человек восходящий (самосовершенствующаяся личность, своеобразный антипотребитель), Экологичность как в области природопользования, так и развития духовности, Сибирь как сердце России, дающее новый импульс развития, Государство Правды (в котором на смену демократии придет меритократическая форма правления, предполагающая делегирование властных полномочий наиболее достойным представителям общества, без внятного принципа этого делегирования и этатизм власти).

Фактически предлагаемая автором «новая» модель будущего России – не нова и строится путем ребрендинга ключевых идей евразийцев и замены их, уже и так достаточно экуменических идей, единой Церкви (которая в варианте, скажем Трубецкого и Карсавина, должна будет объединить христианские конфессии с буддизмом, исламом, язычеством и марксизмом) на еще менее ортодоксальные идеи Живой Этики, Космизма и мистицизма. Предлагаемая автором модель являет собой яркий пример утопии, чьи контуры рисуются без связи с актуальной социальной реальностью.

Библиография является самой слабой стороной статьи. 15 наименований работ, приводимых автором, репрезентируют исключительно авторскую позицию. Создается

впечатление, что автор незнаком с какими-либо еще подходами к определению стратегии развития России.

Апелляция к оппонентам присутствует в виде цитат работ А.В. Иванова, И.В. Фотиевой, М.Ю. Шишина и их сторонников, а также отсылка к идеям евразийцев и космистов. Хорошим примером недобросовестного отношения автора к исследовательскому моменту при написании статьи, является то, как неоднократно упоминая в статье имя А.Тойнби, автор не делает ни одной ссылки на работы английского ученого.

Статья вызовет интерес читательской аудитории как в силу актуальности обсуждаемой проблемы, так и по причине полемичности авторской позиции.

Однако, учитывая, что журнал «Философская мысль» является известным научным изданием, в настоящем виде статья не может быть рекомендована к публикации. Для приведения ее в минимальное соответствие с требованиями научности, автору необходимо хотя бы в общих чертах обозначить свое знакомство с другими подходами к решению обсуждаемой проблемы. Привести ссылки на исследователей предлагающих альтернативное авторскому видение будущего России. По возможности рационально аргументировать видение пяти вариантов развития России.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензируемая статья представляет собой обстоятельное размышление о путях развития России, сформулированное в переживаемый нами сегодня драматичный момент жизни нашей страны. По своему жанру это именно «размышления» (как и указывает подзаголовок), глубокую симпатию вызывает сочетание в статье беспокойства и боли за Россию и отсутствие желания убедить читателя принять какую-то одну, социально или идеологически ангажированную, точку зрения. Выбор за народом, убеждён автор, дело тех, кто берёт на себя труд историософского размышления, заключается не в том, чтобы заставить общество пойти по определённому пути (верно, что наука не способна его указать), а в том, чтобы прояснить основания и мотивы, которые необходимо принимать во внимание, делая подобный выбор. Хотя статья, вроде бы, «привязана» к рассмотрению известной концепции А.В. Иванова, И.В. Фотиевой, М.Ю. Шишина, на самом деле, думается, она обладает самостоятельностью по отношению к этой концепции, предлагаемой, скорее, в качестве «иллюстративного материала», способного инициировать размышления о будущем России. Так, автор выделяет «пять этапов цивилизационного развития» России (вряд ли имеет смысл предъявлять ему претензии концептуального характера, он предлагает то понимание «динамики» исторического развития нашей страны, которое представляется ему в наибольшей степени соответствующим реальному содержанию истории, но невозможно не отметить, однако, что в этой части изложения преобладает материал, хорошо знакомый широким кругам читателей, и вряд ли следует включать его в статью, претендующую на научную значимость; в характеристике этих этапов следует либо предложить содержание, выходящее за границы общеизвестных сведений, либо просто снять предложенные «исторические обоснования»); с учётом сформулированного понимания истории России автор предлагает и «пять вариантов стратегии цивилизационного развития России». «Новая Россия», которая может возникнуть в качестве именно новой цивилизации, по мнению автора, не должна ни повторять пройденные Россией пути, ни отрываться от своей истории, он (думается, вполне справедливо) говорит именно об «опоре» на историю, но «опора не означает повторение»: «В данном случае речь идет о новой

системе смыслов и ценностей, не сводимой ни к православию, ни к марксизму, хотя возможно заимствующей из них отдельные составляющие. Это должна быть не только система смыслов и ценностей, но и практик, позволяющих эти смыслы и ценности воплощать в действительности. В том случае, если такая «новая религия» или «новая идеология» окажется по-настоящему востребованной, сможет дать приемлемые и «работающие» ответы на вызовы современности, вызвать воодушевление у широких слоев населения, откроется перспектива перерождения российской цивилизации. Если оно случится, это будет уже другая цивилизация, другая Россия». И только в этом пункте, как бы иллюстрирую свои размышления, автор предлагает обратить внимание на «концепцию духовно-экологической цивилизации, предложенную сибирскими учеными», которая, впрочем, достаточно хорошо известна уже многим читателям. Хотя статья в целом производит весьма благоприятное впечатление, до её публикации необходимо внести в текст некоторые изменения. Прежде всего, статья слишком большая по своему объёму (1,5 а.л. без учёта списка литературы), и текст может быть существенно сокращён как раз за счёт снятия или «концептуализации» того материала, который носит описательный характер. Кроме того, следует избавиться от элементов разговорной речи (например, «есть ли она (российская цивилизация, – рецензент) вообще», и т.п.) В некоторых случаях можно было бы просто брать в кавычки используемые автором нехарактерные для научного стиля речи выражения, например: «...в границах, плавающих от границ современной Российской Федерации до границ бывшего СССР»; очевидно, «плавающие» здесь следовало взять в кавычки. Тем не менее, думается, эти изменения могут быть внесены в рабочем порядке, поскольку статья удовлетворяет основным требованиям, предъявляемым к научным публикациям.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Зыкин А.В., Арефьев М.А. — К вопросу о культуротворческой роли Русской православной церкви (на примере деятельности Алтайской Духовной миссии) // Философская мысль. – 2023. – № 2. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.2.39771 EDN: DGHNWE URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=39771

К вопросу о культуротворческой роли Русской православной церкви (на примере деятельности Алтайской Духовной миссии)

Зыкин Алексей Владимирович

кандидат филологических наук

доцент, заведующий кафедрой иностранных языков, Государственный институт экономики, финансов, права и технологий

196601, Россия, г. Санкт-Петербург, пушкин, ул. Ул. средняя 6/1-28, ул. Средняя 6/1-28

✉ zykinalex@mail.ru

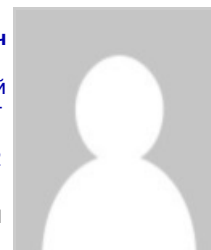


Арефьев Михаил Анатольевич

профессор, заведующий кафедрой Философии и социально-гуманитарных наук, Санкт-Петербургский государственный аграрный университет

196605, Россия, г. Санкт-Петербург, шоссе Петербургское, 2

✉ ant-daga@mail.ru



[Статья из рубрики "Диалог культур"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.2.39771

EDN:

DGHNWE

Дата направления статьи в редакцию:

10-02-2023

Аннотация: В настоящей работе с позиции методологии культурологического подхода, аксиологической парадигмы и междисциплинарных особенностей регионалистики рассматривается деятельность Алтайской Духовной миссии (Западная-Сибирь). Анализируется семантика термина «миссия» в русле заявленной в работе тематики. Указывается, что институт Духовных Миссий в аспекте христианизации народов возник в XVI веке, а понимание «Духовной миссии» как специального церковного проповедческого института в XIX веке благодаря созданию образцовой для других миссий Алтайской. Также в работе описывается история создания и ее своеобразие, анализируется деятельность, которая привела к следующим результатам, социальным и

культурным трансформациям: переход автохтонного населения в православную веру (оседлый образ жизни, льготы, послабления), разностороннее обустройство и организация жизнедеятельности (культивация земель, порядок ведения домашнего быта), образование (обучение грамоте), создание массива этнографических, культурологических и языковедческих работ, сохраняющих свою уникальность и актуальность для исследователей культурных истоков этого региона до сих пор. Отдельно следует отметить создание алфавитов и составления азбук, что позволило перевести Евангелие и другие религиозные произведения на местные языки. Вся эта работа привела к появлению и росту образовательных учреждений и распространению русской культуры. Неоценима переводческая деятельность, приведшая к обретению духовной культуры этносов Алтая к историчности и вливанию ее в Российскую.

Ключевые слова:

Духовная миссия, культура, коренные этносы, Алтайская Духовная миссия, деятельность, русская православная церковь, регионалистика, наука, регион, Алтай

Одним из видов современного научного знания, близкого к культурологическим и религиоведческим изысканиям, является регионалистика. Она выступает как междисциплинарная наука, специализирующаяся на исследовании специфики и особенностей протекания разных форм регионализации (с точки зрения географии, культуры, экономики и политики). Объектом исследования в данном случае является регион или географический район. Регион (лат. *regionis* – область) – территория, поэтому регионалистика исследует регион как самостоятельную пространственно-географическую, административно-территориальную и историко-культурную величину. Одним из ведущих российских ученых, трактующих регионалистику с позиций культурных начал, является академик Российской Академии естественных наук, профессор А.О. Бороноев. С его точки зрения в анализе того или иного региона России ведущими выступают этнический состав региона и его этнокультурная составляющая [\[28; 22; 27, с. 8-17\]](#).

Значимым с этнокультурной и хозяйственно-бытовой точек зрения является регион Западной Сибири, вносящий как в прошлом, так и сейчас огромный вклад в народное хозяйство и культуру России. Алтай – жемчужина западно-сибирского региона и он был одним из центров, к которому было приковано внимание Русской православной церкви [\[10, с. 156-158; 1, с. 12-16;\]](#), объектом деятельности Алтайской Духовной миссии (далее – АДМ). Для начала необходимо разобраться с самим понятием «миссия». Безусловно, данная лексема латинского происхождения (*missio, onis (f)*) – это прежде всего посылка, отправление [\[2\]](#). Согласно различным дореволюционным академическим изданиям, включая словарь составленный А.Н. Чудиновым, данная лексема может обладать одним из трех значений. В соответствии с первым она трактуется как дипломатическое представительство какого-либо государства. Согласно второй трактовке, под ней подразумевается **группа священников, посланных в государство, чье население исповедует язычество, чтобы помочь распространить в нем христианство**. В соответствии с третьей трактовкой, под ней подразумевается призвание [\[29\]](#).

В аналогичном словаре, составленном М. Поповым, также присутствуют три понимания этого заимствованного термина. В соответствии с первым, под ним подразумевается

дипломатическое представительство. Согласно второй трактовке, это заимствование имеет религиозную окраску и представляет собой **посланных из государства, исповедующего христианство, в другое государство, придерживающееся язычества, чтобы добиться христианизации последнего**. В соответствии с третьей трактовкой, под ним подразумевается некоторая задача, предназначение или определенная цель [\[20, с. 136\]](#). В то же время в еще одном аналогичном словаре под редакцией Ф. Павленкова первая трактовка этого термина толкует его как **посылание к нехристианам миссионерских священников, проповедующих переход в истинную (христианскую) веру. Также под ним могут подразумеваться группы и объединения подобных людей, создаваемые в целях координации и повышения результативности их действий, а также увеличения отдачи от активности**. Согласно второй формулировке этот термин трактуется как любое представительство, служащее решению поставленной задачи. Последнее третье определение трактует его как предназначение [\[18\]](#). В сборнике «Объяснение 25.000 иностранных слов, вошедших в употребление в русский язык, с означением их корней», составленном под редакцией А.Д. Михельсона, приведено только две трактовки этого заимствованного термина. В соответствии с первой оно определяется как представительство, тогда как второе значение также имеет церковно-религиозный оттенок и формулируется как **группа лиц в статусе миссионеров-проповедников христианской веры, специализирующихся на прозелитизме в среде язычников** [\[17\]](#).

Культурный институт Духовных миссий, в аспекте христианизации народов, возник в римо-католической среде в ордене иезуитов в конце XVI столетия. В рамках Русской православной церкви это понятие стало распространяться в XVIII столетии. Для подчеркивания различия с дипломатической миссией, церковный институт стали именовать «Духовной миссией». Понятие о «Духовной миссии» как о специальном проповедническом институте вполне закрепилось лишь в XIX веке, благодаря созданию образцовой Алтайской Духовной миссии. Революция 1917 года и последующий распад Российской империи уничтожили структуру Духовных миссий внутри страны, а зарубежные Духовные миссии стали развиваться своими своеобразными путями.

Датой основания АДМ считается 1830 год. Ее основателем стал известнейший миссионерский проповедник преподобный Макарий (в миру – Глухарёв) [\[23\]](#). В строгом соответствии с традициями, сложившимися во времена Кирилла и Мефодия, проповедники на Алтае занимались миссионерством во всех его ключевых разновидностях, вели образовательную и нравоучительную деятельность, совершали молебны и обучали азам христианства на языке тех, кому проповедовали, то есть на алтайском и шорском. С момента появления АДМ и вплоть до 1920 года миссионеры поспособствовали отказу от традиционно исповедуемого шаманства и переходу в православную веру свыше 50% алтайцев и шорцев. Другими словами занимались по преимуществу культуротворческой деятельностью.

Практикуемые миссионерами на Алтае методики, включающие вероучение, культуру, языкознание и образование, получили повсеместное распространение и в иных миссиях, инициированных РПЦ, поскольку не сводились к простому отказу от язычества и переходу в христианство, а помогали разностороннему обустройству и организации жизнедеятельности крещеных иноверцев. В частности, именно поэтому в рамках съезда миссионеров, проведенного в Иркутске в 1910 г. [\[12\]](#), АДМ удостоилась всеобщего признания в качестве образцовой и руководящей. Таким образом она стала примером для остальных Духовных миссий. Бесспорным преимуществом АДМ следует назвать ее

культурную и творческую активность, поскольку она интенсивно занималась просветительством, образованием и обучением подопечных, переводом литературы на местные языки, литературством и книгоизданием. Даже сегодня работы проповедников на Алтае, посвященные темам этнографии и языковедения, сохраняют актуальность с точки зрения науки и востребованы учеными и исследователями [\[31; 5, с. 142-221; 3; 14; 15; 16; 19; 6; 11; 13; 26\]](#), специализирующимися на регионалистике и занимающимися детальным изучением и анализом культурных истоков этого региона России.

Причиной появления АДМ стало распоряжение, выпущенное Синодом и датированное 24 декабря 1828 года. Вышеупомянутый документ был посвящен возвращению в Сибирский регион службы миссионерских проповедников-инородцев, переставшей существовать в 1799 году. Чтобы найти человека, подходящего для выполнения этой задачи и несения службы на сибирской земле, архиепископ Сибирский и Тобольский Евгений (в миру – Казанцев) послал соответствующий запрос трем представителям духовенства. В их число вошли епископ Курский Владимир (в миру – Ужинский), епископ Архангельский Аарон (в миру – Нарциссов) и архимандрит Соловецкого монастыря. Отклик на обращение Священного Синода поступил от архимандрита Макария (в миру – Глухарёва). Этот священнослужитель служил тогда в Глинской пустыни, формально закрепленной за Курской епархией. Позднее Синодом было выпущено новое распоряжение, датированное 27 мая 1829 года. В соответствии с указанным документом, на архиепископа Евгения возлагалась обязанность «архимандрита Макария обратить по усмотрению Его Преосвященства на дело проповеди, где сие представится нужным» [\[5, с. 166\]](#). Вскоре архимандрит Макарий предпринял путешествие в Москву, покинув родные места. В столице его сначала благословил на занятие миссионерством митрополит Московский Филарет (в миру – Дроздов), а уже осенью 1829 г. он, как и планировалось, попал под начало и покровительство архиепископа Евгения.

В течение десятимесячного срока преподобный Макарий в рамках предстоящей миссионерской деятельности проповедника в Тобольске обучал и готовил себе помощников, способных стать опорой в этом непростом и ответственном деле, и подбирал дальнейшее место ведения службы. Руководствуясь поступившим из Синода распоряжением, во время пребывания в Тобольске он назначил в качестве помощников двух юношей – отпрысков представителей духовенства, обучавшихся в здешней семинарии и ставших добровольцами. Помогать в деле проповедничества ему самостоятельно изъявили желание сын псаломщика В. Попов и сын священнослужителя А. Волков. В своей деятельности отец Макарий и его помощники были обязаны ориентироваться на директиву, изданную Синодом еще в далеком 1769 году. Помимо этого документа, ему была направлена копия распоряжения, касающегося разнообразных льгот и послаблений, на получение которых могли рассчитывать все инородцы, переходящие в христианскую веру. Указ о соответствующем льготном режиме и привилегиях был одобрен Госсоветом страны летом 1826 года. В соответствии с данным документом, все новообращенные в христианство могли рассчитывать на временное избавление от выплаты налогов и несения разнообразных повинностей в течение 3-х лет. Подобная государственная политика помогала обращать в христианскую веру коренные этносы, проживавшие на периферии Российской империи.

В течение собственного пребывания в Тобольске отец Макарий посвятил немало времени формированию списка правил, регламентировавших специфику взаимоотношений и регулирующих процесс взаимодействия в миссионерских группах. Этот перечень базировался на устоях и обычаях совместного проживания монахов и старчества, являвшихся отличительной особенностью именно утвердившейся в нашей

стране православной ветви христианства. Разработанный им перечень правил выражался в виде обетов. В частности, в документе излагались следующие принципы: «Желаем, да будет у нас все общее: деньги, пища, одяние, книги и прочие вещи; и сия мера да будет для нас удобностию в стремлении к единому. Желаем тому из нас, кому определением начальства будет поручено особенное попечение о деле проповедания, повиноваться по правилам иноческого общежития как в поручениях, относящихся к проповеданию, так и в других отношениях и случаях... Желаем принимать от него наставления со вниманием, смирением и любовью... Желаем быть пред ним искренними и откровенными в частом исповедании помыслов» [\[32, с. 38-39\]](#).

Нужно подчеркнуть, что отношение членов Алтайской Духовной миссии к материальным благам согласно Правилам было сродни иноческим (монастырским). А отношение это шло в истории русской церкви от Нила Сорского (XVI век). По убеждению Сорского инок обязан довольствоваться идеальным (духовным). Написанные им труды удостоились признания и были популяризованы в Русском Православии. Нил Сорский считал, что «цветы добродетелей» могут распускаться и цвести только в условиях тотального «безмолвия» (то есть древнегреческой «исихии», практикуемой в рамках исихазма), тогда как от чрезмерной говорливости и бессмысленной болтовни они увядают. Таким образом, христианское подвижничество он сводит к двум моментам: «отсечение помыслов» и «отступление мира». Воспитанников он учил важности чисто физического труда и призывал не чураться его, обосновывая собственную позицию тем, что «жительство и нужды наши от наших собственных трудов должны устраиваться». Также отец Нил любил напоминать монастырским насельникам изречение апостола Павла о полезности труда (2Фес. 3:10) и предостерегал от злоупотребления подаяниями и излишнего упования на пожертвования.

Такие распространенные человеческие качества как стяжательство, сребролюбие, стремление к обогащению Нил Сорский считал смертельно опасными, «ядом». Именно поэтому он наставлял, что при найме работников им следует платить по совести за выполненную работу. Также он крайне отрицательно относился к излишнему украшательству, получившему достаточно широкое распространение в церковной жизни, в частности, осуждал использование утвари из золота и серебра [\[21\]](#).

В период подготовки членов Алтайской миссии к дальнейшему выполнению собственных обязанностей, Тобольская консистория, следуя распоряжению со стороны архиепископа Евгения, занималась сбором информации, касающейся этносов, проживающих на территории местной епархии, и при этом не перешедших в христианскую веру. Другими словами вела изыскания регионалистического характера. Целью подобной работы было упрощение и облегчение преподобному Макарию процесса выбора места для предстоящего миссионерского, проповеднического служения среди некрещеных народностей. Первый запланированный маршрут миссионеров включал путешествие в северном направлении от Тобольска, в местность, где проживали две народности кочевников: ханты (ранее известные как остяки) и самоеды (современное название – ненцы). Не все в этих этносах придерживались язычества, кто-то уже успел пройти крещение. Однако от первоначальных планов пришлось отказаться из-за климатических особенностей данной территории: жесткие погодные условия Крайнего Севера и много болот. Изначальный маршрут пришлось пересмотреть, и следующим пунктом назначения оказался Кокчетавский военный округ, где обитали кочевники киргизы (устаревшее наименование казахов).

Эта местность выгодно отличалась от предыдущей умеренным климатом. Кроме того,

местный народ разговаривал на киргизском языке, весьма похожем на другой – татарский, хорошо знакомый не только преподобному Макарию, но и его помощникам-добровольцам. Серьезным препятствием стала резко негативная реакция со стороны И.А. Вельяминова, занимавшего в ту пору пост генерал-губернатора в Западносибирском регионе. После получения письменного извещения от архиепископа Евгения об отправке христианских проповедников в миссионерских целях, он поначалу ответил отказом, так как не хотел спровоцировать протесты среди киргизского народа. С учетом этого архиепископу Евгению пришлось изменить первоначальные планы, и он призвал преподобного Макария присмотреться к кочевникам-калмыкам (в XIX веке северные тюркоязычные племена Горного Алтая обычно именовались татарами, а южные – калмыками), также исповедовавшим язычество и обитавшим в Бийском округе, расположенном в границах Томской губернии. После положительного решения и тщательной подготовки, 3 августа 1830 года группа проповедников выехала из Тобольска, сделав временную остановку в Абалакском монастыре. Они намеревались прибыть в Бийск, до которого предстояло преодолеть значительное расстояние. Остановившись в Барнауле, путешественники забрали у проживавшего там протоиерея Созонта предназначавшиеся им вещи. Перечень указанных вещей включал миро, литературу для проведения богослужений, ризы и т.п. Конечным пунктом назначения являлся расположенный в Горном Алтае поселок Улала (сегодняшнее название – Горно-Алтайск). Как и было велено архиепископом Евгением, группа миссионерских проповедников всё время письменно отражала происходящие в дороге события, в результате чего сохранился соответствующий архив (Записи находятся в РГИА. Ф. 843. Оп. 2. Д. №1720.).

Сразу после прибытия в назначенное место, 7 сентября 1830 года отец Макарий провел обряд крещения алтайского юноши Элеску, дав ему, как первопроходцу, христианское имя Иоанн в честь Иоанна Крестителя. Для самих проповедников указанная дата превратилась в неофициальный день рождения АДМ. Затем из села Улалы он переехал в близлежащее село Майму, где и стартовало его знакомство с местными телеутами и прочими племенными народностями, проживавшими на Алтае. После проведения обряда крещения в православную веру преподобный Макарий помогал алтайцам перейти на оседлый образ жизни по месту проживания либо в соседних поселковых населенных пунктах. Именно в Майме проповедники запустили программу обучения местных детишек грамоте, а также в меру своих сил врачевали, самостоятельно предоставляя нуждающимся людям различную медпомощь. Шла работа исключительно культурного характера.

Достигнутый успех на Горном Алтае подвигнул преподобного Макария окончательно перебазироваться в Улалу. В итоге данный населенный пункт превратился в ключевое место пребывания АДМ. Пока новоприбывшие миссионеры не развернули на Алтае собственную деятельность, батюшки, возглавлявшие церковные приходы в соседних поселках и деревнях, не сумели достичь существенного успеха в вопросе христианизации местного автохтонного населения. В частности, за 70-летний срок, предшествовавший появлению АДМ, в христианскую веру перешли лишь 300 человек и, несмотря на это, они не спешили отказываться от язычества, а скорее старались совместить новую религию с прежними языческими представлениями.

До того как участники первой группы АДМ приступили к выполнению обязанностей, подавляющее большинство двух этносов – алтайского и шорского – исповедовали шаманизм, то есть язычество. Их религиозные представления предписывали им практиковать почитание духов (речных, лесных, горных), а при возникновении

потребности идти за помощью к камам, то есть шаманам. Поэтому в первую очередь миссионерам пришлось сосредоточить свои усилия на решении проблемы катехизации. В частности, они запустили образовательно-просветительский процесс среди принявшего крещение местного населения – как взрослых, так и несовершеннолетних. Кроме того, их старались научить правилам и секретам огородничества и приемам возделывания земли, а когда требовалось – занимались хлебопечением для раздачи людям. Также на миссионеров легла работа по родовспоможению и всестороннему вспомоществованию желающим отказаться от кочевничества и осесть на земле, включая устройство домашнего быта [\[25, с. 19\]](#).

После детального исследования наречий горно-алтайских народностей и их тщательного усвоения, отец Макарий сумел разработать соответствующий алфавит и составить азбуку. На следующем этапе он приступил к переводческой деятельности, в частности, перевел некоторые тексты на диалекты коренных этносов, поспособствовав тем самым появлению у них письменности, базировавшейся на кириллическом алфавите. Духовная культура этносов Алтая, таким образом, обрела свою историчность, что прямо связывается с обретением письменности. Изустное творчество алтайцев приобрело материализованный характер. А кириллица увязывала этнические культуры этого региона с единой культурой нашего Отечества – с Русской культурой. В связи с этим укажем на негативные тенденции в языковой сфере, что присутствуют в Средней Азии и Казахстане на сегодня – переход на арабский язык и латинский алфавит. Данное явление направлено на разрыв межкультурных связей с Россией.

В качестве базового фундамента для создания алтайского литературного языка был выбран телеутский диалект, чей лексикон в значительной степени дополнялся заимствованиями, почерпнутыми из диалектов, на которых разговаривали остальные горно-алтайские этносы. В переводческой деятельности отец Макарий мог полагаться не только на собственные умения, но и на своего помощника из местных – М. Чевалкова. Этот молодой телеут был собственноручно крещен архимандритом в православную веру, и в дальнейшем не только выбрал путь церковного служения, удостоившись звания первого священнослужителя среди своего народа, но и превратился со временем в известнейшего местного литератора.

Проживая в Горном Алтае, отец Макарий сумел подготовить переводы Евангелия, причем практически целиком. Кроме того, в список его трудов вошли переводы наиболее значимых отрывков из Деяний апостолов, послания Иоанна Богослова и ряда иных важных для христиан и христианского богослужения документов и литературных источников, включая 10 заповедей с подробными разъяснительными комментариями. В рамках передачи в 1841 году на утверждение митрополиту Московскому Филарету составленной им азбуки, предназначенной для преподавательских целей – обучения грамоте детей коренных горно-алтайских народностей, отец Макарий приложил соответствующую записку. Записка гласила следующее: «Миссия prepares уже для представления церковному начальству сообразную сей славянской и русской азбуке азбуку на телеутском наречии, которое в близком сродстве со всеми другими наречиями здешних инородцев и для всех их понятное» [\[25, с. 40-41\]](#).

В 1844 году пост заместителя отца Макария, руководившего АДМ, достался его ключевому ассистенту и правой руке – священнослужителю Стефану Ландышеву, чья кандидатура получила одобрение с подачи митрополита Московского Филарета. Получив пост своего предшественника, преподобный Стефан приступил к расширению численности штатных сотрудников миссии. Так, к 1858 году на АДМ работали в общей

численности 18 священнослужителей, четверо дьячков и 12 монахов. Информационные заметки, касающиеся успехов миссии, публиковались в церковной периодике, имеющей большую читательскую аудиторию. За 21-летний период пребывания на посту руководителя АДМ (по 1865 г.), преподобный Стефан смог обратить в православие примерно 3150 чел. Также за это время для алтайцев было дополнительно основано еще два представительства миссии, параллельно росла численность образовательных учреждений для местного населения. Преемник архимандрита Макария также поспособствовал созданию алтайских монастырей, одновременно игравших роль распространителей русской культуры. В 1863 году здесь появилась Улалинская женская община, которая в последствии превратилась в монастырь, названный в честь Николая Угодника. Аналогичный мужской монастырь, названный в честь Пресвятой Богородицы, появился тут чуть раньше – в 1879 году. В дальнейшем на базе монастырских учреждений были сформированы детские сиротские дома.

Проповедники, входившие в АДМ, концентрировались на чтении и беседах, не связанных с богослужениями. Поначалу они выбирали для публичного прочтения литературу духовного, религиозно-нравственного содержания, и вслух зачитывали ее местным жителям, перешедшим в православие, прямо в их жилищах, которыми им служили юрты. В дальнейшем они начали устраивать в этих целях сбиряща: в теплую погоду чтение проводилось прямо на улице, а в холодную роль читальни играло помещение. В дальнейшем подобную практику с охотой позаимствовали миссионеры, служившие в иных населенных пунктах, закрепленных за Томской епархией.

Алтайская Духовная миссия не забывала и о чисто социальных проблемах местного населения, работала в области вопросов материальной культуры; учили алтайцев оседлому образу жизни, земледельческим и огородническим навыкам, оказывали практическую поддержку. По мере способностей проповедники врачевали всех, кто нуждался в медпомощи, в том числе прививали местное население от оспы. Также они оказывали поддержку нищим, слепцам, инвалидам и беспомощным старикам. Им они бесплатно раздавали хлеб, снабжали предметами одежды и инструментарием для занятия земледелием, помогали закупать сельскохозяйственных животных и т.п. Несмотря на активную благотворительность миссионеров, большая часть их начинаний финансировалась самостоятельно, за счет средств меценатов, а не дотаций, поскольку государство не стремилось их субсидировать из казны.

В 1865 году АДМ получила новое руководство – управленческий пост достался архимандриту Владимиру (в миру – Петрову). Как руководитель он решил не прекращать развивать различные направления работы проповеднических групп, сопряженные со сферами богослужения, литературы, культуры и благотворительности. В последующем преподобный Владимир поспособствовал созданию петербургского миссионерского общества, призванного помочь Алтайской миссии и созданной ранее Забайкальской миссии. Его деятельность на руководящем посту была плодотворной и успешной, поэтому середина 1880-х гг. по праву считается «золотым веком» и апофеозом развития миссионерской деятельности. Немало усилий в рамках культурно-творческой деятельности миссионеры прилагали именно в вопросах просвещения и образования местного населения. В частности, открываемые миссией учебные заведения делились на три категории: одноклассные, двухклассные и школы грамотности. Отсюда напрашивается вывод о разнонаправленном характере образования под руководством миссионеров, поскольку они не только учили детей, но и преподавали взрослым, чтобы ликвидировать безграмотность среди последних.

В период с 1860-х по 1880-е гг. члены Алтайской миссии напряженно занимались

переводческой деятельностью. Они стремились познакомить с различными литературными произведениями коренные народности – алтайцев, шорцев и киргизов (казахов) – носителей соответствующих языков. Кроме того, на языках этих этносов членами АДМ сочинялись литературные и теологические произведения. Репутацию самого известного и плодотворного переводчика в АДМ заслужил протоиерей Василий Вербицкий, стараниями которого на свет появился «Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка» [\[4\]](#). Также члены АДМ положили начало алтайскому литературному языку, чье появление во многом помогло объединиться разным тюркоязычным этносам, проживавшим в этой местности, в один народ, и осознать себя в качестве такового. Среди изданий, запустивших процесс объединения, стоит особо выделить «Граматику алтайского языка», впервые изданную в 1869 г. Позднее, в 1882 г. был опубликован «Алтайский букварь», а в 1884 г. в печать попало «Указание пути в Царствие Небесное». А еще через год был издан и «Шорский букварь».

В начале XX столетия одной из форм православной деятельности миссии стало противостояние популяризации в широких слоях населения бурханизма, представлявшего собой локальную, имевшую хождение только на Алтае, разновидность ламаизма. Это религиозное течение грозило превратиться в главенствующее вероисповедание алтайского народа. Однако в середине 1917 года возглавившее страну после свержения царя Временное правительство предписало вывести из-под руководства АДМ бывшие под ее началом школы и действовавшие при них библиотеки. В результате данные учреждения в основной массе перестали функционировать из-за отсутствия дотаций из государственной казны. Когда пришедшая на смену Временному правительству советская власть закрепила собственные позиции на Алтае в 1920 г., АДМ утратила централизацию и больше не могла управляться как раньше. Позднее, в 1920-е и 1930-е гг. закрытию подверглись оставшиеся ее представительства, также прекратили существование монастыри и церкви, перестали функционировать и иные находившиеся в ее ведомстве учреждения. Так закончилась вековая история Алтайской миссии, сделавшей так много для сохранения культуры народов Западной Сибири: алтайцев, шорцев и многих других. Этнокультурное творчество миссионеров, отметим в качестве промежуточного вывода, не столько способствовало русификации коренных народов этого региона России, сколько помогало формированию культуры и жизненного быта этих этносов. Показательным примером в этом отношении может служить история и культура шорского этноса.

Этноним «шорцы» появился далеко не сразу, но поспособствовал консолидации шорского народа, оформлению его как этноса и установлению народной культуры и традиций [\[9, с. 7-10; 7, с. 114-119; 8, с. 7-12\]](#). Шорцы принадлежат к категории тюркоязычных этносов и сегодня проживают на юге Кемеровской области. С точки зрения материальной культуры вплоть до XIX в. основными занятиями шорского народа являлись выплавка железа и создание кованых железных изделий – в этих сферах данный этнос достиг немалого мастерства. Всеобщее признание было обусловлено тем, что в плане технологии отливка металлов характеризовалась сложностью и оставалась невозможной при отсутствии достаточно высокого развития социума, а также диктовала наличие соответствующих знаний у мастера и его опытность в этом деле. Изготовленные ремесленниками металлические предметы использовались шорцами в качестве оплаты дани, предназначенной для тюркских каганов. Кроме того, контактируя с представителями русского купеческого сословия, шорцы использовали их для бартера, как средство обмена на различные товары. Однако уже к концу XVIII в. шорцы начали постепенно утрачивать ремесленные навыки и из кузнецов перековались в охотников,

чем в дальнейшем и жили.

Шорцы имели весьма специфическое, нестандартное миропонимание, а также своеобразные религиозные обычаи, появление которых было в значительной степени обусловлено шаманизмом, неразрывно связанным с политеизмом. Главными божествами шорцы считали Ульгения и Эрлика, единолично управляющих двумя мирами – верхним и нижним соответственно. Также среди шорского народа было широко распространено почитание духов, безраздельно управляющих различными природными объектами – реками, озерами, горами и т.п.

Интересно, что название «шорцы» в лексиконе данной народности отсутствовало как таковое до XX века. Отсутствие унифицированного общепризнанного самоназвания в лексиконе говорит о несформировавшемся, по сути, этносе, и о незаконченном процессе этногенеза. Поэтому другие народы, проживавшие по соседству с шорцами, имели свои названия для них. У русских в хождении было сразу три варианта названий: кузнецкие татары, кондомские (от названия р. Кондома) и мрасские (от названия р. Мрас-Су) татары либо абинцы. Процесс этногенеза и консолидации нескольких субэтносов в единый народ завершился только в эпоху СССР. Этому во многом поспособствовало учреждение новой властью Горно-Шорского национального района, чьим главным населенным пунктом стало село Кузедеево, служившее в дореволюционную эпоху местом базирования представительства АДМ. «Шорцы» как самоназвание, использовавшееся кузнецкими татарами, берет свое начало в середине XIX в. и обязано собственным появлением ученому-тюркологу В. В. Радлову: именно он именовал так коренную народность, территорией местообитания которой являлся Кузнецкий уезд, находившийся в Томской губернии.

Повсеместное распространение в обиходе этнонима «шорцы», с одной стороны существенно активизировало процесс консолидирования шорского этноса, а с другой – во многом помогло возникновению уникального культурного кода у этой народности. Для академика В.В. Радлова это слово носило прикладной характер, и применялось исключительно в целях облегчения и стандартизации процесса классификации автохтонных коренных народностей, местом проживания которых в то время являлась территория Томской губернии. В работах ученого встречаются названия двух основных шорских родов – кубан и шор, которыми он обозначал близкородственные субэтносы, впрочем, без однозначного указания их истинного происхождения, то есть этнической принадлежности [\[30, с. 506-514\]](#). С данной целью академик отнёс к одной категории разные подгруппы татар, местом обитания которых являлась прибрежная зона трех рек – Томь, Мрас-Су и Кондома, и дал им общее наименование «шорцы». Подобный шаг объяснялся похожестью языков упомянутых субэтносов. Это подтолкнуло ученого к выводу, что все они являются лишь диалектами одного языка. Кроме того, такому решению поспособствовало и то, что другие народности, проживавшие по соседству с татарами, в том числе телеуты и лебединцы, имели для них одно общее название – «шор-кижи» [\[24\]](#). Следует учитывать, что процесс конструирования вышеупомянутого этнонима не носил естественного характера, поскольку он был придуман академиком Радловым в узопрактических целях и стал основой культурного кода шорского этноса.

В заключение стоит упомянуть, что на формирование самосознания шорцев, в числе которого общетюркский, религиозный и культурный уровни, оказало существенное влияние взаимодействие и общение с носителями русской культуры. Таким образом, это стало закономерным результатом межкультурных коммуникаций, происходивших между русскими и представителями тюркских народностей, проживавших на территории

Западной Сибири. Кроме того, отметим важность в этом процессе межкультурного взаимодействия культуротворческой деятельности Алтайской Духовной миссии. Она на протяжении многих десятилетий не только носила вероучительный характер (приобщение к православию и русской культуре), но и стала примером сохранения этнических культур и этносов огромного региона России.

Библиография

1. Арефьев М.А., Зыкин А.В. Методология культурологического подхода в исследовании этнокультурных феноменов // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Познание. – 2022.-№04. – С. 12-16.
2. Большой латинско-русский словарь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://linguaeterna.com/vocabula/>
3. Вербицкий В.И. Алтайские инородцы : сборник этнографических статей и исследований алтайского миссионера, протоиерея В.И. Вербицкого / под ред. А.А. Ивановского.-Москва : Т-во скоропечатни А.А. Левенсон, 1893. – 267 с.
4. Вербицкий В.И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка / Сост. прот. В. Вербицкий.-Казань : Православ. миссионер. о-во, 1884 (Тип. В. М. Ключникова). – IV, 494 с.
5. Вербицкий В.И. Очерк деятельности Алтайской духовной миссии по случаю ее юбилея (1830-1880 гг.) // Памятная книжка Томской губернии 1885 года. Томск, 1885. – С. 142-221.
6. Ершов В.В., Кимеев В.М. Тропой миссионеров: Алтайская духовная миссия в Кузнецком крае. Кемерово, 1995. – 130 с.
7. Зыкин А.В. Анализ этнокультурной идентичности и этноидентификации коренных народов Южной Сибири // Международный научно-исследовательский журнал. – 2016. №7 (49) – С. 114-119.
8. Зыкин А.В. О некоторых особенностях в понимании мироустройства шорцев: социально-философский анализ // Успехи современной науки. – 2017. №1. Т.2. – С. 7-12.
9. Зыкин А.В. Социально-философский анализ традиционной культуры малых народов Сибири в сопоставлении с русской // Известия Санкт-Петербургского государственного аграрного университета. – 2015.-№40. – С. 7-10.
10. Зыкин А.В., Арефьев М.А., Бондарев А.В. Интегративный потенциал культурологического подхода в изучении этноязыковых процессов в Южной Сибири // Культура и цивилизация. 2020. Том 10. № 3А. – С. 157-168.
11. Из духовного наследия алтайских миссионеров : Сборник / Сост., вступ. ст. и прим. магистра богословия протоиерея Бориса Пивоварова.-Новосибирск, 1998. – 271 с.
12. Иркутский миссионерский съезд 1910. (материалы съезда) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://drevo-info.ru/articles/20708.html>
13. Кацюба Д.В. Алтайская духовная миссия: Вопросы истории, просвещения, культуры и благотворительности. Кемерово, 1998. – 156 с.
14. Макарий (Глухарев), архим. Мысли о способах к успешному распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе. / [Соч.] Архим. Макария Глухарева; С предисл. свящ. С.В. Страхова. – М. : тип. А.И. Снегиревой, 1894.-[2], 131 с.
15. Макарова-Мирская А.И. Апостолы Алтая : Сб. рассказов из жизни алт. миссионеров / А. Макарова-Мирская.-[Репр. изд.]. – М. : Правило веры : Моск. Сретен. монастырь, 1997. – XIII, 301 с.

16. Макарова-Мирская А.И. На служении Алтаю : Повесть о жизни и деятельности высокопреосвящ. Макария, митр. Московского и Коломенского, в связи с деятельностью других миссионеров Алтая / А.И. Макарова-Мирская.-[2-е изд.]. – Харьков : тип. «Мирн. Труд», 1914. – VIII, 316 с.
17. Михельсон А.Д. «Объяснение 25000 иностранных слов, вошедших в употребление в русский язык, с означением их корней. Составил по словарям: Гейзе, Бешереля, Брокгауза, Александра, Рейфа и других, Михельсон. М. Издание книгопродавца Манухина А.И. 1865. – 718 с.
18. Павленков Ф. Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка : Сост. по энциклопедическому словарю Ф. Павленкова, с соответствующими сокращениями в объяснении слов и добавлениями в их числе. – СПб : 1917. – 715 с.
19. Пивоваров Б., прот. Издательская деятельность Алтайской духовной миссии // Книга в автономных республиках, областях и округах Сибири и Дальнего Востока. Новосиб., 1990. – С. 41-61.
20. Попов М. Полный словарь иностранных слов, вошедших в употребление в русском языке / сост. по лучшим источникам М. Попов. – Изд. 3-е, с доп. отдела полит., экон. и обществ. терминов, вошедших в употребление в рус. яз. за послед. время. – [Москва] : издание Товарищества И.Д. Сытина, [1907]. – 458, 136 с.
21. Предание старца Нила пустынноика своим ученикам [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Nil_Sorskiy/predanie-startsa-nila-pustynnika-svoim-uchenikam
22. Проблемы сибирской ментальности / Ю.В. Попков, А.О. Бороноев, А.Е. Кузнецов [и др.] ; Санкт-Петербургский государственный университет, Факультет социологии. – Санкт-Петербург : Центр научно-информационных технологий «Астерион», 2004. – 307 с.
23. Прот. Борис Пивоваров // Православная энциклопедия. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.pravenc.ru/text/115104.html>
24. Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника. – М. : Наука, 1989. – 749 с.
25. Сборник исторических материалов о жизни и деятельности настоятеля Болховского Троицкого Оптиного монастыря, отца архимандрита Макария Глухарева / Изд. Орлов. учен. архив. комис. по случаю пятидесятилетия со дня блажен. кончины о. Макария 18 марта 1847. – Орел, 1897.-[2], 104, 72, 49 с.
26. Свет Христов просвещает всех! : Сб. / Сост., вступ. ст. и примеч. прот. Б. Пивоварова. Новосиб., 2000. – 550 с.
27. Сибирская ментальность и проблемы социокультурного развития региона / под ред. А.О. Бороноева. – Санкт-Петербург : Центр научно-информационных технологий «Астерион», 2007. – 321 с.
28. Сибирь. Проблемы сибирской идентичности / Факультет социологии СПбГУ. – Санкт-Петербург : Центр научно-информационных технологий «Астерион», 2003. – 274 с.
29. Чудинов А.Н. Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка. 1910. – 676 с.
30. Шерстова Л.И. Ментальность переходного этноса: Южная Сибирь в XIX – начале XX века // Сибирь в панораме тысячелетий: Материалы международного симпозиума. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 1999. Т.2. – С. 506-514.
31. Штыгашев И.М. Записки о путешествии алтайца в Киев, Москву и ее окрестности (с 11 августа по 6 сентября 1884 года). М., 1884. – 173 с.
32. Ястребов И. Краткие сведения о жизни и деятельности архимандрита Макария,

основателя Алтайской духовной миссии : (С его портр.): По случаю столет. годовщины со дня его рождения (8 нояб. 1792 г.) / [Соч.] И. Ястребова. – Бийск : типо-лит. И.Д. Реброва, 1893. – 135 с.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предметом исследования статьи выступает история Алтайской Духовной миссии Русской православной церкви. Автор рассматривает миссионерскую деятельность Русской православной церкви на Алтае, начиная с 1830 года, когда произошло обращение в христианство первого алтайца до 20-х годов 20 века, когда Алтайская Духовная миссия прекратила свое функционирование по политическим причинам. В статье показывается тесная связь духовно-просветительской деятельности миссионеров с приобщением коренных народов к достижениям цивилизации и помощи в оформлении аутентичных этнических начал малых народов Севера.

Методология исследования ориентирована на исторический анализ. Автор работает с архивными документами и исследованиями своих предшественников чтобы последовательно воссоздать историю становления, основные вехи развития и достижения Алтайской Духовной миссии.

Актуальность своего исследования автор связывает с активным развитием в последние годы такой научной области как регионалистика. Западная Сибирь в целом и Алтайский край в частности, по верному замечанию автора является до сих пор «жемчужина западно-сибирского региона». Изучение его истории не просто обогащает знание истории России, но и позволяет осознать процесс культурного взаимовлияния русского этноса и этносов малых народов. В международном праве отношение к «коренным малочисленным народам, ведущий традиционный образ жизни» изменилось 1989, когда новая «Конвенция» изменила центральные положения аналогичного документа 1957 года и утвердила политику сохранения уникальности малых этносов от ассимиляции. В представленной статье, автор показывает как еще в 19 веке православные миссионеры не только христианизировали коренное население Сибири, но и помогали им осознать свою этническую самобытность. Благодаря письменности, позволили сохраниться фольклору малых народов Алтая.

Научная новизна статьи связана с реконструкцией культурно-просветительской работы Алтайской Духовной миссии Русской православной церкви в 19 - начале 20 веков.

Стиль статьи научный, включает необходимые пояснения ключевых терминов (например подробный разбор этимологии термина «миссия», топонимов и самоназваний алтайских народов), ссылки на исследовательские работы по тематике статьи, логическую и фактографическую аргументацию.

Структура и содержание работы полностью соответствуют заявленной теме. Хотя в статье нет внешнего членения, но тематически в ней можно выделить четыре части. Первая, посвящена анализу термина и феномена «духовной миссии». Вторая, касается истории формирования Алтайской Духовной миссии, ее членам и функциям, далеко выходящим за рамки религиозного катехизаторства. В третьей части статьи мы знакомимся с культуротворческой деятельностью миссионеров – составлением словарей, переводом и изданием книг, приобщением кочевых народов к оседлому образу жизни, медицинской помощи. Четвертая часть, как бы стоящая особняком, посвящается роли Алтайской Духовной миссии в завершении этногенеза народа «шорцев».

Библиография статьи обширна и включает как исследовательские работы по истории

Сибири и истории Русской православной церкви, так и изданные дневники и словари. Всего 32 наименования.

Апелляция к оппонентам присутствует в необходимом объеме.

Статье безусловно уготован интерес широкой читательской аудитории. Статья написана ясным, образным языком, что привлечет к ней внимание как историков, религиоведов и этнографов, так и непрофессионалов, интересующихся историей освоения обширных земель нашей Родины.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Шугуров М.В., Мозжилин С.И. — Осмысление религиозно-мистического опыта в рамках аналитической психологии: преломление универалистской парадигмы // Философская мысль. – 2023. – № 2. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.2.39749 EDN: DWNGOU URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=39749

Осмысление религиозно-мистического опыта в рамках аналитической психологии: преломление универалистской парадигмы

Шугуров Марк Владимирович

ORCID: 0000-0003-3604-3961

доктор философских наук

профессор кафедры философии, Саратовская государственная юридическая академия

410028, Россия, г. Саратов, ул. Вольская, 1

✉ shugurovs@mail.ru



Мозжилин Сергей Иванович

ORCID: 0000-0001-6078-3252

доктор философских наук

профессор, кафедра теоретической и социальной философии, Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского

410012, Россия, г. Саратов, ул. Астраханская, 83

✉ mozhilinsi@list.ru



[Статья из рубрики "Религии и религиозное возрождение"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.2.39749

EDN:

DWNGOU

Дата направления статьи в редакцию:

07-02-2023

Аннотация: Предметом исследования является подхода аналитической психологии к пониманию содержания и значения мистического опыта, представленного религиозными и эзотерическими традициями. Целью представленной статьи стало раскрытие содержания, направлений и результатов концептуализации религиозно-мистического опыта в рамках психологической теории религии, характерной для аналитической психологии, а также обоснование универалистской парадигмы как основы данной концептуализации. Авторы подробно рассматривают мистические аспекты как самой

аналитической психологии, так и оформленной в ее рамках психологической теории религии. Особое внимание уделяется роли индивидуальных мистико-религиозных переживаний самого К.Г. Юнга как эмпирической основы данной теории. Основными выводами выступают теоретические положения о том, что в отличие от религиоведения аналитическая психология, вовлекая в диалог теологию и новые религиозные движения, устремлена к решению практической задачи по разрешению духовного кризиса современности на основе новой трактовки психического здоровья, достигаемого с помощью соответствующих психоаналитических практик, ведущих человека к оживлению его мистического опыта, имеющего синкретический и трансконфессиональный характер. Особым вкладом исследования является обоснование положения о том, что подход аналитической психологии к феномену религиозно-мистического опыта коррелирует универсалистской парадигме в религиоведении, согласно которой в основе всех мистических традиций, как религиозных, так и нерелигиозных, содержатся некие инварианты. Сформулировано обобщение, согласно которому результатом реализации подобного рода универсализма со стороны аналитической психологии стало размывание классической христианской мистической традиции, по крайней мере, ее западно-христианской версии, что привело к замещению последней новыми мистическими практиками в русле новых религиозных движений.

Ключевые слова:

аналитическая психология, мистический опыт, гностицизм, христианство, алхимия, универсализм, бессознательное, архетип, Новый век, теология

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44095 («Многообразие теологических, философских и научных подходов к постижению феномена христианского религиозно-мистического опыта: горизонты и пределы междисциплинарного синтеза»)

В самом начале формирования психологии религиозно-мистического опыта на рубеже XIX–XX вв. как специального направления в рамках западной психологии религии стала заметным образом проявляться тенденция сведения содержания мистического опыта к психологическим переживаниям индивидуального характера и вынесения за скобки их онтологического содержания. В сущности, психологизация феномена мистики во многом была следствием усиления субъективистской мистической традиции. Это было особенно заметно на примере протестантской мистики, начиная с XVII вв. По мнению М. Серто, именно субъективизм стал следствием упадка религиозно-институционального мистицизма на Западе [\[1, p. 101\]](#). Заметим, что институционализм здесь следует понимать как включенность мистического опыта в церковную традицию и соотнесенность с ней. Несмотря на дивергенцию мистических традиций в западном и восточном христианстве в эпоху Средних веков, одинаковым образом повышенной актуальностью характеризуется проблема соотнесения мистических прозрений и догматов веры. Однако в протестантизме заметным образом произошла индивидуализация мистического опыта и усиление его автономного характера, что и стало предпосылкой отношения к нему как к чисто психологическому феномену.

На этом фоне вполне понятно сосредоточение внимания У. Джеймса на индивидуальном мистическом опыте, который казался ему свободным от того или иного религиозного контекста и обладал специфическими универсальными критериями, таким спонтанность,

неизрекаемость, изменение статуса личности и т.д. [2]. Однако вне контекста религиозной традиции осуществить содержательную интерпретацию данного опыта весьма затруднительно. Да и подчас невозможно из-за того, что мистический опыт может иметь квазирелигиозный или внерелигиозный характер. В частности, острота проблемы интерпретации характерна для мистического опыта, свойственного новым религиозным движениям. Впрочем, субъективистская феноменология современного мистического опыта продолжает представлять интерес не только для психологической науки, но и для психиатрии. Как бы то ни было, и в этом прав М. Серто, мы живем в постхристианском мире, когда для расшифровки и разъяснения нового мистического опыта необходима новая интерпретационная структура.

В подавляющем числе случаев психологи, опираясь на методологический и экспериментальный арсенал современной психологической науки, в процессе изучения и интерпретации мистического опыта имеют дело с современниками, достаточно далекими от четкого следования религиозно-мистической традиции. К тому же классические образцы христианской мистики оказались в далеком прошлом. Но здесь имеют место также исключения, представленные проявлением склонности некоторых психологов религии к изучению мистических традиций и мистических практик [3; 4]. В свою очередь это говорит об актуальности междисциплинарного подхода. Представляется, что последний усиливает интерпретационный потенциал психологии религии в целом и психологии мистического опыта в частности.

Одной из лабораторий мысли для поиска и апробации новых интерпретационных структур рассматриваемого опыта стала глубинная психология К.Г. Юнга, для которой, как оказалось, был чужд психологический редукционизм. Но здесь надо понимать то, что значение аналитической ветви глубинной психологии не сводится всего лишь к формированию интерпретационных структур традиционного и нетрадиционного мистического опыта. Здесь налицо осуществление роли фактора, трансформирующего духовную культуру современной эпохи, по крайней мере, в ее западном варианте.

В свете сказанного целью представленной статьи выступает раскрытие содержания, направлений и результатов концептуализации религиозно-мистического опыта в рамках психологической теории религии, характерной для аналитической психологии, а также обоснование универалистской парадигмы как основы данной концептуализации.

На достижение указанной цели было направлено решение следующих задач:

- 1) проанализировать концептуальную модель психологии религии К.Г. Юнга и раскрыть ее специфику сквозь призму противоречивых отношений между ее научными и мистическими компонентами;
- 2) раскрыть значение личного мистического опыта К.Г. Юнга в качестве эмпирической основы аналитической психологии;
- 3) определить предпосылки универалистского характера мистической теологии К.Г. Юнга;
- 4) проанализировать содержание междисциплинарного диалога аналитической психологии и теологии;
- 5) установить направления осмысления феномена мистического опыта в работах последователей К.Г. Юнга;

6) осуществить оценку потенциала юнгианства для разрешения проблемы духовного кризиса европейского человечества.

Методологическая база исследования представлена общенаучными и специально-научными методами. В качестве общенаучных методов использовались анализ и синтез, абстрагирование и обобщение. Системный подход стал основой комплексной реконструкции мистико-психологической теологии К.Г. Юнга как особой разновидности феноменологии религиозно-мистического опыта, существующей на стыке науки и мистики. Важную роль имел сравнительный метод, на основе использования которого была установлена специфика подхода аналитической психологии к религиозному и мистическому опыту в отличие от подхода, характерного для психоанализа. В дополнение к этому данный метод позволил уяснить отличие мистической доктрины К.Г. Юнга от содержания христианской мистической теологии. Использование герменевтического метода стало основой прочтения смыслов и интенций аналитической психологии, касающихся, во-первых, нового толкования религиозных и эзотерических истин, а, во-вторых, предполагающих уникальные направления выхода из кризисной духовной ситуации «смерти» Бога.

Новизна исследования заключается в обосновании того, что подход аналитической психологии к феномену религиозно-мистического опыта коррелирует универалистской парадигме в религиоведении, согласно которой в основе всех мистических традиций, как религиозных, так и нерелигиозных, содержатся некие инварианты. Авторам было установлено, что в отличие от религиоведения аналитическая психология, вовлекая в диалог теологию и новые религиозные движения, устремлена к решению практической задачи по разрешению духовного кризиса современности на основе новой трактовки психического здоровья, достигаемого с помощью соответствующих психоаналитических практик, ведущих человека к оживлению его мистического опыта, имеющего синкретический и трансконфессиональный характер.

1. Психологическая теория религии К.Г. Юнга: анализ концептуальной модели

Как известно, Юнга считают мистиком среди психологов. Собственно, так его охарактеризовал сам З. Фрейд. Отвечая Р. Роллану на критику психоанализа по поводу недостаточной обоснованности различения «экстраверсии» и «интроверсии», он писал, что это различие «...исходит от К.Г. Юнга, который и сам тоже в большой мере мистик и уже много лет как более к нам не принадлежит» [\[5, с. 163\]](#). Зададимся вопросом о том, что означает фраза «он (т.е.) Юнг более нам не принадлежит»? Представляется, что этой фразой Фрейд хотел сказать, что Юнг перестал быть фрейдистом со всеми вытекающими отсюда последствиями. Таким образом, имеет место констатация того, что тот «выскользнул» из объятий приверженцев исключительной миссии научного разума, который должен развеять такую коренную иллюзию человеческого рода, как религия, путем доказательства того, что духовность – не более чем болезненный интерес. Как оказалось далее, Юнг сумел сочетать в своей личности фигуру ученого, исследующего религиозные культы и мистические практики, и амплуа мистика, который был адептом, как ни парадоксально, всех наиболее значимых мистических практик. И, наконец, он по-новому подошел к феномену бессознательного, усмотрев в нем мощный коллективный пласт и в дополнение к этому – архетипическое явление, имеющую сущностную, а не всего лишь кажущуюся мистическую природу.

Раскол между Фрейдом и Юнгом отчасти был предопределен их различными подходами не только к пониманию феномена бессознательного, но и мистического опыта. Несмотря на то, что Фрейд, будучи знатоком культур древних цивилизаций и будучи осведомлен о

различных вариантах мистицизма и их влиянии на психику человека, формально был противником мистики. Он видел в ней всего лишь элемент функционирования психики архаического человека в филогенезе. Инструментом освобождения от этого «атавизма» виделся психоанализ. Хорошо известно и отношение Фрейда к религии в целом как к одной из ярчайших иллюзий.

На этом фоне Юнг понимал религию как символическое выражение смысла жизни и усматривал в ней терапевтическое предназначение. Иными словами, психологическое здоровье, по его мнению, вряд ли возможно в случае, когда сознание утрачивает интрапсихическую связь с регулируемыми религиозными факторами. С точки же зрения Юнга, мистические, как, впрочем, и религиозные переживания изначально содержатся в коллективном бессознательном в качестве образа Бога (*Imago Dei*) и могут стать осознанными посредством бессознательных концентраций либидо.

Вкратце отметим, что фрейдовский психоанализ отверг духовное и тем более мистическое понимание бессознательного, хотя, безусловно, мистицизм, в том числе иудейский, как показывают современные исследования, оказал определенное влияние на Фрейда в целом и на алгоритмы психоанализа в частности [\[6\]](#). В последние десятилетия психоаналитики начали не просто осторожно, но и достаточно открыто включать мистическое и религиозное мышление в свои поиски существенных аспектов человеческой психики [\[7\]](#). Тем не менее, ни сам Фрейд, ни его последователи, для которых свойственна интенсификация мистических исканий, не создали оригинальной концепции мистического опыта. Впрочем, они и не ставили перед собой такую задачу. В частности последователи Фрейда (М. Милнер, Д. У. Винникотт, В. Р. Бион, Ж. Лакан, М. Эйген, В. Мейснер) уделяли внимание насыщению собственно психоаналитического праксиса мистическими элементами, в итоге отходя от изначального замысла реализовать его как исключительно проект научного разума. Конечно, этот проект имел у Фрейда изначально разоблачительный пафос, хотя в этом пафосе имели место «струйки» непоследовательности, усилившиеся, как мы только что отметили, у его последователей. Фрейд, активно используя образцы рационалистического мышления своего времени и будучи привержен рационалистическому редукционизму, который он охранял и защищал с отчаянной убежденностью, потряс опоры научного рационализма, показав в отчетливой форме пределы разума. Вместе с тем указание на пределы не означает полное отвержение разума, ибо в противном случае не представляется возможным говорить о сохранении науки как важнейшего достижения европейской цивилизации.

В отличие от Фрейда, изучение «нуминозного» измерения, воспринимаемого в мистическом опыте, стало прерогативой Юнга. Как отмечает В.М. Куимова, изучив теорию Фрейда и отдалившись от нее, Юнг «расширил представления о содержании и структуре личности. Юнг одним из первых признал позитивный вклад религиозного, духовного и мистического опыта, что привело к разработке идеи коллективного бессознательного и наполняющих его архетипов» [\[8, с. 190\]](#). Придавая решающую роль аналитическому различению эго-сознания и архетипического содержания коллективного бессознательного в процессе индивидуации, он назвал свою психологию аналитической, тем самым подчеркнув ее отличие от психоанализа.

В принципе, Юнг вписывается в общее русло психологии религии и мистического опыта. Его следует рассматривать как ученого, внесшего вклад в понимание религии и мистики. Наиболее важными его работами по психологии религии являются: «Психология и религия» (1940), впервые известна как «Лекции Терри» (1937), «Попытка

психологической интерпретации догмата о Троице» (1940/41), «Символ перемены в мессе» (1941) и «Ответ Иову» (1952). Однако только лишь психологом религии он не был.

В частности, в литературе высказывается мнение о том, что юнгианская концепция индивидуации представляла собой синтез психологии религии и науки о религии, представленной М. Мюллером и К. Тиле [\[9, с. 76\]](#). Аналогичные взгляды высказываются и в отечественной литературе. Так, О.К. Михельсон подчеркивает, что «автор теории архетипов коллективного бессознательного К. Г. Юнг внес существенный вклад во взаимодействие психологии и религиоведения, создав теории, которые до сих пор являются собой одну из наиболее интересных основ для интерпретации религиозных феноменов» [\[10, с. 83\]](#). С данной позицией следует полностью согласиться. Действительно, Юнга можно рассматривать в качестве религиоведа и даже философа религии, т.к. в центре его вопрошаний находилось стремление понять сущность религии и источники ее происхождения, а не простое стремление изучать и описывать психологическое выражение религиозного и мистического опыта. Согласно его взглядам, религия представляет собой психологический ответ на неизвестное, расположенное в душе, а также в окружающем человека мире. Здесь речь идет о религии как переживании нуминозного, выражающегося в различных символических формах [\[11; 12\]](#). Именно на основе такого представления о религии он создает свою теорию психологии религии, демонстрируя таким образом междисциплинарный синтез.

Содержательное многообразие религиозного опыта и соответствующего ему многообразия содержания религий задается универсальными мифологическими темами, лежащими в основе тех или иных религий. Данные типы, в конечном счете, происходят из архетипов как экстрапсихических и динамических нуминозных принципов психической и инстинктивной жизни, выполняющих структурирующую и организующую функции. На этой основе душевное здоровье понимается Юнгом в качестве следствия сохранения и обретения интрапсихической связи с архетипами. Но из этого не следует, что он редуцировал как психическое здоровье, так религию к архетипам. В целом его подход к пониманию значения мифолого-религиозного символизма был феноменологическим и герменевтическим. В своей «Психологии и религии» [\[13\]](#) он описывает религиозную функцию бессознательного, используя богатый материал из древней и средневековой гностической, алхимической и оккультной литературы, а также обсуждает религиозную символику бессознательных процессов и преемственность религиозных форм, которые возникали на протяжении столетий.

В силу масштаба творческой личности Юнга его учение вполне вписывается в русло мистической теологии, но такой, для которой характерно отсутствие четкой конфессиональной принадлежности. Во многом это объясняется размытостью его религиозной идентичности и тяготением не только к исследованию, но и к непосредственному соприкосновению с феноменом нуминозного, опыт которого присущ эзотерике и оккультизму. По крайней мере, об этом можно судить по его последней работе «Mysterium Coniunctionis» [\[14\]](#), в которой он в контексте алхимической психологии описывает стадии индивидуации, ведущие к соединению противоположностей, что венчается «вызреванием» малого Я (эго) в более великую целостность Самости.

Конечно, мы не можем утверждать, что его мистическая теология имела философский характер, как, например, у С.Л. Франка и базировалась на религиозно-философском алгоритме умудренного неведения, имевшего, разумеется, не только христианские корни. В целом мистическая теология Юнга оказалась равным образом удалена от

идентификации с той или иной религиозно-мистической традицией. Выскажем гипотезу о том, что аналитической психологии был свойственен религиозно-мистический универсализм. Это означает, что в ней представлен синтез оккультно-эзотерического мистицизма и базовых структур религиозно-мистических традиций. В лице Юнга возникло удивительное явление: концептуализация феномена мистического опыта осуществлялась им не на основе чтения книг, как это свойственно для религиоведов, и не на основе привычной лабораторной работы психолога, а на основе рефлексии собственных мистических переживаний, которые сопрягались с различными традициями мистицизма. Другими словами, его концепция – суть интерпретация собственного опыта и осмысленное бытие в рамках этого опыта в тесной корреляции с историческим материалом. Потому-то его личный мистический опыт не имел сугубо субъективистской окраски в силу того, что он стремился к встроенности в мистические традиции, хотя это и осуществлялось достаточно эклектичным образом и подчас *post factum*. Причем, здесь важен сам подход аналитической психологии, позволивший увидеть масштабность и онтологичность мистических переживаний и самое главное – их несводимость к индивидуальному опыту и субъективным психологическим переживаниям. Таким образом, имело место решение культурной задачи по возвращению мистики ее коллективного характера, а также задачи по возвращению современных духовых исканий к мистическим традициям. Об этом прямо свидетельствует его переписка с доминиканцем В. Уайтом [\[15, p. 71–72\]](#).

Но нельзя не принимать в расчет и то, что решение задачи по дисциплинарному оформлению аналитической психологии при одновременном решении только что указанной культурно-религиозной задачи имело корреляции с философским контекстом, а, следовательно, предполагало философскую интерпретацию. Так, М. Нэги подчеркивает, что призыв Юнга к «внутренней жизни основывался не на этической ценности признания альтернативы объективному, научному взгляду, не на профилактической ценности для пациента, а на эпистемологическом предположении, что единственная уверенность, которая у нас есть, – это наше знание внутреннего мира» [\[16, p. 14\]](#).

В дополнение к этому Юнг признавал то, что мы не можем знать о душе ничего объективного, так как эти знания являются психологическими, т.е. своего рода внутренними. Но в том то и весь парадокс, что психологическая истина ни в коем случае не исключает метафизическую истину, хотя психология, как наука, должна держаться в стороне от всех метафизических утверждений. На этом фоне не представляется возможным говорить об аналитической психологии как о «чисто» психологической науке, а также только как о науке. Думается, что она представляет собой нечто большее. Тем более что перед нами вид научной работы, когда исследовательские усилия основаны на провидческих откровениях. Именно они составляют эмпирическую основу его учения. Как известно, психологическая наука базируется на эмпирических элементах, но в данном случае они не имеют внешнего характера, а представлены переживаниями и экспериментами, проводимыми в собственном тайном мире, преимущественно в оккультных областях собственного бессознательного. А это уже разновидность духовного и более того мистического опыта, причем зачастую не тождественного мистическому опыту традиционных религий.

Это определяется тем, что в отличие от стремления теоретиков религии понять психологическую сущность религии, Юнг предпринял шаги в направлении перехода от застывших форм религиозного опыта и представлений о них в стихию этого опыта, невольно следуя предложенному Фр. Шлейрмахером различению между религиозным

опытом и его интеллектуальным переводом в догму. Но в отличие от модели субъективистской протестантской мистики Юнг, опираясь на собственный религиозно-мистический опыт, стремился к концептуализации универсального процесса индивидуации. В этих целях он искал параллели в мировых традициях. А поскольку религия в ее институциональных формах суть живой опыт, то любые богословские формулировки, имеющие умозрительный характер, признавались им недостаточно репрезентативными и даже ненаучными по сравнению с психологическими выводами. Следовательно, здесь прослеживается подход, согласно которому опыт сверхъестественного преобладает над любой его интерпретацией. Погружение в этот опыт и абстрагирование полученных результатов не предполагает экспериментаторства в привычном смысле слова, но вполне допускает использование метода активного воображения, расширяющего возможности контакта с нуминозным. Несмотря на это, здесь реализуется такой критерий научности, как системность. Это выразилось в разработке систематизированной совокупности знаний, полученных на основе наблюдения, изучения и открытия принципов и значений, находящихся в основе предметной области его исследований с привлечением научных стандартов объективности, включая анализ собственных сновидений [\[17\]](#). Указанная манера научного творчества встречалась и у Фрейда, который обращался к анализу своих собственных сновидений.

В обоих случаях и Юнг и Фрейд не избегали, а, напротив, искали общения с оккультистами и нетрадиционными мистиками. Но, как мы выше указывали, Фрейд чисто формальным образом позиционировал как обличитель и искоренитель такого рода духовных практик на основе использования редукционистского подхода, что дает основание для того, чтобы охарактеризовать его в качестве последовательного рационалиста. Но, если более точно, перед нами иррациональный рационалист. В противоположность этому Юнг, намеренно и открыто погружаясь в те зоны опыта, которые удалены от рационального начала и на которые это начало не может оказывать воздействие, сочетал в себе черты мистика и ученого. Поэтому достаточно верным будет его охарактеризовать как рационального антирационалиста, стремящегося проникнуть в самые сокровенные тайники человеческой души и оттуда почерпнуть свою мудрость. В этом случае мы имеем дело с необычной для науки и научного познания эпистемологической программой, когда источником более высокого знания воспринимается бессознательное, находящееся по ту сторону границ времени и трехмерного пространства. Данного рода программа дала толчок для обсуждения проблемы научности глубинной психологии, одновременно стимулировав уточнение норм, идеалов и ценностей научного познания [\[18\]](#).

В связи с тем, что Юнг превратил в предмет своих исследований опыт нуминозного, то позитивистская парадигма научного познания здесь была не уместна. Вместе с тем обход позитивистской парадигмы не лишил его исследований элементов научности. Но, как представляется, парадоксальное сочетание научности и мистицизма во многом стало предпосылкой воздействия аналитической психологии на содержательную переориентацию европейской духовной культуры, открыв перспективу новой эпохи духовных поисков, в качестве духовных и интеллектуальных ресурсов которой выступили актуализированные древние мистические пласты сферы коллективного бессознательного. Эти пласты просвечивались в созданной им аналитической психологии, но длительное время они были окутаны тайной.

Более или менее отчетливые догадки о тайной подоснове его построений высказывали представители теософской традиции, которые усмотрели мистериальный код в основе

юнгианской модели психопрактики. Например, М. Серрано в своей небольшой, но весьма емкой по своему содержанию работе «К.Г. Юнг и Герман Гессе» высказал идею о том, что за сугубо научным языком Юнга находится второй язык, имеющий мистериальный характер [\[19, p. 129\]](#). С точки зрения такого интерпретационного подхода, психоаналитик предстал как иерофант мистерий, а в его пациенте усматривалась фигура неофита. Отсюда болезнь понималась как раздвоенное состояние психики, тогда как здоровье мыслилось в качестве состояния духовной цельности.

В контексте приведенных уточнений возникает вопрос о научном статусе аналитической психологии, тесно связанной с мистикой. Перед нами психологическая, а не религиоведческая дисциплина, которая изучала бы мистический опыт в «отстраненном» режиме и вполне «объективным» образом. Но аналитическая психология вырастала из мистического опыта, при этом претендуя на научность и обладая чертами мистической доктрины. На первый взгляд, мистицизм аналитической версии глубинной психологии чрезвычайно эклектичен и, следовательно, не самобытен. Но это не только на первый взгляд. В действительности, здесь прослеживается специфическая мистическая доктрина, возникавшая на основе концепции глубинной психологии и более того представлявшая собой ее составную часть Верно и обратное. Для того чтобы проверить сформулированную нами гипотезу предпримем анализ не только взглядов, но и индивидуального мистического опыта Юнга, который сравнительно недавно стал доступен заинтересованной публике и научным кругам.

2. Мифопоэтическая трансформация личности К.Г. Юнга как базовая мистическая основа аналитической психологии

Источники научных построений Юнга были предметом догадок на протяжении целых десятилетий при его жизни и после его смерти. Дело в том, что мыслитель скрывал истоки своих теоретических построений, что подчас напоминало некое осознанное герметическое сокрытие. Разумеется, кое-что он считал возможным сообщать своим единомышленникам. Но, разумеется, объем пережитого им опыта был гораздо больше. При этом он придерживался позиции, согласно которой его теоретические выводы – не предмет умозрений, а результат обобщения эмпирических данных. Но то, что это за данные, он не раскрывал. Хотя и так можно было догадаться о том, что вполне отчетливо выраженные эзотерические и мистические элементы его учения о коллективном бессознательном далеко не случайны и исходят из соответствующего источника, а именно из его собственного духовного опыта. Данный источник вызывал и продолжает вызывать интерес исследователей его творчества. В одной из известных книг по аналитической психологии Юнга, принадлежащей перу М. Штейн, представлены принципы аналитической психологии Юнга и система его концептуальных идей (концепция эго, психологические комплексы, теория либидо, тень, «анима/анимус», индивидуация, синхронность). Важно отметить, что признавая творческий подход Юнга к постижению тайн индивидуальной и коллективной человеческой психики, М. Штейн обосновывает аргументы в пользу эмпирических оснований исследуемой теории. Наиболее важное основание – это опыт исследования самого себя, т.е. своего бессознательного [\[20, p. 19; 21, p. 4–9\]](#).

Исторически сложилось так, что на мировоззрение мистически настроенных мыслителей существенное воздействие оказало их приобщение к тем или иным религиозным доктринам либо мистическим практикам. Даже в случае их нарочитого отрицания в ходе последующего интеллектуального развития, например, как это было в случае с Фрейдом, они так или иначе прорастали в тех или иных, казалось бы, сугубо рационалистических

представлениях. Однако в лице Юнга можно видеть не только преемственное следование вектору мистических чаяний, заложенных еще в детстве, но и их развитие и обогащение на протяжении всей жизни. В частности, семья Юнга увлекалась оккультизмом. Его дед по отцовской линии состоял гроссмейстером швейцарской ложи, а по материнской линии сложилась традиция участия в спиритических сеансах. Биограф мыслителя – Дж. Керр – отмечает, что он активно участвовал со своей матерью и двумя двоюродными сестрами в гипнотических сеансах, что впоследствии составило эмпирическую базу его диссертации [\[22, p. 50, 54\]](#). Подобного рода мистицизм – отражение общей атмосферы увлечения разными формами мистических чаяний на рубеже XIX – XX вв. Заметим, что мистицизм раннего Юнга удален от традиций религиозной мистики, в частности, христианства. Конечно, его отцом был швейцарский пастор, но тот переживал интеллектуальный кризис веры. Поэтому со стороны отца вряд ли было возможно участие в приобщении Юнга к таинству христианской веры. Тем, что их разделяло, была христианская теология.

Как свидетельствуют факты биографии Юнга, он достаточно плотно был интегрирован в доктрину спиритуализма как некой «научной» религии, что в дальнейшем привело к «зависанию» аналитической психологии между наукой и мистикой. По мнению Ф. Шаре, увлеченность спиритуализмом повлияли на его более поздние идеи об автономии, персонификации и квазиметафизической природе архетипа, центральной концепции и одной из основ, на которых он строил свою психологию. «Как правило, спиритуалисты испытывали отвращение к христианским ортодоксиям с их отставанием восприятия божества как триединства, а также к кальвинистской доктрине предопределения, заместительному искуплению, совершаемому распятием, страшному суду и особенно к вере в вечный ад. Небеса, по мнению спиритуалистов, были всего лишь продолжением нынешней жизни, и Иисус Христос действительно был высокоразвитым существом, достигшим более высокого состояния. Бог, вместо того чтобы быть персонифицированным, считался силой, которая управляет всей жизнью на этой планете, а также и на более высоких планах, в том числе в сфере морали. Это было не тем, что могло быть продиктовано формулами вероучения и навязано шепотом и епитимьями армии священнослужителей, являясь вопросом личного развития и самореализации» [\[23\]](#).

Однако Юнг не остановился в фарватере привычного для того времени спиритуализма и продолжил свое духовное развитие, ставшее основой научной программы аналитической психологии. Особое место в его творческих исканиях занял опыт, который он засвидетельствовал в знаменитой «Красной книге», представляющей собой дневниковые записи 1915–1930 гг. Манускрипт, написанный каллиграфией XIV века и украшенный иллюстрациями, выполненными с использованием красок, изготовленных по рецептуре прошлых веков, был переплетен в красную кожу и стоял на почетном месте среди его вещей. В нем были заложены основы его основных теоретических построений, касающихся архетипов, коллективного бессознательного и процесса индивидуации. Подобно тому, как «Феноменология духа Гегеля» была тайной и источником всей гегелевской философии, так и визионерские переживания и поток соприкосновений с нуминозным началом, запечатленный в «Красной книге», стал основой всех последующих работ Юнга. Впервые книга была опубликована в 2009 году [\[24\]](#), что положило начало широкой переоценке места Юнга не только в истории культуры, но и создало предпосылки для нового взгляда на его творчество. Сам мыслитель считал «Красную книгу» своей самой важной работой, но поскольку это был рукописный манускрипт, лишь немногие могли ее видеть воочию. Те же, кто всего лишь знал о ней,

ждали того времени, когда наследники разрешат ее опубликование.

Период написания дневниковых записей был ознаменован резкими разрывами ученого с его средой. Так, он покинул пост президента Международной психоаналитической ассоциации, а затем и психоаналитическое движение как таковое. В итоге он стремился к тому, чтобы перейти на новую страницу своего творчества. Поэтому далеко неслучайно, что аутентичное название «Красной книги» – «Новая книга» («Liber Novus»). Что же представляет собой эта новая страница? По своему содержанию она заключается в расширенном самоисследовании, которое он метко назвал «конфронтацией с бессознательным». На основе этой конфронтации как раз и были сформированы его теоретические построения, касающиеся архетипов, коллективного бессознательного и процесса индивидуации. Так как содержание «Красной книги» является водоразделом, проливающим новый свет на истоки современной психологии, то можно видеть постоянные обращения комментаторов к содержанию данной книги, а также попытку интерпретировать его учение посредством обращения к тем интуициям, которые были в ней выражены. При этом надо понимать, что подобного рода обращения преследуют двоякий смысл. Во-первых, это расширение той предметной области, которую представляет собой юнгианская версия глубинной психологии. В этом духе такое обращение представлено в статье М. Штейна [\[25\]](#). «Красную книгу», по его мнению, можно и нужно читать по-разному и использовать для разных целей. Со своей стороны он предлагает рассмотреть ее содержание с точки зрения трех аспектов: личного/биографического, литературного и культурно-религиозного. М. Штейн, по сути, приоткрывает дверь ко второму смыслу подобного рода прочтения, акцентируя внимание на том, что это не только новая страница творчества самого Юнга, но и новая страница в западной духовности, т.е. начало Нового века (New Age). В аналогичном ключе размышляет Л. Оуэнс, полагающий, что в этой книге помимо индивидуально-психологического откровения также отражено эпохальное откровение [\[26, p. 24\]](#).

В результате, издание «Красной книги» создало все необходимые предпосылки для формирования более отчетливых представлений об источнике и содержании идей Юнга, относящихся к предметному полю глубинной психологии, а также задало вектор современных идейных исканий. Относительно первой линии можно констатировать, например то, что «Психологические типы», опубликованные в 1921 г. [\[27\]](#), по собственному признанию Юнга нидерландскому поэту Роланду Холсту, были написаны почти целиком на основе материала, который содержался в «Красной книге». Во втором случае необходимо иметь в виду возникновение целой плеяды исследователей, рассматривающих «Красную книгу» как интеллектуальный ресурс для поисков души в постмодернистскую эру. Зачастую указанные нами направления ее осмысления зачастую переплетаются. В частности, это заметно в совместной книге Дж. Хиллмана и С. Шамдасани, предпринявших попытку по переоценке психологической науки и направлений ее развития сквозь призму «Красной книги» Юнга [\[28\]](#). В центре их внимания находятся последствия для современной культуры и мышления, которые могут иметь сюжеты «Красной книги», такие как образы снов и фантазий, природа творческого самовыражения, отношение психологии к искусству, наследие христианства и наше отношение к прошлому.

Укажем, что «Красная книга» стала своего рода отпочкованием от «Черной книги», имевшая, как и «Красная книга», дневниковый характер. Ее содержание стало известно широкой публике лишь только два года назад. Следует обратить внимание на ее название – «Блокноты трансформации» [\[29\]](#). Она была написана между 1913 и 1932

годами. Заметим, что «конфронтация с бессознательным», или «путешествие на другой полюс мира», осуществлялась на основе преднамеренно вызванных фантазий и видений (мифопоэтическое воображение), что далее составило содержание метода активного воображения, построенного на диалогическом принципе. В «Черной книге» Юнг не только взывает к своей душе, но и не отпускает фигуры, с которыми он сталкивается, пока они не скажут, почему они явились ему.

Также как и «Красная книга», «Черная книга» привлекла к себе внимание исследователей. П. Бишоп в своей статье исследуя происхождение и значение «Черной книги», приходит к выводу о том, что, в принципе, природа и содержание этого текста проблематизирует взгляд на него, как на научный текст [\[30\]](#). Скорее всего, это литературное произведение, в котором отражены творческие прозрения поискового характера, имеющие мифопоэтический характер.

Не меньшее значение для понимания характера мистицизма Юнга, имеющего, по сути, мифопоэтическую природу, имеет опубликованный уже после его смерти сборник автобиографических писем и заметок «Воспоминания, сны и размышления», источающих смелые откровения [\[31\]](#). Из содержания этого сборника мы узнаем о том, что в 1912–1917 гг. он испытал интенсивный период переживаний, представлявших собой наводнение его сознания некими внутренними силами, которые он называл архетипическими. Данный термин обозначал те силы, которые до этого в мистических и религиозных традициях обозначались как божественные и демонические. Отметим, что Юнг осуществил попытку идентифицировать данный опыт, который он так же, как мы только что видели, отразил в «Красной» и «Черной» книгах, посредством обращения к символическим фигурам древности. В качестве такого идентификатора своего таинственного опыта он прибегает к термину «некия» (*nekyia* – греч.). У Гомера этот термин использовался для обозначения спуска Одиссея в подземный мир. Вполне понятно, что в период интенсивного углубления в самого себя мыслитель ограничил осуществление большей части своей внешней деятельности. Исключение составила психиатрическая практика, да и то она была сведена к минимуму. Интересно отметить, что в этот период времени он практически прекратил чтение книги. Как и в случае с «Красной» и «Черной» книгами, спуск к коллективному бессознательному не только переживался, но и фиксировался в форме дневниковых записей. Со своей стороны отметим, что в таком поведении со всей очевидностью прослеживается алгоритм отрешения, весьма распространенный у мистиков, визионеров и аскетов. Это позволяет сосредоточиться на своем внутреннем опыте. Причем, в мистическом опыте Юнга не только присутствовали элементы пассивности, но и элементы активности, обусловленные использованием метода активного воображения. Активизм нашел свое проявление, например, в теургическом призывании богов и гоэтическом призывании духов. В целом это некий магиго-мистический праксис, характеризовавший его духовную трансформацию.

Полученный опыт духовной трансформации мог использоваться им для того, чтобы пополнить ряды оккультных мыслителей, возглавляемых Е.П. Блаватской и Р. Штайнером. Но он остался в рамках выбранной научной дисциплины, а именно глубинной психологии, при этом далее активно используя таинственный материал архетипических откровений в процессе своей научной работы, движимой одной из главных интуиций, запечатленных в книгах о его духовной трансформации и касавшейся предчувствия наступления нового эона как эпохального поворотного момента в развитии человеческого сознания. Эта интуиция как раз и была графически запечатлена на первом листе его манускрипта «Красная книга». Под знаком этой интуиции проходило

все его дальнейшее творчество. Другим преломлением духовных поисков стало твердое стремление превратить психоанализ из практики, связанной с лечением больных, в средство, необходимое для духовного развития личности.

Подобного рода связь станет ключевой закономерностью его творческой биографии: на всем протяжении своей жизни Юнг поддерживал постоянный контакт с таинственными источниками, которые вдохновляли его на научные и духовные поиски. Поэтому его научная работа всегда была погружена в мистическую составляющую его личностного существования, которая постоянно пульсировала и развивалась. В свою очередь, эти две стороны жизни находились в достаточно устойчивом балансе, что позволяло артикулировать скрытые «послания» архетипических богов и демонов. В этой связи нельзя не обратить внимание на то, что это было ничем иным, как реализацией принципа *coniunctio oppositorum* (союз полярностей), который находился в основе его универсалистской мистической теологии. Отмеченный принцип уходит своим корнями в период погружения в стихию архетипического бессознательного, когда оформились два пласта его внутреннего мистического опыта – светлого/ангельского и темного/демонического. Подобный дуализм с концептуальной точки зрения он рассматривал в качестве сущностного атрибута бесконечной стихии бессознательной жизни коллективной души.

Разумеется, глубинная психология нацелена на анализ архетипов и их символическое выражение. Однако далеко не все мистические переживания имеют архетипическую основу, что налагает пределы на возможности их интерпретации в рамках глубинной психологии. Но заслуга Юнга заключается в том, что он выходил за рамки данного рода объяснительной схемы и полагал, что мистические переживания вряд ли можно свести только к проявлениям архетипов. Напомним, что под последними понимаются доминанты психики, управляющие сознанием и основу которых составляют древнейшие духи, вытесненные в бессознательное. Поэтому он внимательно относился к явлениям, которые не вписывались в архетипическую теорию и природу которых не возможно было научно объяснить, например, случаи проявлений каталитической экстериоризации или синхронизации действий людей, не имеющих прямого физического контакта друг с другом, а также вещие сны.

3. Универсум мистических интенций К.Г. Юнга

Как можно было видеть, не только сама личность Юнга, но и его научные построения были укоренены в глубоко индивидуальном и многостороннем внутреннем мистическом опыте его души. Его стремление соотнести этот опыт с коллективным опытом мистических традиций потребовало немало усилий по изучению содержания последних. В частности, он исследовал индуизм, буддизм, даосизм, спиритуализм, гностицизм, алхимию, толкование снов, символизм мандалы, теософию, греческую мифологию и т.д. В детском возрасте он тяготел к индуистским богам. В дальнейшем он объяснял это смутным ощущением их родства с его собственным «первоначальным откровением» [\[31, p. 17\]](#). Как известно, некоторое время он провел время в Индии, изучая восточную религию и фольклор. Кроме этого, им была собрана одна из самых больших коллекций спиритических сочинений [\[32, p.28\]](#). Примечательно и то, что он – в рамках широкого спектра мистических практик, включая методы гадания И Цзин, идолопоклонство, астрологические гороскопические расчеты, медитацию, общение с духами, ясновидение, сеансы, сновидения – стремился к общению с духами и пантеистической «всепроникающей силой». Более того, свою книгу «Семь проповедей мертвым» он вообще расценивал как продиктованная духами. Кроме этого, под воздействием одного

из самых наиболее последовательных своих учеников – Эриха Нойманна – Юнг, как показывает Л. Оуэнс, соприкоснулся с глубинами еврейской мистической традиции. Это позволило ему провести аналогии между женским архетипом божественности, в гностической традиции традиционно понимаемого в качестве Софии, с Шехиной в каббалистической традиции [33]. Хорошо известна и его увлеченность астрологией. В письме, которое было адресовано З. Фрейду, он подчеркнул следующее: «Мои вечера в основном заняты астрологией. Я сделал гороскопические расчеты, чтобы найти ключ к ядру психологической истины. ... Я осмелюсь сказать, что однажды мы обнаружим в астрологии много знаний, которые были интуитивно спроецированы на небеса» [34, p. 385].

Все сказанное в очередной раз свидетельствует об эклектизме его личного мистического опыта и его эзотерических увлечений. Причина тому – стремление выйти за пределы идентификации с той или иной традицией и проникнуть в *мистическоеядро* всех религий и мистических практик, в том числе внерелигиозных. Как представляется, цель такого проникновения заключалась в трансформации человеческого «я» в направлении раскрытия истинного измерения, которое одновременно означало бы гармонию с Божественным. Но не вызывает сомнения и то, что Бог, на экзистенциально-мистическую коммуникацию с которым был нацелен Юнг, не был Богом Библии. Есть все основания утверждать о том, что это был своего рода универсалистский Бог, который суть общие синкретические моменты, имеющие место практически во всех религиозных традициях мира. Как отмечает Дж. Дорли, Юнг полагал, что Иисус, Мани, Будда и Лао-Цзы – одинаковым образом «столпы духа», которым он не мог, а, впрочем, и не стремился отдать предпочтение [35, p. 65].

Предложенная нами трактовка, конечно же, представляет собой результат применения религиоведческого подхода к юнгианской концепции Бога. Но вместе с тем это всего лишь аналогия. Здесь надо учитывать общий содержательный контекст аналитической психологии, включающий в себя концепцию архетипов. Как убедительно показано в специальном исследовании Х. Брукса, концепция Бога в аналитической психологии основана на теории коллективного бессознательного и его архетипах [36]. В результате применения теории коллективного бессознательного к изучению феноменов религиозной жизни, в том числе к самому центральному из них, а именно Богу, Юнг трактует последний как архетип, выражающий себя в иных архетипических образах или символах. С этой точки зрения содержание Откровения суть проявление архетипа Бога из коллективного бессознательного. В дополнение к этому атрибутом Бога-архетипа выступает «целостность» или «полнота». В свете отмеченного нами принципа союза противоположностей Бог и добр и зол, а также содержит в себе и тьму и свет (Разумеется, это совершенно иное понимание Бога как Света и Мрака, обоснованное в христианском таинственном богословии). И, наконец, по Юнгу, Бог четверичен, а не троичен. В принципе, таковы основные постулаты юнгианской психологической теологии. Безусловно, в таком видении налицо метафизический эссенциализм, базирующийся на концепции архетипов. И, тем не менее, такое представление проистекает из живого мистического опыта погружения в бессознательное, что не позволяет рассматривать данные концептуальные представления как схоластические.

Придерживаясь парадигмы диалога религиозных традиций и традиций мистицизма, Юнг полагал, что все пути правильны, а поэтому не отдавал предпочтения ни одной из традиций. Здесь не только прослеживается некая его идентификационная и аксиологическая неопределенность, но, скорее всего, вполне обоснованный

поликонфессиональный подход. Так, английский теолог Д. Купитполагает, что мыслитель был пионером многоконфессионального подхода, широко распространенного в настоящее время в церкви [\[37, p. 99\]](#). Как следствие, об исключительности той ли иной религиозной традиции и соответствующей ей мистики, которая, кстати говоря, также может быть весьма многообразна, речь не идет. Поэтому поисковая работа Юнга вполне коррелирует такому подходу к мистике, как универсализм/эссенциализм, противоположный конструктивизму. В связи с тем, что данные подходы достаточно подробно исследованы в научной литературе [\[38\]](#), мы не будем специальным образом останавливаться на этом сюжете. Скажем ли то, что Юнг не являлся «всеядным» универсалистом. В его взглядах и установках прослеживается несколько пластов предпочтений.

Первое предпочтение – это пантеизм. Мыслитель полагал, что «ничто не отделяет человека от Бога» [\[31, p. 45\]](#). Это, конечно же, не судящий Бог-законодатель. В высказывании о том, что «ничто не могло убедить меня в том, что сотворенность «по образу Божию» относится не только к человеку. На самом деле мне казалось, что высокие горы, реки, озера, деревья, цветы и животные гораздо лучше олицетворяют сущность Бога, чем люди...» [\[31, p. 45\]](#). Как следствие выражения такой позиции – привычка носить маленький камень, который он обоготворял. «То, что я смутно чувствовал своим родством с камнем, было божественной природой как в мертвой, так и в живой материи» [\[31, p. 68\]](#).

Таким образом, мы можем видеть, что у Юнга имеется совокупность представлений, которые мы бы обозначили в качестве мистической теологии универсалистского толка, построенной на его личном мистическом опыте, который выходит за пределы мистических традиций и привязанности к одной из них. И, тем не менее, это справедливо, если иметь в виду традиции монотеистических мировых религий. Но, поскольку, как мы показали выше, первоначальные фундаментальные поиски Юнга осуществлялись также в лоне эзотеризма и оккультизма, то именно это создало мощное магнитное поле, объятия которого оказались непреодолимы и именно они оказали воздействие не только на его склонность к пантеизму, но и на его отношение к христианству.

Здесь мы должны и даже обязаны указать главным образом на гностическую традицию, в которой как раз и был укоренен такой принцип его мировоззрения, как *coniunctio oppositorum* (союз противоположностей). Мистическое видение союза добра и зла, свойственное гностицизму, оказалось созвучно идейной настроенности Юнга и вызвало его наибольшую заинтересованность. Попутно заметим, что среди многих откровений активного визионерства, записанных в «Красной книге», просвечивается укоренение Юнга в западной традиции гнозиса. Как свидетельствуют комментаторы, путь мыслителя к гностицизму лежал через алхимию. Так, С. Шамдасани подчеркивает, что именно «Красная книга» стала толчком для новых направлений его исканий, например, проявившихся в углублении в алхимию [\[39, p. 365\]](#).

В чем же секрет увлечения Юнга алхимией (от араб. *al-kimia* – искусство трансформации)? Дело в том, что, по его мнению, алхимические опыты открывают заведомое окно в бессознательные процессы. В рамках алхимии трансформация осуществляется посредством актуализации противоположностей и их последующего примирения. Таким образом, алхимик вначале осуществляет различение противоположностей и далее совершает усилия по их примирению, несмотря на то,

какими бы они ни казались непримиримыми. Создание единства в русле алхимической модели стало для Юнга целью психотерапевтической практики. Но, надо заметить, подобного рода целостность выступает идеалом, к которому надлежит стремиться, но который невозможно полностью достигнуть. Это вызвано тем, что достижение цели несет с собой конец духовного роста и самой потребности в нем.

Как известно, изучению алхимии Юнг посвятил бо льшую часть своей зрелой жизни, как бы отдавая дань эзотерической религии [\[40\]](#). В «Воспоминаниях...» он утверждал, что «возможность сравнения с алхимией и непрерывная интеллектуальная цепь, ведущая к гностицизму, дали содержание моей психологии» [\[31, p. 205\]](#). Отметим, что в духе общего увлечения Востоком Юнг еще в 1929 г. написал комментарий к «Тайне Золотого Цветка», который, по его мнению, был «не только даосским текстом, посвященным китайской йоге, но и алхимическим трактатом» [\[41, p. 3\]](#). Он сообщает, что «... именно текст «Золотого цветка» впервые навел меня на верный путь, ибо в средневековой алхимии мы имеем долгожданное связующее звено между гнозисом ... и процессами коллективного бессознательного, которые можно наблюдать у современного человека...» [\[41, p. 6\]](#).

В чем же заключается основа выбора гностицизма как собственной основы миропонимания и базовой парадигмы глубинной психологии? В частности, как показывает Дж. Сатиновер, мыслитель открыто определил глубинную психологию как наследницу апостольской традиции, «особенно в том, что он считал ее превосходным решением проблемы зла» [\[32, p. 238\]](#). Как пишет сам Юнг, «в древнем мире гностики, на чьи аргументы очень сильно повлиял психический опыт, решали проблему зла на более широкой основе, чем отцы церкви» [\[42\]](#). Таким образом, его глубинная психология декларирует, что проблема добра и зла будет решаться в ней в духе гностицизма. Поэтому под апостольской традицией здесь, как мы полагаем, следует понимать именно христианский гнозис, противопоставленный учению Отцов церкви.

Мы не будем подробно рассматривать феномен христианского гнозиса и эзотерического христианства, так как эта тема детально освещена в научных источниках. Скажем лишь то, что, в действительности, Юнг – сторонник гностицизма как такового, т.е. того, что находился в оппозиции христианскому учению, но при одновременном учете гностических веяний в восточном мистицизме. Как итог, «темная сторона» человеческой природы рассматривается им как интегрированная в единую всеобъемлющую целостность. По этой причине – по сравнению с христианской доктриной – проблема соотношения добра и зла решается в манере дуализма, но такой, которая признает не их вечный разрыв, а утверждает их союз. «Для Юнга, – отмечает Дж. Сатиновер, – добро и зло превратились в два равных, уравновешенных космических принципа, которые принадлежат друг другу в одном всеобъемлющем синтезе. Эта релятивизация добра и зла путем их примирения составляет сердцевину древних учений гностицизма, которые также помещали духовность, а значит, и нравственность, в самого человека. Отсюда "союз противоположностей"» [\[43, p. 240\]](#).

Таким образом, начав с погруженности в спиритуализм и далее увлекшись античным герметизмом, Юнг остановился на гностицизме, придав ему современную форму и содержание. Однако сказанное не следует воспринимать как «перебирание» направлений. Как нам представляется, в силу своей установки на всеохватность мистического опыта он синхронно шел несколькими путями. Причем, на путь гностицизма он встал практически сразу, т.е. уже в период написания «Красной книги». Но более рельефно гностические мотивы запечатлены в достаточно скромной по своему объему

книге «Семь проповедей мертвым» [\[44\]](#). В этой публикации можно констатировать приоткрытие сравнительно небольшой части того объема приобретенного им мистико-архетипического опыта, который стал эмпирическим материалом для его научного творчества. Книга была написана в достаточно сжатые сроки (конец 1916 – начало 1917 г.). Мы не будем останавливаться на той мистической атмосфере, которая царила в этот период у него дома и которая, по сути, стимулировала ее написание. Об этом достаточно подробно изложено в литературе [\[45, pp. 18–20\]](#). Трактат написан не только в духе гностицизма II н.э., но и с использованием терминологии той эпохи. С рационалистической точки зрения, здесь имеет место приписывание Василиду авторства текста, написанного Юнгом, в контексте элементов медиумизма (автоматического письма). Таким образом, налицо факт индивидуации в лоне гностической традиции.

Трудно себе представить, что Юнг – всего лишь скромный адепт древнего гностицизма. По меткому замечанию Дж. Сатинвера, Карл Юнг является не только отцом движения Нью Эйдж, но и отцом неогностицизма, развивающегося ныне под эгидой Гностического общества [\[46\]](#). «Одной из самых мощных современных форм гностицизма, без сомнения, является юнгианская психология как внутри, так и вне Церкви» [\[32, p. 27\]](#). Сказанное можно проинтерпретировать как развитие гностицизма в рамках современной эпохи в форме превращения этой доктрины в наиболее значимую основу аналитической психологии. Кстати говоря, в раннем произведении «Психологические типы» (1921) имеется указание на гностический прототип, а именно на Софию как значимый гностический символ [\[27, p. 270\]](#), который он будет активно использовать в своих теологических построениях. Но не следует забывать о том, что символ Софии свойственен также алхимии, в которой, помимо прочего, находятся корни юнгианства. В частности, Дж. Рафф провел специальное исследование этих корней и пришел к выводу об алхимических истоках трех краеугольных камней юнгианской духовности – концепцией личности, трансцендентной функции и активного воображения [\[47\]](#).

Исследование А. Ribi, посвященное гностическим корням глубинной психологии [\[48\]](#), в сущности, дополнено выводами, которые содержатся в предисловии, написанном Л. Оуэнсом, в котором генеалогическим образом прослеживается момент, когда гностическая мифология стала личной мифологией Юнга и основой его индивидуации. «В 1916 году Юнг, – пишет Л. Оуэнс, – по-видимому, нашел корень своего мифа, и это был миф о Гнозисе. Я не вижу доказательств того, что это когда-либо менялось. В течение следующих сорока лет он продолжил интерпретировать оккультный курс гностической традиции в христианской эре: в герметизме, алхимии, каббале и христианском мистицизме. В этом обширном герменевтическом предприятии Юнг соорудил мост, ведущий сквозь время назад к краеугольному камню классического гностицизма. Мост, который вел к новой и грядущей эре, опирался на камень, отвергнутый строителями две тысячи лет назад» [\[49, p. 25\]](#).

Вполне очевидно, что приверженность гностической парадигме, в рамках которой еще во времена раннего христианства возникла специфическая религиозная картина мира, впоследствии признанная еретической (гностическая ересь), стала основой для достаточно индифферентного отношения Юнга к христианству и присущей ему мистике. Впрочем, универсализм мыслителя, при котором одно перетекает в другое, не позволил ему в полной мере зафиксировать свой взгляд на мистическом христианстве.

Но все же нельзя не внести некоторые коррективы. В частности, несмотря на личностную индивидуацию в гностическом русле, т.е. на связь с парадигмой гностицизма, на что

обращается внимание в литературе [\[50\]](#), сам Юнг не определял себя в качестве гностика. Следовательно, приблизившись к гностической философии и очутившись подле нее, он испытал с ее стороны сильнейшие воздействия, но не перешел в нее полностью. Это вызвано тем, что, оставаясь ученым, он отдавал себе отчет о том, что гностические фигуры возникают из бессознательного в результате работы сновидений. Поэтому к гностицизму он пришел не через чтение гностических текстов, а посредством обобщения символических фигур собственного внутреннего опыта. Вследствие этого современными исследователями была проведена работа по сопоставлению символических рядов его внутренних откровений с собственно гностическими текстами [\[51\]](#). Одновременно стоит признать обоснованность позиции, предложенной Дж. Пенначио, который усматривает не тождество, а аналогию гностицизма и воззрений Юнга. По его мнению, смысловая ось религиозной системы гностицизма заключалась в идее трансцендентности физического мира и божественности самопознания: аналогичное представление свойственно концепции индивидуации Юнга [\[52, p. 238\]](#).

Веским аргументом в пользу вышеуказанной универсальности могут служить свойственные для него платонические мотивы, выражающиеся в трепетном отношении к душе человека. Проводя сравнение философии Платона и философских аспектов глубинной психологии, Дж. Уэлдон усматривает поразительное сходство между ними, в частности в том, что относится к представлениям о структуре космоса и психики, а также о природе личности [\[53\]](#). В дополнение к этому индивидуальное «я», идентифицируемое в качестве души, рассматривается в качестве находящейся на «третьем уровне бытия», которое расположено между божественным «Я», или Единым, и эго-комплексом, или «я», которое основано на чувствах. Посредством философии и индивидуации формируется единство психики, когда индивидуальная душа одновременно осознает эго, или чувственный мир, и божественное Единое. У Платона такой путь понимается как реализация макрокосма внутри микрокосма, а у Юнга это понимается как собирание души в единстве ее противоположных сторон.

Несмотря на весь свой универсализм и стремление осветить психологические корни всех религий, следует указать на углубление Юнга в истины христианства при одновременном стремлении интерпретировать их с позиций своего учения о бессознательном в целом и психологическими взглядами на религию в частности в силу недоверия к догматической теологии [\[54; 55, p. 20-25; 56\]](#).

Его герменевтическое всматривание в религиозную мысль, догматы и религиозный опыт христианства приобрело со всей очевидностью выраженное терапевтическое отношение к христианству. Под этим отношением следует понимать два значения. Первое – рассмотрение христианства как важной и необходимой компоненты духовной жизни современного европейского человечества, которая будет содействовать поиску человеком собственной души при одновременном обращении последней к стихии архетипически структурированного бессознательного. Второе – это оживление самого христианства путем привнесения в него корректив, связанных с его прочтением в координатах юнгианской версии глубинной психологии. Вкратце отметим, что весьма убедительно стремление Юнга содействовать преобразованию западной религии в целом и переходу христианства в новую фазу своего развития в частности [\[57, p. 2\]](#).

Если вспомнить русского философа Н. Бердяева, то он также в свою очередь пророчествовал о наступлении новой эпохи христианства, а именно христианства мистического и торжества мистической Церкви. Тем не менее, интуиции Юнга не укладываются в подобного рода дискурс, в том числе по причине отсутствия склонности

считать христианство чем-то исключительным. Но стремление к проникновению в мистическое христианство у него все же заметно. Нельзя не признать, что в отличие от Н. Бердяева он не был специалистом в предметной области христианской мистики и достаточно был далек от церковной мистической теологии.

Но увлеченность некоторыми христианскими мистиками у него все же присутствовала. Отметим, что интерпретация их мистико-религиозного опыта проводилась им в канве концепции активного воображения. Такой подход прослеживается в его анализе медитативной практики И. Лаойлы. В период 1933–1941 гг. им была прочитана целая серия публичных лекций в Швейцарском федеральном технологическом институте. В них затрагивался широкий круг тем, начиная от йоги и медитации вплоть до анализа сновидений и психологии алхимии. В перечень этих публичных выступлений вошли лекции по «Духовным упражнениям» И. Лойолы. Они были прочитаны зимой 1939–1940 гг. [\[58\]](#). Напомним, что упражнения И. Лаойлы относятся к традиционным формам медитации, в которых Юнг усмотрел параллели с психотерапевтическим методом активного воображения, который стал основой интерпретации видений, описанных в автобиографических сочинениях этого святого. Другой вектор сходства представлен сопоставлением с практиками йоги и восточной медитацией. Несмотря на то, что Юнг был достаточно далек от теологии, в данный период его творчества возникли предпосылки для формирования позитивного отношения к римскому католицизму. Уже после Второй мировой войны это нашло свое выражение в плодотворном сотрудничестве с выдающимися католическими богословами (В. Уайт, Б. де Жезус-Мари, Х. Ранер).

В связи с тем, что христианство во всей его базовой составляющей, в том числе мистической, построено на Библии, то для Юнга было свойственно обращение к ключевым библейским сюжетам и их интерпретация на собственной оригинальной основе. Такое обращение было дополнено его трактовкой христианской догматики. В результате сформировалась юнгианская христианская теология, существенным образом отклонявшаяся от привычных теологических интерпретаций, но при этом стимулировавшая новые направления теологических исканий в западном христианстве.

Но следует иметь в виду изначальный посыл терапевтического подхода к христианству. С нашей точки, его надо воспринимать в русле интуиции мыслителя о наступлении Новой эры духовности. В сущности, она означала выход из хорошо известной ситуации «Бог умер» и вхождения в новую фазу религиозной жизни, для которой характерна актуализация восприятия Божественного. Другими словами, Юнг стремился вновь возжечь в душах своих современников угасший свет божественных тайн. Какой же путь он выбрал для реализации своего проекта? Данный путь представлял собой мощную реализацию потенциала психологического подхода к религии, который представлял собой движение назад, а именно обратное «расплавление» некогда застывших религиозных форм в формы непосредственного религиозного опыта. В общем порыве таких устремлений должно было не только ожить, но и обновиться не только религиозное чувство как таковое, но и само христианство. А это предполагало работу по обнаружению связующих звеньев между догмой и непосредственным опытом психологических архетипов. Такая канва предстоящей работы была обозначена им в «Психологии и религии» [\[13, p. 89\]](#) и означала углубленное изучение естественных символов бессознательного в качестве непосредственного материала.

Согласно Юнгу, именно аналитической психологии под силу видеть мистическим образом неуловимые архетипы, что имеет не только теоретический, но и практический эффект, связанный с разрешением духовного кризиса, в котором оказалась европейское

человечество. В частности, он указывал на то, что противостояние науки Нового времени и ослабевшей веры породило зияющую дыру, которую он называет «духовной анархией» [\[59, с. 227–228\]](#). Этот термин обозначает ситуацию, когда против рационального европейского человека восстает его собственная душа, а интеллект, отстранившийся от веры, порождает отчуждение техногенной цивилизации. Но в связи с тем, что восточные духовные практики не могут устранить эту брешь, то европейцу необходимо самому взрастить собственную «психическую дисциплину» из недр самой же западной души. И в этом ему должна помочь аналитическая психология. В этом сюжете мы вновь видим, что, согласно Юнгу, психология призвана стать особой синтетической формой знания, которые объединяет духовное видение и строгие методы эмпирического исследования [\[60, с. 244\]](#)

В качестве такового выступил собственный духовный опыт. Так, в ходе использования метода активного воображения Юнг приобрел духовного наставника и гуру по имени «Филемон», которого он описывал как «старика с рогами быка... и крыльями рыбака». Прежде чем стать Филемоном, это существо представлялось Юнгу как «Илия», а затем, наконец, мутировало в «Ка», египетскую земную душу, которая «пришла снизу». Примечательно, что Дух-проводник Филемон/Илия далее мутировал в Саломею, которая обратилась к Юнгу в самоуправляемом трансовом видении как к Христу. И, наконец, обратим внимание на то, что Юнг, по его собственному признанию, вдруг увидел себя в позе жертвы распятия со змеей, обвившейся вокруг него, но далее его лицо преобразилось в льва из митраистской религии мистерий [\[61, р. 86, 98\]](#). Из приведенного фрагмента вполне заметна расплывчатость образов. В этом следует усматривать очередное проявление универсализма Юнга, означающее то, что христианство – это лишь одна из фиксаций архетипов бессознательного, но, тем не менее, особенно значимая именно для европейского человечества. В этом можно убедиться на примере его представления о личности. Напомним, что Юнг увлекался пантеизмом, который, конечно же, присутствовал и в христианстве, но зачастую из-за неверного толкования рассматривался как нечто еретическое. Ореол еретизма во многом отходил на второй план, когда при более внимательном прочтении за пантеизмом обнаруживался панентеизм – более сложная и менее наивная конструкция, сглаживавшая крайности пантеизма и теизма.

В разделе «О брахманской концепции символа примирения» Юнг пишет следующее: «...Брахман должен означать иррациональный союз противоположностей – отсюда их окончательное преодоление... Эти цитаты показывают, что Брахман – это примирение и растворение противоположностей. Отсюда стоящий за ними как иррациональный фактор» [\[27, р. 245–246\]](#). И, тем не менее, будучи верен коду европейской культуры, Юнг понимал аналитическую психологию в качестве диалога между индивидуумом и Вселенной без исчезновения личности (эго), как это имело место в буддийских и индуистских теориях. Соглашаясь с мыслителем в том, что персона человека в ее наиболее глубоких онтологических слоях конституируется актом богообщения, отметим, что последовательная персонализация имеет место главным образом в рамках христианства.

В свете сказанного мы не можем настаивать на индифферентном отношении Юнга к христианству, тем более в разрезе проведенных им различий между западными и восточными религиями. Между тем к фигуре Христа он относился с некоторой отстраненностью, по крайней мере, на первых стадиях своего творчества. В «Воспоминаниях...» можно заметить следующую ремарку: «Господь Иисус никогда не становился для меня вполне реальным, никогда не был вполне приемлемым, никогда не вызывал до конца любви, потому что снова и снова я думал о его подпольном двойнике.

... Господь Иисус казался мне в некотором роде богом смерти. ... Втайне его любовь и доброта, о которых я всегда слышал восхваления, казались мне сомнительными...» [31, p. 13]. По мере наступления почтенного возраста происходило нарастание внимания Юнга к христианству в целом и фигуре Христа в частности.

Далее более развернутое обращение мы видим в одной из основных работ, посвященных исследованию возникновения христианства. Мы имеем в виду книгу «Aion», написанную Юнгом в семидесятилетнем возрасте. В ней эти вопросы рассматриваются сквозь призму соотношения между психологией, алхимией и христианством. В данной работе он пишет, что «символу Христа не хватает целостности в современном психологическом смысле, поскольку он не включает в себя темную сторону вещей...» [42, p. 41]. Такая постановка вопроса проливает свет на некоторую настороженность в отношении фигуры Христа. Реконструируя юнгианское обоснование такого отношения, Дж. Доурли отмечает, что «для Юнга было прискорбно, что у Христа в Его благодати не было теневой стороны, а у Бога-Отца, Который есть Свет, не было тьмы» [62, p. 63]. По сути, такой вывод Дж. Доурли вполне соответствует высказываниям самого Юнга. Так, он говорил о «...неполноте христианского образа Бога» [31, p. 318]. В дополнении к этому можно найти еще одно высказывание: «Человек может достичь тотальности, стать цельным только при содействии духа тьмы...» [63, para 453]. В этом контексте Христос не может быть символом тотальности, т.к. в нем нет зла и греха. И, тем не менее, согласно пронизательному исследованию Ч. Скотта, есть все основания полагать, что Христос с точки зрения архетипической концепции есть одно из выражений высшего архетипа божественного героя [64]. Этот архетип стал парадигмой жизни, а не только способом веры для европейского человечества. Дело заключается в том, что подражание Христу есть прохождение того же самого жизненного опыта, т.е. его пути индивидуации. Особенность последней символическим образом выражается в его подвешенности на кресте между двумя разбойниками, что означает нахождение между двумя полюсами – добра и зла – с последующим выбором именно добра.

Итак, путь христианина – это путь индивидуации через архетип Христа. Причем, сама эта архетипическая фигура, олицетворяющая самость, также прошла путь индивидуации. Такой подход Юнг распространил на Бога в целом в одной из самых своих противоречивых работ – «Ответ Иову» [65]. Основная направленность этой работы – в демонстрации злой стороны Бога, вызванной отсутствием четвертой ипостаси – Софии. Ее появление продиктовано следующей фазой развития Бога, а именно пробуждением осознания несправедливого отношения к Иову и, как следствие, жертвование Сыном в качестве деятельного покаяния за божьи грехи. А до этого сам Иов был жертвой, необходимой для развивающегося в процессе индивидуации сознания Яхве, чей образ, согласно Юнгу, близок архетипу самости.

Инверсия одного из основных библейских сюжетов, а также трактовка Бога, прямо скажем, вызвала весьма противоположные оценки в психологической, философской и теологической среде. Например, Э. Фромм полагал, что «Юнг сводит религию к психологическому феномену» [66, c. 156], а поэтому достаточно неосновательно воспринимать его как апологета религии. Но существуют и другие оценки позиции Юнга в отношении религии. Так, А. Уланов отмечает, что в отличие от Фрейда, «Юнг хотел восстановить связь людей с их религиозными традициями (западными и восточными), установив мост "между священными фигурами и их собственной психикой"..., которые проявляют таинственное происхождение психики в реальности за ее пределами» [67, p.

[21](#).

В свою очередь мы полагаем, что мыслитель шел дальше. Движимый интуицией наступления новой эры он стремился создать новый образ Бога, что, конечно же, означало претензии на новые контуры понимания религии и подразумевало напряженные отношения с классической теологией, а также с традиционными религиозными институтами. В литературе это расценивается как вызов религии в ее привычном понимании в связи с присущим ему пониманием Бога, добра и зла, возрожденным гностицизмом, непривычной герменевтикой Библии и т.д. [\[68\]](#).

Впрочем, Юнг не боялся идти вразрез с установившимися догмами и создавать новый образ Бога, понимая его как центр коллективной самости, с которой соотносится индивидуальная самость [\[69, Р. XIV\]](#). В дополнение к этому образ Бога рассматривается им как эволюционирующий феномен, укорененный в коллективном и индивидуальном бессознательном, описание и объяснение развития которого вполне под силу эвристическому арсеналу аналитической психологии при опоре на использование философских обобщений. Думается, что в этом заключается ее функция по обеспечению религиозного развития человечества, а также по придаче нового импульса данного развития. Все это не исключает, как мы покажем в следующем параграфе нашей работы, возможности модернизации христианства на основе методики аналитической психологии. Несмотря на то, что аналитическая психология не намеревалась в лице Юнга превращаться в религию, но все же несомненно ее стремление усилить религиозные чувства и оживить религиозный опыт, главным образом за счет углубления мистических переживаний. Следовательно, психолого-религиозные искания не имели сугубо теоретического характера, т.к. задавали направления психоаналитической практики, направленной на получение терапевтического эффекта в отношении пациентов.

При этом возникает вопрос о том, а можно ли говорить о Юнге как о теологе? В положительном ответе на этот вопрос не возникает никаких сомнений. Но, надо заметить, здесь мы имеем дело с уникальным явлением, а именно с психологической теологией, обладающей религиозно-философскими содержательными нюансами. Наш вывод базируется на результатах исследовательской работы, осуществленной Д. Дайером. В своей книге «Мысли Юнга о Боге» [\[70\]](#) он систематизировал фрагменты произведений Юнга, в которых тот использовал слово «Бог», как оказалось, более 6 000 раз, по следующим тематическим направлениям – существование и сущность Бога, личность Бога, отношение человека и Бога, Бог и психика т.д. Таким образом, возникают предпосылки для формирования пространства размышлений о юнгианской теологии и этапах развития Юнга-теолога, а также для сравнительных исследований, например, классических и неклассических теологий, а также для сопоставления с философской теологией. Но опять же редуцировать означенную теологию к чисто христианской духовности не представляется возможным. Создавая свою теологию, Юнг оставался эмпирическим психологом, который исследовал то, как религиозный инстинкт и соответствующие образы поднимающихся из глубины души – той части человеческой природы, которая независима от сознательного разума, не забывая при этом обращаться к религиозным текстам, а также к религиозно-мистическому опыту всего человечества.

Не будет лишним заметить, что последователи Юнга стремятся усилить юнгианский универсализм в экуменическом духе. Так, Дж. Шпигельман ставит своей целью раскрыть проявление божественного начала в разных религиях, фиксируя не только различия, но и сходства, что демонстрирует функционирование общих закономерностей коллективного бессознательного [\[71\]](#).

Пожалуй, не менее интенсивно Юнг использовал понятие «дух», что своего рода было запрограммировано его изначальной приверженностью спиритуализму. Признавая многозначность этого термина, он рассматривал его, прежде всего, в качестве психического фактора, а именно как некую психическую энергию, и не редуцировал к религиозному смыслу. Одновременно им признавалось различие действия этой энергии в буддизме или христианстве. Поскольку интерпретации указанного термина посвящено немало работ, в том числе самих юнгианцев, отметим в русле предмета нашей статьи, что дух обладает мистической сущностью, о которой Юнг не только знал теоретически, но и с которой взаимодействовал в своей клинической практике. Как показывает юнгианский аналитик Э. Уланов, дух есть трансцендентное, которое не только находится по ту сторону материального мира, но и присутствует в психических процессах встречи сознания с бессознательным [\[72, p. 4-8\]](#). С этой трансцендентной реальностью можно взаимодействовать в процессе активной имажинации. При этом он не отождествляет полностью дух и трансцендентное, полагая, что трансцендентное существует по ту сторону психических процессов, сознания и бессознательного, образуя нуминозное измерение реальности, символически проявляющееся в образе Бога.

Думается, что в этом случае Юнг выходит за дисциплинарные рамки аналитической психологии в междисциплинарное пространство философии и теологии. Как нам представляется, если бы в его учении отсутствовал такой выход за пределы своей дисциплины, то вряд ли был бы возможен его диалог с представителями теологии, которые в свою очередь стремились найти у него элементы, способные стать ресурсом для модернизации теологии. Признаем, что эти элементы во многом имели мистическое содержание, а мистика в истории Церкви, как известно, представляла собой почву, иногда не афишируемую, для теологических изысканий. Вот в этой мистике, пусть и локализованной в другой научной дисциплине, питающейся из мистических истоков, нуждались европейские теологии XX века.

4. Новая модель современной мистической духовности в контексте юнгианской традиции

Направления воздействия идей Юнга чрезвычайно многочисленны. Сюда следует отнести воздействие на предметную область исследований феномена мистицизма. Но не только. Здесь важным представляется воздействие на мистические искания за пределами сугубо академических кругов. По мнению А. Ribi, творческое взаимодействие с гностической традицией расширяет творческие возможности современной глубинной психологии и добавляет необходимый контекст для понимания голоса души, возникающего в наше время [\[48, p. VII\]](#). Следовательно, наследие Юнга рассматривается как основа нового этапа в духовной эволюции современного человека западной культуры (New Age). Подчас Юнга называют родоначальником этого этапа. В период движения хиппи 1960-х годов в рок-опере «*Hair*» был смело провозглашен рассвет Эры Водолея, о наступлении которой Юнг пророчествовал еще в «Красной книге». В дополнение к этому он предвосхитил этот акцент в письме 1940 г. своему бывшему помощнику Г. Бейнсу, в котором отмечал следующее: «1940 год – это год, когда мы приближаемся к меридиану первой звезды в Водолее. Это предвестник землетрясения Нового Века» [\[73, p. 162\]](#). Примечательно, что Юнга можно рассматривать не только как глашатая Нового века, но и как конструктора ее содержания. Как отмечает Ю. В. Шичанина «с заново открытым “мистическим” человеком в середине XX века глубинная психология связывала большие надежды на интеграцию в единой человеческой личности всех существующих измерений реальности, принятие новой этики и героическом обуздании прорыва «темных сил». С высоты дня сегодняшнего следует

констатировать, что так скоро этим надеждам не суждено было сбыться, однако идея жива и поныне» [\[74, с. 170\]](#).

Действительно, такое прочтение либо подхватили, либо самостоятельно индуцировали многочисленные авторы широко известного пятитомника – «Красная книга Юнга для нашего времени: поиски души в условиях постмодерна» [75–79], в очередной раз демонстрирует далеко идущее влияние Юнга на интеллектуальную историю и духовные поиски не только XX, но и XXI века. Основной лейтмотив этих сборников – в раскрытии не только духовного вектора аналитической психологии, но и в инициировании нового мифа, который должен вывести из кризисной ситуации «смерти» Бога. Дж. Сатиновер по этому поводу замечает, что «прямое и косвенное влияние Юнга на господствующее христианство – и, следовательно, на западную культуру – не поддается исчислению. Не будет преувеличением сказать о том, что богословские позиции большинства господствующих деноминаций в их подходе к пастырскому попечению, а также в их доктринах и литургии стали более или менее идентичными психологической/символической теологии Юнга» [\[43, р. 240\]](#). По сути, мы видим не столько сугубо интерпретационный подход к мистике в формате глубинной психологии, но и фиксацию воздействия юнгианских идей на модификацию религиозной практики и стимулирование новой мистической традиции [\[80\]](#). В первом случае это проявилось в оказании влияния на христианских модернистов и евангелистов. Во втором – это влияние на т.н. новые религиозные движения на Западе, в частности на созерцательное движение (П. Тиллих, М. Келси, Дж. Сэнфорд, Т.Мур, Дж. Кэмпбелл, Дж. Спонг, Р. Фостер, А. Сэнфорд, Г. Томас). Немаловажное значение имело также расширение практики ченнелинга и возникновение программы «Shape» Р. Уоррена, которая используется различными церквями и учреждениями. Раздел «Профилирование личности» данной программы опирается на психологическую типизацию, разработанную Юнгом.

В предыдущем параграфе мы упоминали о том, что после Второй мировой имело место сотрудничество Юнга с католическими теологами. В сущности, в этом проявляется не только диалог личностей, но и междисциплинарный диалог. Как и в других случаях, диалог позволяет не только осуществлять обмен мнениями, но и уточнять, а также развивать свои взгляды и подходы. Наиболее значимым был диалог Юнга и В. Уайта – доминиканского священника и члена-основателя Института К.Г. Юнга. Их диалог можно проследить по материалам их переписки, длившейся почти пятнадцать лет [\[15\]](#). Однако одинаковым образом движимые обеспокоенностью утраты личных религиозных инстинктов современного человека, они преследовали разные цели. Юнг рассчитывал найти интеллектуальные ресурсы для переосмысления классических христианских символов. В свою очередь В. Уайт стремился обрести дополнительный интеллектуальный ресурс для реализации своего проекта по включению аналитической психологии в католическое богословие [\[81\]](#).

В последнем случае имела место выработка католического представления о феномене бессознательных психических процессов, которые отождествлялись с душой, влекомой верой. Заметим, что в координатах воззрений Юнга говорить о вере в ее церковном понимании или же сквозь призму классической теологии не представляется возможным. Но, как бы то ни было, отмеченный диалог содействовал также оттачиванию критических позиций обоих мыслителей. В своей книге «Тень Бога» А. Ламмерс показывает дивергенцию аналитической психологии и классической католической томистской теологии, представленной во взглядах В. Уайта, по вопросам теодицеи, христологии,

природы зла и т.д. [\[82, p. 18–23\]](#). Думается, что иначе и быть не могло в силу разной природы данных дисциплин и разной методологии. Использование аналитического подхода к интерпретации душевных процессов в рамках религиозной жизни христианства имеет пределы, обусловленные несвойственным для христианства пониманием души, а также специфическим пониманием религии.

Тот факт, что сам диалог имел место и он имел теологический характер, говорит в пользу признания Юнга в качестве теолога, хотя сама его теология представляет собой аспект аналитической психологии. Тем не менее, и мы с этим полностью согласны, Юнг заслуживает того, чтобы рассматривать его в качестве и психолога и теолога одновременно [\[83, p. 3–20; 84, 38–62\]](#). Все это вполне объяснимо, если учитывать подробно исследованную в литературе обращенность аналитической психологии к религии [\[85, p. 7–32\]](#). И не столько в теоретическом, сколько в практическом аспекте, так как аналитическая психология рассматривает религиозный взгляд на жизнь в качестве важнейшего фактора психического здоровья. Но в том то и дело, что христианство, к которому его симпатии росли с каждым годом, в том виде, в каком оно имело место в XX веке на уровне теологического осмысления, церковной жизни и личного религиозного опыта, по его мнению, не могло оказывать оздоравливающего эффекта. Отсюда – стремление нового прочтения христианства посредством актуализации дохристианских и нехристианских духовных, религиозных и мистических практик, взывающих к мистическим инстинктам. На наш взгляд, на вопрос, сформулированный П. Хомансом о том, является ли Юнг христианским или постхристианским психологом [\[86, p. 21–37\]](#), мы бы ответили, что он – постхристианский психолог и теолог, ибо Новый век им не связывается исключительно с модернизацией христианства, т.к. предполагает торжество нового религиозно-мистического духа, который, в свою очередь, далеко не чужд христианству. Поэтому назвать Юнг нехристианским и антихристианским автором не представляется возможным. Но все же в том духовном комплексе, в торжество которого он верил, действительно много такого, что чуждо христианству как идее и как религии: юнгианское христианство далеко от христианства, так же как и гностическое христианство, которое, кстати говоря, прослеживается в его воззрениях и в воззрениях его последователей.

Но ничто не мешает в рамках Нового духовного века предпринять усилия по возрождению традиционного христианства. Кстати говоря, также, как и Юнг, критически мыслящие теологии сходились с Юнгом в том, что исключительно рациональное теологическое обсуждение Бога способно увести от живой встречи с Ним. А поскольку Бога нельзя найти путем исключительно интеллектуальных поисков, то это и приводит к дискуссии о «смерти» Бога. На этом фоне Юнг считал, что как только мы войдем в жизнь и сохраним контакт со своими инстинктами и «приземленностью», то Бог снова станет реальным и выступит жизненно важной и направляющей силой человеческой жизни, как и общества в целом. Его взгляд на реальность Бога и на то, как эта реальность должна быть восстановлена, – убедительный вариант воскрешения Бога.

Данные идейные импульсы вызвали заинтересованность теологов, стремившихся заимствовать некоторые элементы юнгианской теории, но, разумеется, в строго определенных пределах. Среди них не только католические, но и протестантские теологии, например, А. Келлер, знаменитый не только тем, что он был одним из родоначальников современного экуменизма, но и богословом, всерьез увлекавшимся аналитической психологией [\[87\]](#). Избегая позиции простого ученичества, он рассматривал бессознательное как творческую силу, которая влияет на воображение и

способна соединить физический мир с вечным миром. Опора на аналитическую психологию содействовала укреплению его сомнения в способности рационального ума понимать Реальность и ее таинственность. Таким образом, это привело к возрастанию убежденности А. Келлера в значимости мистического мироощущения, которое должно содействовать оживлению христианства.

В таком подходе содержится ответ на вопрос о том, зачем христианам читать Юнга, если его для его взглядов характерны моменты несовместимости с христианской верой и ее догмами. Как полагают представители умеренного крыла современного юнгианства, психология Юнга, действительно, может улучшить жизнь веры и решить некоторые проблемы, с которыми столкнулось христианство [\[88; 89\]](#). Данные взгляды показывают настроенность юнгианских аналитиков на диалог с христианской теологией и стремление внести вклад в придание нового импульса христианской традиции.

В русле поддержания диалога юнгианства и христианства следует также рассматривать исследования, касающиеся, например, подхода Юнга к христианскому религиозно-мистическому опыту с точки зрения концепции активного воображения. Как отмечает Г. Триппе, «Юнг определенно имел некоторое отношение к христианству в течение своей карьеры, поэтому уместно задаться вопросом, как его клинический метод активного воображения может пересекаться с христианским религиозным опытом, точно так же, как он когда-то проводил параллели между понятиями и концепциями своих исследований и христианской теологической терминологией» [\[55, p. 25\]](#).

К числу юнгианских аналитиков, которые следуют в русле подхода Юнга к тем или иным аспектам традиционных религий без установки на разрыв с ними, следует отнести М. Штейна. Вслед за Юнгом, а также вслед за Е. Эдингером [\[90\]](#), он проводит детальный анализ Библии с точки зрения теории архетипов, показывая, что Библия – это мир, созданный на основе определенного образа Бога [\[91\]](#). Библейский мир рассматривается как результат активного воображения на основе глубокого погружения в образ Бога.

Как мы уже отмечали, интерес Юнга к проявлениям мистического опыта был универсален. Определенное место в своих исследованиях он отводил анализу опыта некоторых христианских мистиков, таких как И. Лайола. Вместе с тем, такого рода исследования не представляли собой отстраненного религиозоведческого анализа. В них всегда прослеживалось стремление, во-первых, к интерпретации материала на основе собственной психоаналитической концепции, а, во-вторых, поиск дополнительных направлений ее развития. Такой исследовательский ход свойственен его последователям. Например, исследование религиозно-мистического опыта Хильдегарды Бингенской, предпринятое А. Кленденен, представляет собой синтез духовного опыта этой святой с юнгианскими взглядами на глубинную психологию, бессознательное и реальность души. О юнгианском подходе автора можно судить по концептуализации мистического опыта Хильдегарды в контексте полюсов света и тьмы, ангелов и демонов, «эго» и «тени» [\[92, p. 82-105\]](#).

Одним из предметов приложения усилий последователей Юнга, относящихся к кругу аналитических психологов стал критический анализ негативных явлений современной религиозной жизни. Так, юнгианские аналитики В. Шольц и Дж. Дидье, переосмысливая подход Юнга к религии, предприняли системное исследование психологической динамики и причин религиозного фундаментализма и фанатизма в современную эпоху. Основа их подхода – это рассмотрение данных феноменов в качестве результата одержимости бессознательными энергиями самости, которые в том числе начинают

преобладать и в религиозно-мистическом опыте, что свидетельствует о деформации духовных потребностей современного человечества [\[93, p. 27-224\]](#). Представляется, что основной пафос авторов заключается в том, чтобы продемонстрировать потенциал аналитической психологии в решении такой проблемы, как освобождение в том числе и мистического опыта от его «темной» стороны. Но надо понимать, что согласно подходу Юнга речь может идти об уравнивании этих сторон просветленными энергиями самости. Здесь стоит вспомнить тот факт, что мистический опыт, представленный христианской традицией, отнюдь не был свободен от этой темной стороны, интерпретируемой как участие демонических сил, что наиболее интенсивно выражалось в феномене прельщения. Однако в христианстве существовала установка на очищение мистического опыта от этих воздействий. И только такой очищенный опыт признавался подлинным. В юнгианстве мы видим другой подход, проведенный к тому же в рамках других религиозно-мировоззренческих координат.

Развитие тяготения к междисциплинарному синтезу можно видеть на примере сравнительно недавно опубликованной книги, формирующей междисциплинарную перспективу взаимодействия теологии, религиоведения и собственно глубинной психологии [\[94\]](#).

За определенной интеллектуальной поддержкой обращаются к учению Юнга и представители христианского модернизма. Среди них Дж. Ньюэлл – основатель движения «Дух среди нас», предлагающий новые ориентиры для нового рождения христианства [\[95\]](#). В этот же ряд можно поставить С. Клинга, подчеркивающего, что в условиях нахождения христианства на распутье, все больше людей идентифицируют себя как «духовные, но не религиозные» [\[96\]](#). В этих условиях при опоре на психологию Юнга, предоставляющую матрицу для работы со сновидениями, через которую можно воспринимать реальность Бога, он полагает перспективным переход от состояния фрагментации к состоянию психо-духовной целостности и процветанию на основе сочетания христианского и трансерелигиозного восприятия надежды.

В силу предмета нашей статьи предпримем попытку проследить в основных чертах направления развития мистического универсализма в трудах последователей Юнга. Несмотря на то, что сам Юнг вышел за пределы архетипического подхода к мистическому опыту, тем не менее, концепция архетипов как таковых нашла свое развитие в работах его последователей, например, у Э. Нойманна, который решал задачу по определению стадий развития архетипической реальности.

При определении первопричины формирования архетипов Э. Нойманн отводил трансперсональному началу, подчеркивая, что «трансперсональное представляет собой фактор, который не зависит от личностного, так как личностное, как в индивидуальном, так и в коллективном плане, является более поздним продуктом эволюции» [\[97, с. 5\]](#). Стоит заметить, что понятие «трансперсональное» в юнгианской традиции, в том числе у самого Э. Ноймана, не трактуется в качестве некоего коллективного разума, а обозначает лишь коллективное бессознательное, предшествующее процессу сознания. В этой связи необходимо возразить авторам, следующим образом интерпретирующим юнгианские трактовки трансперсонального в качестве коллективного разума. Например, И.Э. Сулейменов и Д.К. Матрасулова отмечают, что «... если мы исходим из предположения, что на первых стадиях своего зарождения разум был коллективным, тогда представляется вполне естественным, что этот коллективный разум генерировал некие образы, некие информационные сущности сугубо коллективного свойства, которые не ассоциировались с мыследеятельностью отдельного индивида, поскольку ее тогда

еще не существовало» [\[98, с. 18\]](#). С нашей точки зрения, Разум всегда подразумевает персону, говорим ли мы о человеческом разуме или о разуме Божественном.

Думается, что иногда понятие «трансперсональное», с неким намеком на разумное метафизическое начало, бытийствующее вне человеческой личности, исследователи употребляют с неким лукавством, дабы избежать обвинений в спекуляции. Собственно, сам Н. Нойманн замечал по этому поводу следующее: «...если кто-то отважится на спекулятивное мышление, то ему придётся заплатить нечистой совестью ... и по праву, ибо он тотчас начнёт спотыкаться о факты» [\[99, с. 98\]](#). Вот здесь и возникает вопрос – можем ли мы рассматривать какой-либо мистический опыт контакта с Богом в качестве научного факта? На этот вопрос позитивный ответ не дает ни Юнг, ни Нойманн. А ведь от его решения зависит то, как мы представляем сущность человеческого сознания. Действительно, является ли оно только результатом случайных комбинаций стихийных бессознательных факторов и процессов, или же эти процессы запрограммированы Творцом, который, хотя и заложил элемент свободы в свое творение – человека, но иногда корректирует его действия, являясь ему и направляя в нужную сторону. Но аналитики обходят этот вопрос, констатируя лишь в качестве научного факта психическую реальность бессознательного фрейдистского Суперэго, являющегося источником личностного самоконтроля. «Формирование персоны и адаптация к реальности под руководством Суперэго как суда совести, – замечает Э. Нойманн, – представляющего коллективные ценности, с помощью вытеснения и подавления констеллируют в бессознательном компоненты тени, анимы и анимуса» [\[99, с. 325\]](#).

Э. Нойманн как последователь Юнга не отвергал опыта встречи с Богом как таковой, но при этом замечал, что «переживание встречи с Богом как священного события представляет собой только одну конкретную разновидность мистицизма; причем далеко не самую обычную и, возможно даже не самую значимую» [\[100, с. 5\]](#). Таким образом, мистический опыт здесь мыслится гораздо шире, чем опыт собственно религиозно-мистический. Это вполне соответствует представлениям самого Юнга. В целом с такой позицией следует согласиться. Однако вызывает несогласие девальвация религиозно-мистического опыта в качестве чего-то малозначимого. Дело в том, что мистическая встреча с нечто неопределенно нуминозным, а не с личным Богом вряд ли может стать гарантом персонализации человека. Как бы то ни было, но отмеченный пассаж свидетельствует, с одной стороны, о конвергенции глубиной психологии и мистики в самом ее широком понимании, но с другой – о дивергенции глубиной психологии и христианской теологии.

Думается, что примером очередного «виража» отмеченной дивергенции стала концепция Дж. Хиллмана. В его творчестве происходило перемещение глубинной психологии как научного направления в пределы поэтико-риторического космоса с одновременным признанием поэтической основы сознательного разума и сознательной психики, имеющей свое выражение в имажинативно-поэтическом вымысле. Такой подход вполне соответствует методу активного воображения Юнга.

По мысли аналитической психологии, претендующей на роль научной теории и далее на особую терапевтическую практику в жанре терапевтического вымысла, отличного от психоанализа, структурирование психики осуществляется при помощи мифа. Опора не на структуру мозга, а на воображение, ассоциируемое с вымыслом, здесь является исходной. Вполне справедливо замечая, что сюжеты есть мифы, и одновременно уточняя, что миф – нечто большее, чем теория и сюжет, Дж. Хиллман подчеркивает, что миф – это рассказ о взаимодействии между людьми и божественным началом.

«Пребывание в мифе предполагает неизбежное установление связи с божественными силами и, более того, пребывание в мимезисе с ними» [\[101, с. 16\]](#). По мнению Дж. Хиллмана, Фрейд и Юнг сделали шаг в сторону осмысления человеческой природы в пределах мифа, обнаружив одновременно природу «религиозных сил». Двигаясь в подобном направлении, он говорит об установлении связи между богами и жанрами, т.е. когда сам бог (Сатурн, Венера и пр.) формирует синтаксис жанра. Интересен его вывод о том, что миф и Бог не есть нечто раздельное. Открываясь в нуминозные моменты с помощью оракула или же непосредственно, Бог (боги) задает (задают) сюжеты и жанры мифо-поэтического творчества. Но самое главное, что в этом случае миф понимается уже не как рассказ, а как взаимодействие человека и божественного начала, которое является, по нашему мнению, в данном случае не теистической субстанцией, а божественным началом в самом человеке и божественным началом самого человека, которое расположено в поэтической основе мироздания. В итоге боги оказываются всего лишь особыми образами, сотворенными фантазией и оказывающими воздействие на ее дальнейшее проецирование. Богопознание, согласно этому сценарию, заключается в распознавании этих образов (архетипов-демонов) и в обратном воздействии на них: «не я прихожу к ним, а они ко мне» (Платон). Отсюда задача трезвения и исцеления души, которая весьма значима в теистической мистике, связывается со стратегией активизации воображения.

Напомним, что согласно методу активного воображения Юнга восстановление психики, разорванной бинарными архетипами, вполне осуществимо в *метаксе* (*metaxy*) – срединной области, от которой она отошла. Исцеление же, как таковое, – это возвращение в пространство диалога с Вселенной. «Исцеленное» сознание отныне живет вымышленной жизнью, в которой достигается самопознание. Практика подобного исцеления – не просто устранение симптомов, а радикальное улучшение, которое идет вразрез с ритуальной магией, манипулирующей образами и утверждающей эксклюзивность человеческой воли. Расширение могущества личности достигается путем особого отношения к образу. Образ исцеляет личность посредством себя и в самом себе, низводя деймонов-образов до положения личных слуг, чья задача, по мнению Дж. Хиллмана, должна заключаться в разрешении проблемы тех иллюзий, которые именуются реальностями.

Разумеется, в подобных координатах никакая подлинно религиозная мистика невозможна, ибо происходит полное переселение в вымысел, в котором возможно все. Одновременно заметим, что избыточность и даже переизбыточность вымысла – то, что изначально было чуждо христианскому аскетизму, вовлекавшему жизненные силы в процесс духовного трансцендирования в направлении к со-бытию, а не к тождеству с божественными силами. Именно в этом пункте имеет место не столько разрыв с античными представлениями о Боге и божественности человека, сколько разрыв с вседовлением и безмерностью поэтической основы сознания, психики и разума, когда возможно все. Путь же христианской мистики – это путь Христа, а не Диониса. И если у последнего все условно и подлежит переигрыванию, то у Христа все необратимо и всерьез. Это два способа осмысления действительности и конституирования мистической экстастики.

Следует подчеркнуть, что Дж. Хиллман, выбирая путь Диониса, развивает не только метод активного воображения, но направление психологии, которое выступает нечто иным по отношению к теистической психологии. Мы имеем в виду его алхимическую психологию [\[102\]](#), что вполне соответствует треку поисков Юнга. Как таковая, разработка алхимической психологии – один из заметных векторов современной аналитической

психологии. Например, Дж. Рафф, написавший книгу, посвященную роли, которую Юнг придавал алхимическому воображению («Юнг и алхимическое воображение»), стал далее развивать концепцию психоидальной алхимии, главная цель которой – не реабилитация Софии как богини, а стремление создать с ней отношения как с духовной сущностью, которые преобразуют человеческое существо [\[103, p. XVI\]](#). Далее он пишет, что «в ходе своего собственного исследования я обнаружил, что добавление концепции психоида к нашему пониманию алхимии приводит ко многим озарениям и более глубокому пониманию алхимии как духовной традиции. Многие авторы критиковали Юнга за то, что он занял позицию, согласно которой алхимики проецировали бессознательное на тайну материи. Хотя часто такая критика основана на непонимании, в ней есть доля правды» [\[103, p. XVII\]](#).

Напомним, что новый подход Юнга к религии включал в себя формирование нового понимания Бога. Двигаясь в этом русле, последователи мыслителя стремятся к продолжению усилий по переосмыслению Бога и религии, что по их замыслам вполне соответствует духу новой эпохи. Достаточно решительно такую инициативу развивает Дж. Райт [\[104\]](#).

Он недвусмысленно дает понять, что мы живем в эпоху смерти традиционных религиозных парадигм, исходящих из того, что демонские и ангельские силы находятся вне нас. Современную религиозную задачу он видит в том, чтобы не только оплакивать теистические и монотеистические образы религии и Бога, но и обосновать новое их понимание, что единственным образом может удовлетворить ум и душу современного человека. Поэтому опоре на Юнга, он выступает за зарождение нового религиозного мифа. С нашей точки зрения, подобного рода проект весьма радикален, так как предполагает резкий разрыв с религиозными традициями. В обоснование такого разрыва приводится аргумент, согласно которому пока наши божества и дьяволы по-прежнему будут восприниматься как находящиеся за пределами физической сферы и вне человеческой психики, то по-прежнему будут сохраняться духовные и политические проблемы нашего времени. Однако, с нашей точки зрения, в работе Дж. Райта в значительной степени присутствует энергичный призыв к новой стадии религиозного развития, который не только обосновывает трек «назад к Юнгу», но и достаточно смелый пересмотр традиционных богословских и христологических догм, что означает установку на бесповоротный отказ от фундаментализма, которая формируется не только на основе актуализации идей Юнга, но и их использования для разоблачения теневой стороны религий, которые претендуют на превосходство и исключительность.

Подобного рода отказ далек от легковесного нигилизма. Здесь прослеживается акцент на углубление в собственный духовно-религиозный опыт и пробуждение в нем мистических пластов. Но это не означает, что последний обречен на аморфность. На помощь приходят древние, в частности, домонотеистические традиции. Поэтому движение вперед по пути религиозного развития оказывается, как нам представляется, откатом в архаику. Полагаем, что потенциал живого религиозного чувства далеко не исчерпан в рамках традиционных религий, тем более, если учитывать их многообразие. Тем не менее, вполне очевидно, что сторонники Юнга стремятся идти в неизведанном направлении. Конечно, эта неизведанность относительна, ибо здесь имеются в виду иные мистические традиции, во многом альтернативные христианству. Но здесь интересен сам проект выбора мистического пути. То же Дж. Райт предлагает проект по переходу к психологическому мистицизму, который ранее предшествовал, но отныне должен заменить собой исторический теологический мистицизм [\[105\]](#). Последний, как известно, строился на теистические образах Бога. Но, по мнению Дж. Райта, такие

образы больше не имеют смысла. Новый мистицизм он именует «воплощенным» и противопоставляет его «небесному» мистицизму. Соответственно, психологический мистицизм предполагает расширение не только значения понятий «Бог» и «религия», но и мистики, подтверждая универсальность опыта нуминозного. Но универсальность здесь мыслится в ключе имманентности. Иными словами, все духовные сущности должны пониматься и рассматриваться не в качестве находящихся вне природы и психики, а в них самих. Только в этом случае вся жизнь становится мистическим святилищем. С нашей точки зрения, это ничто иное, как путь к тотальной мистификации повседневности. Но все ли люди стремятся к такой перспективе и всем ли она в действительности необходима?

Аналитическая психология никогда не была исключительно кабинетным теоретизированием. Прежде всего, это работа с пациентами, предполагающая анализ их сновидений и направленная на содействие в достижении их душевного здоровья. Вне возвращения и укрепления духовности, имеющей весомые религиозно-мистические и мировоззренческие доминанты, по мнению психологов-аналитиков, последнее вряд ли возможно. По этой причине мы можем видеть развитие своего рода психоделического аналитического праксиса. Так, методика работы со сновидениями была положена в основу руководства для работы в сообществах, стремящихся к духовному здоровью [\[106, p. 313–340\]](#). Одновременно с этим в практической аналитической психологии есть и другие направления. Так, Дж. Рафф развивает идею достижения тесного контакта с божественным началом посредством *олли*. Как следует из его монографии, это божественное существо, лицо Бога. Оно появляется в воображаемой сфере, чтобы стать партнером определенного человека. Человек должен научиться входить в царство воображения, чтобы встретиться и установить отношения с союзником [\[107\]](#). Для этого им разработана последовательная серия упражнений по развитию воображения. Это, по его мнению, может научить идентифицировать своего союзника, узнавать его имя и получать от него указания, что позволит достичь полной самореализации и состояния гнозиса.

В другой книге, написанной совместно с В. Боннигтон «Исцеление раненного Бога» [\[108\]](#), Дж. Рафф на основе опыта работы со своими клиентами, а также собственного внутреннего опыта и изучению мифов, мистицизма и алхимии прослеживает появление новой духовной парадигмы, в которой божественное ищет свою целостность через человека и в человеке. В этой работе вновь поднимается тема «психоида» (*олли*), т.е. существа, которое существует независимо в царстве за пределами психики. Это существо бросает человеку вызов и одновременно помогает ему на пути к индивидуации. Авторы демонстрируют то, как контактировать и сознательно вступать в отношения с ним через сны и с помощью того, что К. Г. Юнг назвал активным воображением. В дополнение к этому в рассматриваемой работе были исследованы аналоги *олли* в мистических традициях, таких как суфизм и алхимия, а также проанализировано то, в чем *олли* отличается от ангельских существ.

Заключение

В качестве итога проведенного исследования необходимо отметить, что в силу процессов секуляризации и ослабления влияния религиозных традиций, некогда опосредовавших определенный сегмент мистического опыта, а также на фоне всплеска альтернативных форм выражения мистических переживаний возникла потребность в новых способах не только концептуализации, но и конструирования мистического опыта. Аналитическая версия глубинной психологии, по сути, вышла за рамки чисто психологического подхода к мистике, сводившего данный опыт к феноменологии

субъективистских психологических переживаний. Это определяется тем, что Юнг являлся своего рода научным дуалистом, который рассматривал психику в качестве самостоятельной реальности, независимой от мозга, а также функционирующей по собственным законам, отличным от законов физического мира. Фундаментальной сущностью так понимаемой психической жизни на стыке ее индивидуальной и коллективной формы выступает мистицизм. Аналитическая психология ограничила субъективистский мистический индивидуализм и погрузилась в усмотрение универсального ядра многообразного мистического опыта, как религиозного, так и квазирелигиозного. В свою очередь вполне заметно, что если психоанализ в его новейшей версии лишь только приближается к междисциплинарному синтезу, то юнгианский подход означает существенное продвижение в этом направлении. В результате сформировалась оригинальная версия герменевтики нуминозных переживаний, которая стремится выявить связь между религиозными утверждениями и их психологическими коррелятами. В дополнение к этому юнгианская традиция содействовала устранению негативных коннотаций термина «мистика», имевших место в XX веке. Но самое главное заключается в усмотрении онтологической природы мистики в силу указанной специфики понимания феномена человеческой психики. Тем не менее, результатом подобного рода универсализма стало размывание классической христианской мистической традиции, по крайней мере, ее западно-христианской версии, что привело к ее замещению новыми мистическими практиками в русле новых религиозных движений.

Библиография

1. Certeau M. de *The mystic fable. Vol. 1: The sixteenth and seventeenth Centuries.* Chicago; London: University of Chicago Press, 1995. 384 p.
2. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы. М.: Академический проект, 2019. 415 с.
3. Bradford D.T. *The spiritual tradition in Eastern Christianity: ascetic psychology, mystical experience, and physical practices.* Leuven: Peeters, 2016. 446 p.
4. Grumbine J.C.F. *Christ psychology and Christian mysticism.* Whitefish: Kessinger Publishing, 2010. 28 p.
5. Фрейд З. Неудовлетворённость культурой // Фрейд З. Избранное. В 2-х томах. М.: Московский рабочий, 1990. Т. 2. 176 с.
6. Bakan D. *Sigmund Freud and the Jewish mystical tradition.* New York: Dover Publications, 2004. 352 p.
7. Eigen M. *The psychoanalytic mystic.* London; New York: Free Association Books, 1998. 220 p.
8. Куимова В.М. Личность творца сквозь призму архетипических представлений // Ярославский педагогический вестник. 2018. № 1. С. 190–191.
9. Iagher M. Jung and the psychology of religion: a preliminary Sketch // *Phanks: Journal for Jung History.* 2018. Vol. 1. P. 58–82. DOI: 10.32724/PHANES.2018.IAGHER.
10. Михельсон О.К. Влияние теорий Юнга на интерпретации религии в XX в. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. 2009. Вып. 1. С. 83–89.
11. Schlamm L. C.G. Jung and numinous experience: between the known and the unknown // *European Journal of Psychotherapy and Counselling.* 2007. Vol. 9. № 4. P. 403–414.
12. Miranda P. Numinous and religious experience in the psychology of Carl Jung // *Diálogos Junguianos.* 2018. Vol. 3. № 1. P. 110–133.
13. Jung C.G. *Psychology and religion.* New Haven: Yale University Press, 1960. 138 p.

14. Юнг К.Г. *Mysterium Coniunctionis*. Таинство воссоединения / Перевод: А. Спектор. Минск: Харвест, 2003. 576 с.
15. *The Jung-White letters*. 1st edition / ed. by A.C. Lammers and A. Cunningham. London; New York: Routledge, 2007. 416 p.
16. Nagy M. *Philosophical issues in the psychology of C. G. Jung*. Albany; New York: State University of New York Press, 1991. 334 p.
17. Винокуров В. Психология, мистицизм, видения в творчестве К.Г. Юнга. Saarbruecken: Lap Lambert Academic Publishing, 2017. 108 с.
18. Гиндилис Н.Л. Научное знание и глубинная психология К.Г. Юнга. М.: Либроком, 2019. 160 с.
19. Serrano M. *C.G. Jung and Hermann Hesse: a record of two friendships*. Revised edition. Einsiedeln: Daimon Verlag, 1997. 137 p.
20. Stein M.B. *Jung's map of the soul: an introduction*. Peru (Illinois): Open Court Publishing Company, 1998. 192 p.
21. Stein M. *Jung's treatment of Christianity*. Asheville: Chiron Publications, 1996. 216 p.
22. Kerr J., Knopf A.A. *A Most dangerous method: the story of Jung, Freud, and Sabina Spielrein*. New York: Vintage Books, 1994. 624 p.
23. Charet F. X. *Spiritualism and the foundations of C. G. Jung's psychology*. Albany: State University of New York Press, 1993. 346 p.
24. Jung C.G. *The Red Book: Liber Novus (Philemon)*. New York; London: W. W. Norton & Company, 2009. 404 p.
25. Stein M. How to read *The Red Book* and why // *The Journal of analytical psychology*. 2012. Vol. 57. № 3. P. 280–298. DOI: 10.1111/j.1468-5922.2012.01972.x.
26. Owens L.S. *The Hermeneutics of vision: C. G. Jung and Liber Novus* // *The Gnostic: A Journal of Gnosticism, Western Esotericism and Spirituality*. 2010. Issue 3. P. 23–46.
27. Jung C. G. *Psychological types: or the psychological of individuation*. Princeton: Princeton University Press, 1921/1971. 608 p.
28. Hillman J., Shamdasani S. *Lament of the dead: psychology after Jung's Red Book*. New York; London: W. W. Norton & Company, 2013. 256 p.
29. Jung C.G. *The Black Books 1913|1932: Notebooks of Transformation* / ed. by S. Shamdasani. 7 Vols. New York; London: W.W. Norton & Co., 2020. 1648 p.
30. Bishop P. *Le rouge et le noir: the genesis and significance of analytical psychology in the Black Books* // *International Journal of Jungian Studies*. 2021. Vol. 14. № 2. P. 147–181. DOI: 10.1163/19409060-bja10019.
31. Jung C.G. *Memories, dreams, reflections*. Reissue edition. New York: Vintage Books, 1989. 430 p.
32. Satinover J. *The empty self: C.G. Jung and the gnostic transformation of modern identity*. Revised edition. Hamewith Books, 1996. 75 p.
33. Owens L. C.G. Jung and Erich Neuman: *The Zaddik, Sophia, and the Shekhina* // *A Quarterly Journal of Jungian Thought*. 2018. Vol. 61. Issue 2. P. 133 –152. DOI: 10.1080/00332в925.2018.1461499.
34. Webster R. *Why Freud was wrong: sin, science, and psychoanalysis*. New York: Basic Books, 1995. 704 p.
35. Dourley J. *C.G. Jung and Paul Tillich: the psyche as sacrament*. Toronto: Inner City Books, 1982. 128 p.
36. Brooks H.C. *The concept of God in the analytical psychology of Carl Gustav Jung/ Thesis (Ph.D.) (1964)*. URL: <https://open.bu.edu/handle/2144/34473> (дата обращения:

- 19.01.2023).
37. Segaller S., Berger M. The wisdom of the dream: the world of C.G. Jung. New York: TV Books, 2000. 256 p.
 38. Малевич Т.В. Теории мистического опыта: историография и перспективы. М.: ИФРАН, 2014. 175 с.
 39. Shamdasani S. After Liber Novus // Journal of Analytical Psychology. 2012. Vol. 57. Issue 3. P. 364–377. DOI: 10.1111/j.1468-5922.2012.01975.x.
 40. Sauder-MacGuire A. Jung, Carl Gustav, and alchemy. In: Encyclopedia of psychology and religion. 2nd edition / ed. by D.A. Leeming, K. Madden and S. Marlan. Boston, MA: Springer, 2013. P. 553–556.
 41. Jung C.G. Psychology and the East. Princeton; New Jersey: Princenton University Press, 1978. 232 p.
 42. Юнг К.Г. Эон / пер с нем. М.А. Собуцкого. М.: АСТ, 2009. 411 с.
 43. Satinover J. Homosexuality and the politics of truth. Ada Township (Michigan): Baker Publishing Group, 1996. 283 p.
 44. Jung C.G. VII Sermones Ad Mortuos: The Seven Sermons to the dead written by Basilides in Alexandria, the City where the East Toucheth the West. New York: Kensington Publishing Corporation, 1994. 36 p.
 45. Hoeller S.A. The Gnostic Jung and the Seven Sermons to the dead. Wheaton: Quest Books, 1982. 267 p.
 46. The Gnostic Society. URL: <http://gnosis.org/gnostsoc/gnostsoc.htm> (дата обращения: 10.01.2023).
 47. Raff J. Jung and the alchemical imagination. Lake Worth: Nicolas-Hays, 2000. 288 p.
 48. Ribí A. The search for roots: C.G. Jung and the tradition of gnosis (foreword by L.S. Owens). Los Angeles; Salt Lake City: Gnosis Archive Books, 2013. 336 p.
 49. Owens L.S. Foreword // Ribí A. The search for Roots: C.G. Jung and the Tradition of Gnosis. Los Angeles; Salt Lake City: Gnosis Archive Books, 2013. P. 1–37.
 50. Стайн М., Хегай Л.А., Телемский О. К.Г. Юнг и психология мистицизма. М.: КДУ, 2010. 180 с.
 51. Douglas S. White bird, black serpent, Red Book: exploring the Gnostic roots of Jungian psychology through dreamwork. Abingdon; New York: Routledge, 2018. 256 p.
 52. Pennachio J. Gnostic inner illumination and Carl Jung's individuation // Journal of Religion and Health. 1992, Vol. 31. № 3. P. 237–245.
 53. Weldon J. Platonic Jung and the nature of self. Asheville: Chiron Publications, 2017. 260 p.
 54. Jung on Christianity // ed. by M. Stein. Revised edition. Princeton: Princeton University Press, 1999. 296 p.
 55. Trippe G.E. Active imagination and Christian religious experience: A study in relationship. Theses. Edith Cowan University, 1999. 433 p. URL: <https://ro.ecu.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=2264&context=theses> (дата обращения: 18.01.2023).
 56. Bartruff H.Ch. The face of the deep: the religious ideas of C.G. Jung. Philadelphia: Westminster Press, 1967. 203 p.
 57. Stein M. Jung's treatment of Christianity. Asheville: Chiron Publications, 2018. 216 p.
 58. Jung on Ignatius of Loyola's spiritual exercises: lectures delivered at ETH Zurich. Vol. 7 (1939–1940) / ed. by M. Liebscher. Princeton: Princeton University Press, 2023. 368 p.

59. Юнг К.Г. Введение в религиозно-психологическую проблематику алхимии // Архетип и символ. М.: Ренессанс. 1991. 304 с.
60. Юнг, К.Г. Йога и Запад // Архетип и символ. М.: Ренессанс. 1991. 304 с.
61. Jung C.G. *Analytical psychology*. Princeton: Princeton University Press, 1989. 200 p.
62. Dourley J. *Psyche as sacrament. A comparative study of C.G. Jung and Paul Tillich*. Scarborough (Canada): Inner City Books, 1981. 121 p.
63. Jung C.G. *The phenomenology of the spirit in Fairy Tales (1945)* // Jung C.G. *Collected works of C. G. Jung*. Vol. 9, Part I. *The archetypes and the collective unconscious*. Princeton: Princeton University Press, 1959. P. 207–254.
64. Scott Ch. *Christ as archetype. A transpersonal psychology perspective* // *An International Journal for Humanistic Psychology*. 2003. Vol. 31. Issue 4. P. 15–26. DOI: 10.1080/03060497.2003.11086224.
65. Юнг К.Г. *Ответ Иову* / пер. Гараджа А.В. М.: Канон+, 2014. 352 с.
66. Фромм Э. *Психоанализ и религия* // *Сумерки богов*. М. Издательство политической литературы, 1990. С. 143–221.
67. Ulanov A.B. *Spirit in Jung*. Einsiedeln: Daimon Verlag, 2012. 311 p.
68. *Jung's challenge to religion* /ed. by M. Stein and R.L. Moore. Asheville: Chiron Publications, 2013. 198 p.
69. Edinger E.F. *The new God image. A study of Jung's key letters concerning the evolution of the Western God-image*. Asheville: Chiron Publications, 2015. 228 p.
70. Dyer D.R. *Jung's thoughts on God: religious depths of our psyches*. York Beach: Nicolas-Hays, 2000. 110 p.
71. Spiegelman J.M. *Divine Waba (within, among, between and around): a Jungian exploration of spiritual paths*. York Beach: Nicolas-Hays, 2003. 288 p.
72. Ulanov A. *The functioning transcendent*. Asheville: Chiron Publications, 2018. 240 p.
73. Segaller S., Berger M. *The wisdom of the dream: the world of C.G. Jung*. New York: TV Books, 2000. 256 p.
74. Шичанина Ю. В. *Мистический человек как человек виртуальный: психология XX века о глубинной иномерности человека* // *Философия и общество*. 2004. № 4. С. 170–181.
75. *Jung's Red Book for our time: searching for soul under postmodern conditions*. Volume 1(1) / ed. by M. Stein and T. Arzt. Asheville: Chiron Publications, 2017. 420 p.
76. *Jung's Red Book for our time: searching for soul under postmodern conditions* Vol. 2. Asheville: Chiron Publications, 2018. 416 p.
77. *Jung's Red Book for our time: searching for soul under postmodern conditions* Vol. 3. Asheville: Chiron Publications, 2019. 412 p.
78. *Jung's Red book for our time: searching for soul under postmodern conditions* Vol. 4. Asheville: Chiron Publications, 2020. 416 p.
79. *Jung's Red Book for our time: searching for soul in the 21st century – An Eranos Symposium*. Vol. 5. Asheville: Chiron Publications, 2020. 370 p.
80. Cloud D. *Carl Jung and churches today (September 29, 2022)*. URL: https://www.wayoflife.org/reports/carl_jung_and_churches_today.php (дата обращения: 18.01.2023).
81. White V. *God and the unconscious: an encounter between psychology and religion* / C.G. Jung (Foreword), G. Frei (Appendix). New York; London: Spring Publications, 1982. 245 p.

82. Lammers A.C. In God's shadow: the collaboration of Victor White and C.G. Jung. New York: Paulist Press, 1994. 356 p.
83. Stein M. C.G. Jung, psychologist and theologian // Jung and Christianity in dialogue: faith, feminism, and hermeneutics / ed. by R.L. Moore and D.J. Meckel. New York: Paulist Press, 1990. 265 p.
84. Bockus F.M. The archetypal self theological values in Jung's psychology // Jung and Christianity in dialogue: faith, feminism, and hermeneutics / ed. by R.L. Moore and D.J. Meckel. New York: Paulist Press, 1990. 265 p.
85. Jung and the monotheisms: Judaism, Christianity, and Islam / ed. by J. Ryce-Menubin. London; New York: Routledge, 1994. 274 p.
86. Homans P. C.G. Jung: Christian or post-Christian psychologist? Jung and Christianity in dialogue: faith, feminism, and hermeneutics / ed. by R.L. Moore and D.J. Meckel. New York: Paulist Press, 1990. 265 p.
87. On theology and psychology: the correspondence of C. G. Jung and Adolf Keller // ed. by M. Jehle-Wildberger. Princeton: Princeton University Press, 2020. 336 p.
88. Ulanov A.B., Dueck A. The living God and our living psyche: what Christians can learn from Carl Jung. Grand Rapids (Michigan); Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2008. 119 p.
89. Dallet J.O. The not-yet-transformed God: depth psychology and the individual religious experience. York Beach: Nicolas-Hays, 1998. 160 p.
90. Edinger E.F. The Bible and the psyche: individuation symbolism in the Old Testament (Studies in Jungian Psychology No. 24). Scarborough: Inner City Books, 1986. 176 p.
91. Stein M. The Bible as dream: a Jungian interpretation. Asheville: Chiron Publications, 2018. 210 p.
92. Clendenen A. Experiencing Hildegard: Jungian perspectives. Asheville: Chiron Publications, 2012. 312 p.
93. Šolc V., Didier G.J. Dark religion: fundamentalism from the perspective of Jungian psychology. Asheville: Chiron Publications, 2018. 454 p.
94. Depth psychology and mysticism / ed. by Th. Cattoi and D.M. Odorisio. Berkeley: Palgrave Macmillan, 2018. 289 p.
95. Newell J.Ph. The rebirthing of God: Christianity's struggle for new beginnings. Woodstock: SkyLight Paths Publishing, 2014. 160 p.
96. Kling S.D. A process spirituality: Christian and transreligious resources for transformation and founder of deeper. Lanham, MD: Lexington Books, 2020. 296 p.
97. Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания. М.: Ваклер, Релф-бук, 1998. 462 с.
98. Сулейменов И.Э., Матрасулова Д.К. Юнгианская интерпретация мифологии: взгляд с позиции создания искусственного интеллекта // Вестник Алмаатинского университета. 2018. № 4. С. 15–22.
99. Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. М.: Медиум, 1994. 258 с.
100. Нойманн Э. Глубинная психология и новая этика. Человек мистический / Пер. В. М. Донец. СПб.: Академический проект, 1999. 206 с.
101. Хиллман Дж. Исцеляющий вымысел. СПб.: Б.С.К., 1997. 181 с.
102. Hillman J. Alchemical psychology. 3rd edition. New York; London: Spring Publications, 2009. 350 p.
103. Raff J. The wedding of Sophia: the divine feminine in psychoidal alchemy. York Beach: Nicolas-Hays, 2003. 172 p.

104. Wright J.R. Reimagining God and religion: essays for the psychologically minded. Asheville: Chiron Publications, 2018. 204 p.
105. Wright J.R. A mystical path less traveled: a Jungian psychological perspective – Journal of notes, poems, dreams, and blessings. Asheville: Chiron Publications, 2021. 202 p.
106. Hudson J.R. Natural spirituality: a handbook for Jungian inner work in spiritual community. Revised Edition. Asheville: Chiron Publications, 2017. 408 p.
107. Raff J. The practice of Ally work: meeting and partnering with your spirit guide in the imaginal world. York Beach: Nicolas-Hays, 2006. 191 p.
108. Raff J., Bonnington V. Healing the wounded Good finding your personal guide to individuation and beyond. York Beach: Nicolas-Hays, 2002. 288 p.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предметом исследования статьи «Осмысление религиозно-мистического опыта в рамках аналитической психологии: преломление универсалистской парадигмы» выступает мистический опыт в интерпретации К.Г. Юнга. Автор видит своей целью раскрыть содержания, направлений и результатов концептуализации религиозно-мистического опыта в рамках психологической теории религии, характерной для аналитической психологии.

Методология исследования включает герменевтический анализ текстов Юнга, сравнительный анализ различных типов мистического опыта (религиозный и нерелигиозный), компаративистский анализ.

Актуальность исследования связана с незавершенностью понимания онтологической природы мистического опыта, что приобретает особенный интерес в силу процессов секуляризации и ослабления влияния религиозных традиций, а также на фоне всплеска альтернативных форм выражения мистических переживаний. Аналитическая версия глубинной психологии, предложенная я в статье, выходит за рамки чисто психологического подхода к мистике, и дает попытку онтологизации мистических переживаний.

Научная новизна исследования заключается в обосновании того, что подход аналитической психологии к феномену религиозно-мистического опыта коррелирует универсалистской парадигме в религиоведении, согласно которой в основе всех мистических традиций, как религиозных, так и нерелигиозных, содержатся некие инварианты.

Стиль представленной статьи научный, изложение последовательное и логически непротиворечивое. Язык изложения понятный и образный, что облегчает восприятие основных идей.

Структура и содержание. Статья имеет четкую, выделенную автором структуру. Во введении определяется предмет, цель и задачи исследования, его новизна и актуальность. В первой части - Психологическая теория религии К.Г. Юнга: анализ концептуальной модели, автор обращается к общей оценке теории психоаналитика и ее связи с личным мистическим опытом. Во второй части - Мифопоэтическая трансформация личности К.Г. Юнга как базовая мистическая основа аналитической психологии, дается обзор юнгианского мистического опыта и его влияния на понимание психики и принципов ее функционирования. Третья и четвертая части - Универсум мистических

интенций К.Г. Юнга и Новая модель современной мистической духовности в контексте юнгианской традиции, содержат развернутую авторскую интерпретацию внерелигиозного мистического опыта.

Библиография включает 108 наименований отечественных и зарубежных исследований по теме статьи, что вполне достаточно для раскрытия темы.

Апелляция к оппонентам присутствует в необходимой мере.

Выводы, интерес читательской аудитории. Автором было установлено, что в отличие от религиоведения аналитическая психология, устремлена к решению практической задачи по разрешению духовного кризиса современности на основе новой трактовки психического здоровья, достигаемого с помощью соответствующих психоаналитических практик, ведущих человека к оживлению его мистического опыта, имеющего синкретический и трансконфессиональный характер. Статья будет интересна широкому кругу читателей, интересующихся психологией, религиоведением, творчеством Юнга.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Розин В.М. — Две концепции искусственного интеллекта: реалистическая и утопическая // Философская мысль. — 2023. — № 2. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.2.39739 EDN: DDLZIT URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=39739

Две концепции искусственного интеллекта: реалистическая и утопическая

Розин Вадим Маркович

доктор философских наук

главный научный сотрудник, Институт философии, Российская академия наук

109240, Россия, Московская область, г. Москва, ул. Гончарная, 12 стр.1, каб. 310

✉ rozinvm@gmail.com



[Статья из рубрики "Философия техники"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.2.39739

EDN:

DDLZIT

Дата направления статьи в редакцию:

06-02-2023

Аннотация: В статье анализируются современные концепции искусственного интеллекта. Автор предлагает различать две основные: утопическую и реалистическую; в первой утверждается, что можно создать машины, мыслящие как человек и даже лучше его, во второй интеллект представлен как своеобразный психобиологический компьютер. Делается экскурс в историю развития искусственного интеллекта, в рамках которого рассматриваются три подхода, оказавших серьезное влияние на развитие этого явления: редуциалистский подход, психологический и компьютерный. Искусственный интеллект сравнивается с естественным, последний рассматривается как сложное семиотическое, культурное и социальное образование, предполагающее человеческое общение, развитие, филиацию идей и техники. Делается и обосновывается вывод, в соответствие с которым утопическая концепция искусственного интеллекта не может быть реализована, хотя усилия по ее реализации еще долго будут продолжаться. Одним из аргументов здесь выступают противоречия в этической трактовке искусственного интеллекта, которая обсуждается в форме виртуального диалога автора с конструктором современных роботов. Напротив, реалистическая концепция реализуется в форме перманентного проекта. В этой концепции практически отсутствуют антропологические претензии, а понятие интеллекта здесь редуцированное, т.е. под интеллектом понимается имитация только тех сложившихся интеллектуальных процессов, которые

можно промоделировать и алгоритмизировать, что является необходимым условием программирования.

Ключевые слова:

интеллект, мышление, сознание, робот, проект, реализация, программирование, моделирование, компьютер, утопия

Хотя у меня есть работы по философии техники (несколько книг и еще больше статей), в предыдущие годы тему искусственного интеллекта я не рассматривал. Но, поскольку искусственный интеллект имеет отношение к технике (конечно, не сводится к ней полностью), и о нем так много говорят и пишут, я решил, что необходимо все же эту тему продумать. Тем более что речь идет о важной тенденции современности. Стал читать и понял, что идеологи и теоретики искусственного интеллекта честно признаются, что сами не могут договориться, как понимать этот феномен. «Единого ответа на вопрос, чем занимается искусственный интеллект, – читаем мы в очень неплохой статье «Искусственный интеллект» в «Википедии», – не существует. Почти каждый автор, пишущий книгу об искусственном интеллекте, отталкивается в ней от какого-либо определения, рассматривая в его свете достижения этой науки» [\[4\]](#).

Точнее авторы указывают, что понимание искусственного интеллекта предполагает знание сущности и особенностей интеллекта и более широко творчества, а также наличие более-менее строгой, однозначной концепции, однако, соответствующие знания и концепцию в настоящее время нельзя считать удовлетворительными. «В философии не решён вопрос о природе и статусе человеческого интеллекта. Нет и точного критерия достижения компьютерами “разумности”, хотя на заре искусственного интеллекта был предложен ряд гипотез, например, тест Тьюринга или гипотеза Ньюэлла – Саймона... Природа человеческого творчества ещё менее изучена, чем природа интеллекта» [\[4\]](#).

Несмотря на большую критику, до сих пор популярна и серьезно воспринимается концепция искусственного интеллекта, в которой утверждается, что можно создать машины, мыслящие как человек и даже лучше его. При этом под машинами понимаются компьютеры и современные роботы, действующие на основе программ; и то и другое подводится под понятие современная технология. Будем эту концепцию называть «антропокомпьютерной». Вот всего лишь один пример. «Искусственный интеллект – это технология, а точнее направление современной науки, которое изучает способы обучить компьютер, роботизированную технику, аналитическую систему *разумно мыслить также как человек* ... Исследования в сфере ИИ ведутся путем изучения умственных способностей человека и переложения полученных результатов в поле деятельности компьютеров... Нейросеть – математическая модель, которая имитирует строение и функционирование нервных клеток живого организма. Соответственно в идеале – это самостоятельно обучаемая система» [\[5\]](#). (курсив наш. – В.Р.)

Только на первый взгляд, это одна концепция, фактически здесь их несколько. Ведь не одно и то же: обучение (самообучение), мозг, понимаемый как сеть нейронов, умственные способности индивида, их исследование, «переложение полученных результатов в поле деятельности компьютеров», психологическое истолкование мышления (понимание, способы решения задач, процессы анализа, синтеза, рефлексия и др.), компьютерная, в том числе вычислительная версия мышления – в науке все это разное, как по понятиям, так и дискурсам. Но в литературе по искусственному

интеллекту эти и сходные концепты идут «через и», легко объединяются в комплексы и определения. Примерно то же мы видим в уже цитированной статье «Искусственный интеллект»

«Проблема состоит в том, – писал еще в 1956 г. Джон Маккарти, – что пока мы не можем в целом определить, какие вычислительные процедуры мы хотим называть интеллектуальными. Мы понимаем некоторые механизмы интеллекта и не понимаем остальные. Поэтому под интеллектом в пределах этой науки понимается только вычислительная составляющая способности достигать целей в мире».

В то же время существует и точка зрения, согласно которой интеллект может быть только биологическим феноменом... Даются следующие определения искусственного интеллекта:

- Научное направление, в рамках которого ставятся и решаются задачи аппаратного или программного моделирования тех видов человеческой деятельности, которые традиционно считаются интеллектуальными.

- Свойство интеллектуальных систем выполнять функции (творческие), которые традиционно считаются прерогативой человека. При этом интеллектуальная система — это техническая или программная система, способная решать задачи, традиционно считающиеся творческими, принадлежащие конкретной предметной области, знания о которой хранятся в памяти такой системы. Структура интеллектуальной системы включает три основных блока — базу знаний, решатель и интеллектуальный интерфейс, позволяющий вести общение с ЭВМ без специальных программ для ввода данных.

- Направление в информатике и информационных технологиях, задачей которого является воссоздание с помощью вычислительных систем и иных искусственных устройств разумных рассуждений и действий.

- Способность системы правильно интерпретировать внешние данные, извлекать уроки из таких данных и использовать полученные знания для достижения конкретных целей и задач при помощи гибкой адаптации.

Одно из частных определений интеллекта, общее для человека и «машины», можно сформулировать так: «Интеллект — способность системы создавать в ходе самообучения программы (в первую очередь эвристические) для решения задач определённого класса сложности и решать эти задачи» [\[4\]](#).

Подобный материал, а он типичный, заставляет поставить два принципиальных вопроса. Может быть, все же есть целостная концепция искусственного интеллекта, но она необычная, как сегодня говорят, гибридная, или другой вариант – она, по В.С. Степину, выполнена в рамках постнеклассической рациональности? Если же такой концепции нет, то правильно ли существование многих концепций искусственного интеллекта, а также как в этом случае объяснить подобную множественность? Например, Л.С. Выготский в 20-х годах прошлого столетия считал, что существование нескольких психологий, по-разному объясняющих психику человека, недопустимо, при этом он исходил из естественнонаучного понимания и идеала познания [\[13, с. 44-54\]](#). Однако я показываю, он не прав, поскольку, во-первых, психология без противоречий и других проблем не может быть подведена под указанный идеал, во-вторых, каждая версия психологии обслуживает и обеспечивает определенный тип личности, характерный для новоевропейской культуры (и таких типов, действительно, несколько) [\[13, с. 219-233\]](#). Но

можно ли сравнивать искусственный интеллект с типами новоевропейской личности? Подвесим пока ответы на эти вопросы и рассмотрим под влиянием каких подходов развивалась концепция искусственного интеллекта.

Первый подход (назовем его «редукционалистским») был задан программой реформирования логики, предполагавшей сведение ее к своего рода математике. Здесь предтечей был Лейбниц, который сформулировал задачу построения символического исчисления, позволяющего вместо рассуждений вычислять (вспомним и Маккарти, писавшего, что «под интеллектом в пределах этой науки понимается только вычислительная составляющая»). Лейбниц рассказывает, что «напал на ту достойную удивления мысль, что можно найти известный алфавит человеческих мыслей, и что, комбинируя буквы этого алфавита и анализируя составленные из них слова, можно, как все вывести, так и все обсудить<...>". "Всеобщая характеристика", понимаемая в логическом плане, представляет собой систему точно установленных знаков, посредством которых в логике и других дедуктивных науках должны обозначаться простые элементы объектов, составляющих предмет исследования данной науки. Эти знаки, во-первых, должны быть краткими и сжатыми по форме; они должны заключать максимум смысла в минимуме протяжения. Во-вторых, эти знаки должны изоморфно соответствовать обозначаемым ими понятиям, представлять простые идеи как можно более естественным способом. Сложные идеи будут представимы посредством соединений или сочетаний элементарных идей. На языке "всеобщей характеристики" абстрактные тезисы логики предстанут в виде наглядных правил, регулирующих действия с символами. Эти правила описывают формальные свойства знаковых преобразований и имеют своим источником привычки наглядного представления <...> единственное средство улучшить наши умозаключения, сделать их, как и у математиков, наглядными, так чтобы свои ошибки находить глазами, и, если среди людей возникнет спор, нужно сказать: "Посчитаем!"; тогда без особых формальностей можно будет увидеть, кто прав» (чит. по [\[16, с. 122\]](#)).

Как я показываю, путь от указанного замысла к его реализации занял несколько веков и предполагал: «1) истолкования понятий как математических функций (Фреге и Рассел), что позволило обозначать символами отдельные высказывания и понимать их как переменные, 2) сведение всех значений высказываний к двум основным – истинности и ложности (Фреге) и 3) создание на основе двух предыдущих изобретений *таблиц истинности* (своего рода порождающей системы), с помощью которых строится автономный язык символической логики (Витгенштейн); 4) построение на основе аксиоматического метода моделей логических систем» [\[10, с. 133\]](#) Но была и серьезная плата за редукцию мышления к математике: приведение обычного языка высказываний в соответствие с искусственным символической логики, ограничение символического дискурса только типичными случаями, математическая интерпретация событий, сведение функций истинности к двум – истинности и ложности [\[10, с. 138-139\]](#). Не осознавалась, не только редукция предметных смыслов к математическим, но и 1) различие логики как инструмента построения правил, позволяющих *непротиворечиво рассуждать*, и логики как инструмента обоснования, позволяющего организовать в единую систему (теорию) уже сложившиеся поля рассуждений, 2) противоречия между ощущением автономии символической логики и зависимости её от традиционной логики, 3) отсутствие философского осмысления новой дисциплины [\[10, с. 140-142\]](#).

Второй подход, оказавший серьезное влияние на концепцию искусственного интеллекта, – «психологический», в рамках которого понимание, мышление и творчество (соответственно, интеллект) были сведены к способностям индивида. В отличие от

философского истолкования этих феноменов, предполагавшего анализ более широкого целого, включавшего Других, Бога, культуру, сознание, опыт, ценности, рефлексия, развитие и ряд других факторов, психологи свели интеллект к психологическим процессам, что оказалось очень удобным для моделирования и программирования (это *третий подход*, собственно, «компьютерный»). Компьютерное моделирование и программирование тоже предполагает редукцию, но более сложную, не только к математическим построениям, но также к схемам, процессам, техническим конструкциям [11, с. 140-143]. Отдельный вариант психологического подхода – «физиологический» («биологический»), здесь интеллект редуцируется к работе мозга и далее «нейронных сетей».

Указанные три влияния обусловили формирование второй концепции искусственного интеллекта – «реалистической», в соответствии с которой интеллект это своеобразный *психобиологический компьютер*. Вспомним: «интеллектуальная система – это техническая или программная система, способная решать задачи... знания о которой хранятся в памяти такой системы...включает три основных блока – базу знаний, решатель и интеллектуальный интерфейс, позволяющий вести общение с ЭВМ без специальных программ для ввода данных...направление в информатике и информационных технологиях, задачей которого является воссоздание с помощью вычислительных систем и иных искусственных устройств разумных рассуждений и действий».

Соответственно, первую, указанную выше, концепцию искусственного интеллекта можно назвать не только антропокомпьютерной, но и «утопической», и вот почему. Какие бы оговорки не делать, искусственный интеллект – это все такая техника, пусть и с включением антропологических составляющих (В отличие, скажем, от Интернета, который представляет собой планетарную антропо-социо-техническую форму жизни. [14]) А технику научить мыслить и творить как человека невозможно. Но чтобы понять последнее утверждение, нужно обсудить, что собой представляет «естественный интеллект» в отличие от искусственного. Ограничимся рассмотрением мышления и творчества человека, понимая, что в понятие естественного интеллекта входят и некоторые другие составляющие, например семиотическая и техническая филиация идей. Рассмотрим сначала один кейс с целью предоставить читателю материал, на который он мог бы опираться, уясняя, что такое, с точки зрения автора, естественный интеллект.

Диалог Платона в «Пире» вполне может считаться одним из первых примеров и творчества, и мышления, правда, еще только становящегося. Герои «Пира», в частности, дают два принципиально новых определения любви: это «поиск своей половины и стремление к целостности», а также «вынашивание духовных плодов – прекрасного, блага и бессмертия» [7, с. 100]. Кстати, если следовать реалистической концепции искусственного интеллекта, то подобное представление любви можно истолковать процессуально и оно достаточно для моделирования, алгоритмизации и программирования. Однако анализ показывает, что эти определения указывают только на верхушку айсберга, его целое скрыто под водой. Целое можно понять, если реконструировать ситуацию и проблему, которые заставили Платона вводить новые представления о любви, учесть реакцию афинских граждан, привыкших считать, что любовь вызывают боги-любви (Афродита и Эрос), (а Платон исходил из того, что индивид должен сам выбирать, кого ему любить), объяснить, каким образом Платон вышел на новые представления о любви, и кто на него повлиял.

Я показываю, что Платон в «Пире» ориентировался на новую антропологическую

ситуацию (имел в виду потребности становящейся античной личности) и разрешал проблему невозможности для личности любить в старой социальной модели любви. Для этого он создавал новые схемы и определения любви, переключаящие ее на личность и самостоятельный выбор, учитывал возможности понимания новых представлений, поэтому всячески принижает образ традиционной богини-любви, называя ее Афродитой вульгарной и простонародной, противопоставляя ей Афродиту небесную. Платон стремился мыслить диалектически, что предполагало выполнение ряда условий – именование любви, построение ее определений, построение схем, непротиворечивые рассуждения, доброжелательные вопросы и ответы, наконец, своего рода озарение (инсайт), позволяющее припомнить идею любви, которую душа созерцала до своего воплощения в земное тело человека. Сюда же входила рефлексия, так в «Федре», это следующий за «Пиром» диалог, Платон пишет, что давал любви определения, относил их к идее любви (что предполагало согласование этих определений) и это позволило мыслить любовь без противоречий. [\[9, с. 19-20; 8, с. 176\]](#) Не стоит думать, что Платон был первооткрывателем всего. Нет, он опирался на пифагорейское учение и реализовал программу построения мышления Парменида, а также ряд положений, высказанных Сократом. [\[9, с. 23-34\]](#)

Приведенный кейс – это всего лишь один пример, но и другие исследования мышления и творчества, например, творчества и мышления Галилея, подтверждают основные полученные при анализе «Пира» положения. А именно, целое, позволяющее рационально объяснить строение, функционирование и развитие естественного интеллекта, включает в себя не только процессы мышления и творчества, которые моделируются в реалистической концепции, но также коммуникацию, в рамках которой эти процессы разворачиваются, ситуации и проблемы, заставляющие создавать новые представления, механизмы разрешения этих проблем, реакцию на новые представления пользователей, коррекцию этих представлений, изменение условий, ситуаций и проблем, формы осознания и концептуализации. Все это обусловлено в общении людей, исторически и культурно. В создание новых форм и содержаний интеллектуальной деятельности делает вклад не только семиотика, язык, дискурсивные построения, но и личность с ее чувствами, отношениями, пониманием социальности.

Я не претендую в данном случае на приоритет, только на более объемную, развернутую картину, ряд указанных здесь характеристик естественного интеллекта в сравнении с искусственным были уже указаны в научной литературе. «Решение искусственного интеллекта, – пишет, например, Соня Шпильберг, – выглядит как перетасовывание и выбор из загруженных вариантов “опыта”, тогда как человек анализирует и выбирает наилучший вариант не только эмпирически, но и эмоционально. Хомо сапиенс также обладает ассоциативным мышлением, поэтому его решение онтологически верное, тогда как у ИИ нет своего феноменального опыта – то есть представления о логике развития культуры. Поэтому его решение может шокировать нас «неэтичностью» [\[15\]](#).

Можно сослаться и на книгу Х. Дрейфуса «Чего не могут машины». «Основным предположением, лежащим в основе исследований в области искусственного интеллекта, является предположение, согласно которому человек действует подобно устройству для символической обработки информации. В свою очередь, данное предположение распадается на четыре допущения, которые Дрейфус последовательно опровергает: 1. *Психологическое допущение*. «Мышление можно рассматривать как переработку информации, заданной в бинарном коде, причем переработка происходит в соответствии с некоторыми формальными правилами» [\[2, с. 105\]](#). 2. *Эпистемологическое допущение*. «Все знания могут быть формализованы, то есть все, что может быть понято,

может быть выражено в терминах логических отношений, точнее, в терминах булевых функций – логического исчисления, задающего правила обращения с информацией, заданной в двоичном коде» [\[2, с. 105\]](#). 3. *Онтологическое допущение*. «Машинная модель мышления предполагает, что все сведения о мире, все, что составляет основу разумного поведения, должно в принципе допускать анализ в терминах множества элементов, безразличных к ситуациям» [\[2, с. 105\]](#). Таким образом, все происходящее в мире можно представить в виде множества фактов, каждый из которых логически не зависит от остальных. 4. *Биологическое допущение*. «На некотором уровне – обычно полагают, что на уровне нейронов – операции по переработке информации носят дискретный характер и происходят на основе некоторого биологического эквивалента переключательных схем» [\[2, с. 105\]](#).

Психологическое допущение оказывается возможным лишь на основании смешения обычного смысла слова «информация со специальным значением, имеющим место в кибернетической теории информации. Опровержение психологического допущения, однако, нисколько не мешает продолжать существовать допущению эпистемологическому. В данном случае имеет место неоправданное распространение методологии естественных наук на область психических явлений. Однако, пишет Дрейфус, «полное опровержение эпистемологического допущения потребовало бы доказательства того, что мир принципиально не может быть проанализирован в терминах четко определенных данных» [\[2, с. 164\]](#), а подобное доказательство одновременно является опровержением онтологического допущения. По мнению Дрейфуса, онтологическое допущение в большей степени не согласуется с нашим опытом, Оно явилось следствием необходимости понимания мира и умения управлять им, принуждавшим западную традицию к упрощению действительности, в то время как она гораздо сложнее. Распространению этого стремления к упрощению способствовали успехи в физике. Однако, хотя в рамках физической теории мир и может быть представлен в виде совокупности множества атомарных фактов, однако, данное представление, выходя за пределы данной теории, плохо согласуется с нашим опытом. То, что мир может быть «разделен» на атомарные факты, еще не означает, что, попытавшись «собрать» из этих элементов целостную картину мира, мы действительно ее получим. В рамках биологического же допущения лежит интерпретация нейронного импульса в качестве единицы информации, циркулирующей в мозгу, подобно машинному биту. Возможность подобной интерпретации, однако, опровергается Дрейфусом, что отменяет и биологическое допущение.

В силу того, что опровергнутые Дрейфусом допущения лежали в основании предположения о том, что человек действует подобно устройству для символической обработки информации, то опровергнутым оказывается как данное предположение, так и вся концепция классического ИИ, для которого оно является фундаментальным. Все те серьезные трудности, которые встали перед разработками в области ИИ, уже не могут быть решены путем увеличения быстродействия и объемов памяти. Опровержение же вышеуказанного фундаментального предположения ИИ, не оставляет никаких оснований для уверенности в возможности моделирования человеческого поведения. А в силу этого излишним будет даже само появление вопроса о возможности прохождения машиной теста Тьюринга» [\[6, с. 129-131\]](#). Действительно, возможность спутать поведение человека с действием машины очень далека от указанных Дрейфусом и нами различий естественного и искусственного интеллекта.

Иногда ссылаются на то, «что в мае 1997 года компьютер Deep Blue в матче из 6 партий

обыграл чемпиона мира по шахматам Гарри Каспарова. Но такое отождествление, на наш взгляд, не совсем законно. Во-первых, потому, что мышление человека – феномен психологический, семиотический и социальный (мозг только субстрат мышления), а не машинный. Во-вторых, сторонники компьютерного мышления не понимают, что программы Deep Blue включали в себя не только переборы и сравнения ходов и их следствий, но также обобщение лучших шахматных партий и даже практику подготовки к шахматным чемпионатам, которую разработал и успешно использовал наш чемпион мира М. Ботвинник. В этом смысле Каспаров сражался не с машиной, а с воплощенной в машинной среде шахматной культурой; культура же на порядок мощнее индивида» [\[12, с. 264\]](#). И обыграла Каспарова усиленная машиной шахматная культура.

Естественный интеллект – образование принципиально антропологическое, историческое и культурное. Поэтому не только законосообразное, но и сингулярное. С этой точки зрения, выражение «обучить компьютер, роботизированную технику, аналитическую систему *разумно мыслить также как человек*» является неосмысленным, а как задача утопической. Искусственный интеллект – образование принципиально программируемое и конструируемое, выступающее в функции средства. Но и «социального тела» человека, поскольку начинает задавать его новые возможности, способности и компетенции.

Альберт Ефимов в своей диссертации попытался сблизить все три версии интеллекта – естественную, реалистическую и утопическую. С одной стороны, он соглашается с критикой утопической версии, говоря, что Дж. Сёрл и Т. Нагель «критиковали машинный функционализм за игнорирование эпистемологических вопросов ценностно-смыслового плана (подчеркивая отсутствие понимания компьютером смысла воспринимаемой информации), за крайне упрощенную трактовку понятия естественного интеллекта. Этими философами и их последователями были высказаны принципиальные возражения против создания машинного интеллекта, имеющего возможности, сопоставимые с мышлением человека» [\[3, с. 15-16\]](#). С другой стороны, Ефимов предлагает концепт «Общего искусственного интеллекта», который в основном близок к концепции реалистического искусственного интеллекта. Однако, вероятно, находясь под влиянием своего научного руководителя профессора Давида Дубровского, основные работы которого посвящены изучению сознания, Ефимов, с третьей стороны, обогащает свой концепт антропологическими обертонами, утверждая, что можно создать такие программы и технические устройства (речь идет о роботах), которые воспроизведут человеческое сознание, эмоции, мышление.

«Современная специализация искусственного интеллекта и его новейшие результаты, – пишет Ефимов, – обнаруживают существенный разрыв между теоретическими исследованиями в области философии и методологии искусственного интеллекта и практическими усилиями исследователей создавать интеллектуальные машины (роботов), которые *будут обладать способностями, не уступающими человеческим <...>* Данный подход значительно увеличивает сложность задачи вследствие универсализма разрабатываемых систем. Он требует более широкого использования для создания соответствующих когнитивных архитектур *результатов современных феноменологических исследований динамической структуры явлений сознания* (Д.И. Дубровский). В определенной степени такой подход отражает процесс формирования психики в ходе биологической эволюции...

«Робот «Э.ЛЕНА» является виртуальным гуманоидом, который обладает виртуальным гуманоидным телом, наделённым *мимикой*, может использовать естественный язык, *полностью поддерживая русский язык* (виземы, фонемы), является автономным (не

требующим действий оператора при выполнении базовых функций), *обладающим собственной персоной* (в зависимости от персоны чат-бота) и имеющим первичную возможность для обучения изменениям внешнего мира (в роботе реализовано распознавание лиц собеседников робота). Впервые в научной литературе представлена архитектура подобного робота. Уникальность её заключается в том, что при её построении использовался не только ряд существенных характеристик *субъективной реальности человека (опиравшихся на современные исследования феноменологии сознания)* , но и сложный комплекс внешних проявлений сознательной деятельности человека, исполняющего роль ведущего на телевидении: мимика, выражение глаз, жесты, интонации голоса и т. д... Моделирование и программирование таких свойств роботов, которые бы отвечали нашим юридическим и этическим принципам, полностью исключали бы их агрессивность и «недружественные интенции», вероятно, потребует создания «виртуальных людей» – программ, которые будут *эмоционально отождествлять себя с людьми, обладать чертами человеческого самосознания и самости* ». [\[3, с. 7, 19-21\]](#) (курсив наш. – В.Р.)

Работа Ефимова – пионерская и весьма содержательная (защищена была в Институте философии блестяще), но трудно согласиться с вводимыми им антропологическими обертонами; человеческие эмоции, смыслы, сознание, самость – все это из естественного интеллекта, они, на мой взгляд, не могут быть идентично воссозданы в форме искусственного интеллекта.

На первый взгляд, мечта идеологов и конструкторов искусственного интеллекта создать технику (роботов, компьютеры), мыслящую как человек, очень понятная и ясная, но только на первый взгляд. Если продумывать ее, выявляются серьезные противоречия, что видно, например, по этической проблематике. Представим для пояснения такой виртуальный разговор между автором и идеологом-конструктором (кратко И-К), уровня примерно Ефимова.

– *Автор* . Почему вы думаете, что идеальный робот, например, превосходящий в психологическом отношении «Э.ЛЕНУ», может, вдруг, пойти против человека и навредить ему, что является бесконечной темой многих рассказов и фильмов?

– *И-К* . Как же, ведь он может мыслить и вообще вести себя как человек, только человек искусственный, созданный нами. А некоторые люди совершают преступление, идут против общества, воруют, насилуют, убивают. Если робот мыслит и ведет себя как человек, то почему он тоже не может свихнуться?

– *Автор* . Зачем тогда создавать робота, который может, как вы говорите, свихнуться и нарушить первые два закона робототехники?

– *И-К* . А как иначе создать робота с нужными компетенциями, например, чтобы он помогал человеку и общался с ним. А свихнуться робот может не потому, что такая возможность в нем предусмотрена, а в силу сложности и неясности для нас до конца его строения, ведь, скажем, вы работаете на компьютере или разговариваете по мобильному телефону, не зная точно, как они устроены.

– *Автор* . Я предпочитаю общаться не с техникой, а с близкими или интересными мне людьми. Если вы создаете для робота искусственный интеллект, идентичный человеческому, то вам придется смириться с мыслью, что робот может навредить человеку, ведь сами пишете про самосознание и самость «Э.ЛЕНУ». Если уж самость, будьте готовы к незапрограммированным поступкам.

– *И-К* . Вот для этого случая и предназначены законы робототехники. Возможно, они несовершенны, и лучше говорить об этике и нравственности искусственного интеллекта, чтобы на их основе сформулировать более эффективные законы.

– *Автор* . Странно звучит «этика и нравственность для техники», я всегда думал, что они относятся только к человеку. Кроме того, не будут ли ваши роботы напоминать рабов Древнего мира, для них тоже существовали правила и законы, однако, как известно, рабы периодически восставали, вспомните хотя бы Спартака. Не восстанут ли и ваши роботы против человека?

– *И-К* . Не исключено, нужно продумать эту возможность и ввести в искусственный интеллект роботов дополнительные программы. Кроме того, у всякой новой техники со временем обнаруживаются негативные последствия. Всего сразу не предусмотреть.

– *Автор* . Так ваши роботы – это искусственные люди или техника? Если люди, то для них, чтобы они вели себя как люди, а не бездушная техника, нужны не только законы, но и человеческая среда – другие люди, общение, ощущение своей конечности и ограниченности (люди не боги), изменения, история, настоящее и будущее и многое-многое другое, что присуще естественному интеллекту. Но если это техника, пусть и очень сложная и внешне похожая на людей, то не нужно стремиться, чтобы она обладала самосознанием и самостью, напротив, помнить, что это всего лишь техника, что нельзя ослаблять или убирать вообще управление. Ну да, в современных роботах человек управляет посредством специальных программ, а не непосредственно с помощью пультов управления, но суть от этого не меняется – управляет роботом не он сам, а человек. В конечном счете, нормальная программа это тоже орудие (естественно, более сложное), тоже техника, но семиотическая.

Невозможность реализовать утопическую концепцию искусственного интеллекта не означает сомнение в эффективности и перспективах реалистической концепции. В этой концепции практически отсутствуют антропологические претензии, а понятие интеллекта здесь редуцированное, т.е. под интеллектом понимается имитация только тех сложившихся интеллектуальных процессов, которые можно промоделировать и алгоритмизировать, что является необходимым условием программирования [\[11, с. 140-144\]](#).

С развитием искусственного интеллекта и Интернета интеллект стал быстро меняться. Помимо естественного интеллекта и развития (они сохраняются во многих местах в условиях решения традиционных задач) все большее влияние приобретают, с одной стороны, программирование, с другой – мышление, творчество и филиация идей в интернет-среде.

Хотя утопическая концепция искусственного интеллекта не может быть реализована, она заражает разработчиков и пользователей, воодушевляя их работать в целях осуществления подобной концепции. Что означает длительное существование утопической концепции искусственного интеллекта?

Вообще мы имеем дело с гуманитарной и социальной ситуацией, а следовательно, что отмечал З. Бауман, с множеством интерпретаций и популятивностью (множественностью) существования феномена (в данном случае, искусственного интеллекта) [\[11\]](#). На мой взгляд, например, трактовка мышления и творчества в биологических терминах ведет к эпистемологическому тупику, но поскольку есть научное сообщество, разделяющее биологические взгляды на человека и социальность, попытки не просто создать

нейронный компьютер, но и свести интеллект к работе нейронов будут продолжаться. Будут продолжаться и другие истолкования искусственного интеллекта и работы по созданию соответствующих типов техники.

«В последнее время, – отмечает Ефимов, – несмотря на успешное развитие науки и технологий в области искусственного интеллекта, у исследователей и инженеров нет ясного ответа на вопрос, как развивать технологии в перспективе следующих десятилетий. Причина в том, что теоретико-методологическая и философская основы такого планирования разработаны весьма слабо. Целиком сохраняется актуальность мысли К. Ясперса, что “вся дальнейшая судьба человека зависит от того способа, посредством которого он подчинит себе последствия технического развития и их влияние на его жизнь”.

Наблюдаются постоянные расхождения в прогнозах создания Общего искусственного интеллекта. Вычислительные мощности, которые казались А. Тьюрингу достаточными для создания “мыслящей машины”, давно достигнуты, возможности создания, хранения и передачи информации в интернете превышают самые смелые мечты полувековой давности. Однако всё это лишь частные результаты, далекие от создания Общего интеллекта» [\[3, с. 5\]](#).

Если под Общим искусственным интеллектом понимать утопическую концепцию, то этот проект принципиально не может быть осуществлен, но если реалистическую, то он уже реализован и в качестве «перманентного проекта» развивается. При этом нетрудно предсказать, проект реалистического искусственного интеллекта будет еще не раз уточняться и даже, возможно, пересматриваться, однако, все же в процессе его осуществления.

Библиография

1. Бауман З. Мыслить социологически. М., 1996. М.: Аспект-Пресс, 1996. 254 с.
2. Дрейфус Х. Чего не могут вычислительные машины. Критика искусственного разума. М.: Прогресс, 1978.
3. Ефимов А.Р. Философско-методологические основы посттьюринговой интеллектуальной робототехники. Автореферат дис. на соиск. уч. степени. М, 2021. 22 с.
4. Искусственный интеллект https://ru.wikipedia.org/wiki/Искусственный_интеллект
5. Искусственный интеллект <https://www.calltouch.ru/blog/glossary/iskusstvennyj-intellekt/>
6. Кляшторный А.С. Критика концепции «сильного» ИИ в работе Х.Дрейфуса «Чего не могут вычислительные машины?» chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/93892/1/978-5-7525-4025-7_2011_037.pdf
7. Платон. Пир. Соб. соч. в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 81-135.
8. Платон. Федр. Соб. соч. в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 135-192.
9. Розин В.М. «Пир» Платона: Новая реконструкция и некоторые реминисценции в философии и культуре. М.: ЛЕНАНД, 2015. 200 с.
10. Розин В.М. Логика и методология: От «Аналитик» Аристотеля к «Логико-философскому трактату» Л. Витгенштейна. М.: ЛЕНАНД, 2014, 272 с.
11. Розин В.М. Проектирование и программирование: Методологическое исследование. Замысел. Разработка. Реализация. Исторический и социальный контекст. М.:

ЛЕНАНД, 2018. 160 с.

12. Розин В.М. Техника и технология: от каменных орудий до Интернета и роботов. Йошкар-Ола: ПГТУ, 2016. 280 с.
13. Розин В.М. Методологические проблемы психологии. 2-е изд. М.: Юрайт, 2019. 358 с.
14. Розин В.М., Голубкова Л.Г. Интернет как техническое сооружение и живой планетарный организм /Розин В.М. . Техника и технология: от каменных орудий до Интернета и роботов. Йошкар-Ола: ПГТУ, 2016. С. 235-247.
15. Семь смертных грехов искусственного интеллекта
<https://trends.rbc.ru/trends/social/5eb299089a79476e9fd77f5c>
16. Стяжкин Н.И. Формирование математической логики. М.: Наука, 1967. 508 с.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Автор рецензируемой статьи, обращаясь к рассмотрению одной из самых актуальных и вызывающих широкий интерес проблем – проблемы искусственного интеллекта, указывает на зависимость характера оценки разработок в этой сфере от того или иного понимания «интеллекта» как такового, поскольку только последний способен выступать в качестве критерия успешности любых конкретных разработок. Однако интеллект (в непосредственном смысле) представляет собой лишь одну из сторон творческой деятельности человека, о приближении к которой, по существу, и говорят исследователи, когда ставят проблему создания искусственного интеллекта. А определение творчества и деятельности, по-видимому, оказывается ещё более трудной задачей. Анализируя состояние разработанности этих проблем, автор статьи справедливо указывает на то, что носители «оптимистических» представлений о возможностях искусственного интеллекта, как правило, не дифференцируют в должной степени характеристики тех задач, которые сегодня уже решают компьютеры или роботы. Основное теоретическое содержание статьи представлено в виде характеристик подходов, предлагавшихся для решения проблемы искусственного интеллекта. Один из них (который автор именует редукционистским в связи с присущим ему сведением логики к «исчислению», то есть своего рода математике) восходит к идее «всеобщей характеристики» Лейбница (заметим, что разработки Лейбница оказали и «обратное» влияние и на математику, положив начало так называемому «логицизму» в математике). Ему противопоставляется психологический подход, основывающийся на представлении о способностях индивида как критерии понимания интеллекта и творчества (и здесь снова необходимо указать, что понимание души как «системы способностей» также уходит вглубь веков, например, оно доминировало в философской психологии 18 века). От него пролегает путь и к собственно «компьютерному» подходу, удобному для решения задач программирования и моделирования. На основании этих трёх подходов и сформировалась, утверждает автор, так называемая «реалистическая» концепция искусственного интеллекта, в которой последний понимается как «психобиологический компьютер». Насколько можно понять последующие примеры автора, он склонен считать, что «реалистичность», о которой в данном случае идёт речь, указывает на принципиальную и неискоренимую зависимость «машинного» интеллекта от интеллекта «человеческого»; «утопичность», в противоположность «реалистичности», начинается с того, что эта зависимость игнорируется: «Естественный интеллект – образование

принципиально антропологическое, историческое и культурное. Поэтому не только законосообразное, но и сингулярное. С этой точки зрения, выражение «обучить компьютер, роботизированную технику, аналитическую систему разумно мыслить также как человек» является неосмысленным, а как задача утопической. Искусственный интеллект – образование принципиально программируемое и конструируемое, выступающее в функции средства, и т.д.». «Если под Общим искусственным интеллектом понимать утопическую концепцию, – резюмирует свои размышления автор, – то этот проект принципиально не может быть осуществлен, но если реалистическую, то он уже реализован и в качестве «перманентного проекта» развивается». Не вызывает сомнения, что рецензируемая статья вызовет интерес читателей, однако, до публикации необходимо исправить опечатки (например, уже в первом предложении), имеются также и некоторые погрешности в пунктуации. Рекомендую статью к публикации в научном журнале.

Англоязычные метаданные

Phenomenon of Fantasy as a Form of Human Consciousness

Volkova Vera

Doctor of Philosophy

Professor, Department of Methodology, History and Philosophy of Science, Nizhny Novgorod State Technical University

603087, Russia, Nizhny Novgorod region, Nizhny Novgorod, ul. Kazanskoe Highway, 12

✉ veravolkova@mail.ru



Kamin Andrey

Graduate student, Department of Methodology, History and Philosophy of Science, Nizhny Novgorod State Technical University

603000, Russia, Nizhny Novgorod region, Nizhny Novgorod, Mnina str., 24

✉ Kaminaa@mgppu.ru



Abstract. The article deals with the problem of fantasy as a form of consciousness. Ideas about consciousness change along with ideas about human nature. One form of the existence of consciousness is fantasy. Fantasy becomes a part of an anthropological study project about human existence as a reality of dominance of integrative knowledge. The era of conceptualization forms a request for awareness of a priori grounds for figurative perception of information and its living as an object in a fantasy form of consciousness.

A feature of fantasy is that in the imagination there is a translation from perception into a generalized transcendental representation by creating a chain of associations, a drawing, a narrative. Non-linear description of the feelings and thoughts of a person in the epoch of romanticism, feeling surpasses intelligence. The formation of fantasy states of consciousness is associated with overcoming mirror reflection and getting into the noumenal world in higher dimensions, similar to mathematics and physics.

External situation turns out to be a surface hiding fantasy as a dimension of human creative potential. Modern discussions of the reality of fantasy oppose it as a special form of reality, equal in its properties to the mind.

Fantasy is the source of human experience of his being, embodied conceptually in the process of imaging. Imaginative cognition conceptually connects the experience of previous generations preserved in images with experiences in one's own life and the lives of others. As a source of creativity, fantasy extends to scientific knowledge, creating syntheses of different sciences

Keywords: imagination, states, mental life, conceptualization, cognitive scheme, image, imaginative knowledge, fantasy, consciousness, fantasy consciousness

References (transliterated)

1. Akchurin I.A. Virtual'nye miry i chelovecheskoe poznanie // Kontseptsiya virtual'nykh mirov i nauchnoe poznanie / Otv. red. I.A. Akchurin i S.N. Konyaev. SPb.: Izd-vo Rus. khristian. gumanitar. in-ta, 2000. S. 9-29.
2. Arapov O. G. «Imaginativnaya filosofiya» Ya. Golosovkera i «Imazhinativnaya metafizika» g. Bashlyara: dve modeli filosofii voobrazheniya // Vestnik RUDN. Seriya:

- Filosofiya. 2017. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/imaginativnaya-filosofiya-ya-golosovkera-i-imazhinativnaya-metafizika-g-bashlyara-dve-modeli-filosofii-voobrazheniya> (data obrashcheniya: 26.12.2022).
3. Volkova V.O., Malakhova N.V., Volkov I.E. Imaginatsiya kak fenomen poznaniya // *Filosofskaya mysl'*. – 2021. – № 6. – S. 54-66. DOI: 10.25136/2409-8728.2021.6.35761 URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=35761
 4. Golosovker Ya. E. Logika mifa. / M., 1987. – 499 s.
 5. Gurevich P.S. Filosofskoe tolkovanie cheloveka. / M.; SPb.: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2012. 472 s.
 6. Diogen Laertsii Kniga desyataya. Epikur. 32;52 // Diogen Laertsii O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitnykh filosofov. M., 1979. S. 405 – 407
 7. Kant I. Kritika chistogo razuma. / SPb.: Azbuka, Azbuka-Attikus, 2018. – 768s.
 8. Knyazeva E. N. Glaz uma: ponyatiya mental'nykh obrazov i voobrazheniya ot Berkli do sovremennoi kognitivnoi nauki// *Problema voobrazheniya v evolyutsionnoi epistemologii*. M.: IF RAN, 2013. – 207 s.
 9. Knyazeva E. N. Predislovie // *Problema voobrazheniya v evolyutsionnoi epistemologii*. M.: IF RAN, 2013. – 207 s.
 10. Konyaev Sergei Ontologicheskie aspekty chelovecheskoi fantazii // *Filosofskaya antropologiya*. 2018. T.4 №1. S.81 –101
 11. Lektorskiy A. V. Soznanie// *Novaya filosofskaya entsiklopediya*. — M.: Mysl', 2010. — T. 3. 692 c.
 12. Menskiy M.B. Soznanie i kvantovaya mekhanika: Zhizn' v parallel'nykh mirakh (Chudesno soznaniya-iz kvantovoi real'nosti). Fryazino: Vek 2, 2011. 320 s.
 13. Platon Sochineniya v chetyrekh tomakh. / SPb.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta; Izd-vo Olega Abyshko, 2006. T.2 s.626
 14. Ruzavin G. I. Virtual'nost' [Elektronnyi resurs]:elektronnaya biblioteka Instituta filosofii RAN// *Novaya filosofskaya entsiklopediya*, 2001. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01b7eff9048db8416a128fb7> (data rashcheniya: 25.12.2022)
 15. Smirnova N. M. Voobrazhenie v strukture kognitivnykh praktik// *Problema voobrazheniya v evolyutsionnoi epistemologii*. M.: IF RAN, 2013. – 207 s.
 16. Smirnova N. M. Voobrazhenie i tvorchestvo: kognitivnyi analiz // *Sotsial'no-gumanitarnoe obozrenie*. 2018. №3 S. 12-21
 17. Suetin T. Real'nost' fantazii // *Filosofskaya antropologiya*. 2017. T 3 №1. S. 27-45
 18. Uorf B. Li Yazyk soznanie i real'nost'. // *Epistemologiya i filosofiya nauki* 2016 g. t50. №4 S. 220-243
 19. Shiller Fridrikh. Pis'mo dvadtsat' chetvertoe // *Pis'ma ob esteticheskom vospitanii cheloveka*. – M.: Ripol Klassik, 2018 – 160 s.
 20. Shul'ga E. N. Fenomenologiya vospriyatiya i problema fantazii // *Vizual'nyi obraz (Mezhdistsiplinarnye issledovaniya)*. M.: IFRAN, 2008. – S. 27— 42

How is Technical Creativity Possible?

Yastreba Natalya Andreevna

Doctor of Philosophy

Associate Professor, Director of the Institute of Social and Human Sciences, Vologda State University

160035, Russia, Vologda region, Vologda, Lenin str., 15, of. Department of Philosophy

✉ nayastreb@mail.ru

Abstract. The article deals with the problem of sources, possibilities and limitations of technical creativity. Technical creativity is defined in the article as the creation of objects that are qualitatively different from all previously created artifacts. The problem of impossibility, improbability and unthinkability of creativity is analyzed. The possibility of its solution in the case of technical creativity is considered. The role of the subject and the environment in the emergence of new objects is revealed. The limitations and conditions of inventive activity are considered, including the role of previously created technical devices. The methodological basis of the work is the three-act concept of P.K. Engelmeyer and the theory of affordances (possibility) by D. Gibson.

It is shown that in ontological terms, technical creativity can be considered as the realization of those possibilities that are determined by the characteristics of the environment, in particular, physical laws, but due to various circumstances are not updated without the participation of the subject. At the same time, technical evolution should be considered in the unity of its own internal laws and human activity. Internal patterns are due to the fact that the emergence of new devices creates new opportunities (affordances) for constructive human activity. The role of the subject in this case is to actualize the potential, that is, the practical implementation of those opportunities that appear in the "man-environment" system. The limitations of technical creativity are logical, physical, paradigm consistency and praxeological admissibility. On the example of generative neural networks, the possibilities and limitations of machine creativity are considered.

Keywords: subject, technical development, logical consistency, paradigmatic consistency, affordance, technical creativity, creativity, philosophy of creativity, philosophy of technology, machine creativity

References (transliterated)

1. Kasavin I.T. Nauchnoe tvorchestvo kak sotsial'nyi fenomen / I.T. Kasavin // Epistemologiya i filosofiya nauki. 2022. T. 59. No 3. S. 19–29.
2. Nesterov, A.Yu., Demina A.I. Voobrazhenie v semiotike tvorchestva // Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. 2020. № 460. S. 84–89.
3. Boden M. A. Dimensions of creativity // Artificial Intelligence. Handbook of Perception and Cognition. – Cambridge: MIT Press, 1996. Pp. 267–291.
<https://doi.org/10.1016/B978-012161964-0/50011-X>
4. Simondon G. On the mode of existence of technical objects. – Paris: Aubier, 1958.
5. Blok V. The ontology of creation: Towards a philosophical account of the creation of World in innovation processes // Foundations of Science. 2022.
<https://doi.org/10.1007/s10699-022-09848-y>.
6. McLuhan M., McLuhan E. Laws of media: The extensions of man. London: The MIT Press; Reprint edition, 1988.
7. Sielis G.A., Tzanavari A., Papadopoulos, G.A. Enhancing the Creativity Process by Adding Context Awareness in Creativity Support Tools // Stephanidis, C. (eds) Universal Access in Human-Computer Interaction. Applications and Services. UAHCI

2009. Lecture Notes in Computer Science, vol 5616. Springer, Berlin, Heidelberg.
https://doi.org/10.1007/978-3-642-02713-0_45.
8. Baber C., Chemero, T., Hall, J. What the Jeweller's Hand Tells the Jeweller's Brain: Tool Use, Creativity and Embodied Cognition // *Philosophy and Technology*. 2019. Vol. 32. Pp. 283–302.
 9. Engel'meier P.K. *Tvorcheskaya lichnost' i sreda v oblasti tekhnicheskikh izobretenii*. SPb. : Obrazovanie, 1911.
 10. Gibson J. *Reasons for realism: Selected essays of J.J. Gibson / E. Reed & R. Jones., R. (Eds.)*. London: Routledge, 1982.
 11. Gibson D. *Ekologicheskii podkhod k zritel'nomu vospriyatiyu / D. Gibson. Perevod s angliiskogo A.D. Logvinenko. – M.: Izd. KoLibri, 1988.*
 12. Chong I., Proctor, R. W. On the Evolution of a Radical Concept: Affordances According to Gibson and Their Subsequent Use and Development // *Perspectives on Psychological Science*. 2020. Vol 15(1). Pp. 117–132. <https://doi.org/10.1177/1745691619868207>.
 13. Blok V. The Role of Human Creativity in Human-Technology Relations. *Philosophy and Technology*. 2022. Vol. 35 (59). <https://doi.org/10.1007/s13347-022-00559-7>.
 14. Pavlenko A. *Vozmozhnost' tekhniki / A. Pavlenko. – SPb.: Aleteiya, 2010.*
 15. Perminov V.Ya. *Real'nost' matematiki // Voprosy filosofii*. 2012. № 2. S. 24–39.
 16. Simon H. What we know about the creative process // *Frontiers in creative and innovative management*. In R. Kuhn (Ed.). Cambridge: Ballinger, 1984. Pp. 3–22.
 17. Amabile T. *Creativity in context*. Boulder: Westview Press, 1996.
 18. Moruzzi C. Measuring creativity: an account of natural and artificial creativity // *European Journal for Philosophy of Science*. 2021. No 11(1). doi: <https://doi.org/10.1007/s13194-020-00313-w>.
 19. Silver D., Schrittwieser J., Simonyan K. et al. Mastering the game of Go without human knowledge // *Nature*. No 550. Pp 354–359. doi: <https://doi.org/10.1038/nature24270>.

In Search of a New Russia: Reflections on the Concept of Spiritual and Ecological Civilization (A.V. Ivanov, I.V. Fotieva, M.Y. Shishin)

Ugrin Ivan Mikhailovich 

PhD in Politics

Scientific Associate, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences; Associate Professor,
 Department of Political Science, State Academic University for the Humanities

109240, Russia, Moskva oblast', g. Moscow, ul. Goncharnaya, 12

✉ ivan_ugrin@mail.ru

Abstract. The article deals with the problem of choosing a strategy for the civilizational development of Russia based on the concept of spiritual and ecological (noospheric) civilization developed by A.V. Ivanov, I.V. Fotieva, M.Y. Shishin. There are five variants of the strategy of civilizational development. The understanding of civilization formulated by A. Toynbee and refined by V.L. Tsymbursky (it is the definition of the latter that is used as a working definition) is taken as a methodological approach that allows to identify and give a general description of these options. The latter option is a variant of the New Russia, that is, a renewed Russian civilization, not inheriting, but re-building the "sacred vertical". It is in the perspective of the possibility of implementing this option, in our opinion, that the concept of

spiritual and ecological civilization should be considered. The author of this article generally agrees with the main provisions of the proposed concept. The study provides a brief overview and analysis of them. It is necessary to emphasize the integrity, logic and validity on the basis of a broad material (historical, philosophical, political) of the concept of noospheric civilization. It is characterized by the novelty of thought and interdisciplinary synthetics. However, it is necessary to point out the main drawback of the proposed concept. In our opinion, it lies in the lack of consideration of the issue of collecting the subject of civilizational development. Which social actor is able to take responsibility for the implementation of the project of spiritual and ecological civilization? Or is it assumed that it will come by itself, due to the objective laws of the historical process? The latter assumption seems utopian. The author of this article offers his answer to the question, thereby contributing to the development of the concept. At the same time, the political component of the concept under consideration is criticized, instead of the idea of hagiocracy, the idea of meritocracy is proposed as a form of government that largely corresponds to the stated principles.

Keywords: the state of truth, meritocracy, development strategy, sacred vertical, cultural synthesis, spiritual and ecological civilization, New Russia, Russian civilization, civilizational development, convergence

References (transliterated)

1. Alekseev N.N. Evraziitsy i gosudarstvo. «Russkii narod i gosudarstvo». M.: Agraf, 2003. S. 169-186.
URL:<http://www.hrono.ru/proekty/russia/Author/Russ/A/Alekseev/state.html>
2. Berdyaev N.A. Istoki i smysl russkogo kommunizma. Spb.: Azbuka. 2020. 224 s.
3. Berdyaev N.A. Khristianstvo i sotsial'nyi stroi (Otv. S. Franku) // Put'. 1939. № 60. S. 33—36.
4. Bulgakov S.N. Khristianstvo i sotsializm/ Pravoslavie. Ocherki ucheniya Pravoslavnoi Tserkvi. Minsk: Izdatel'stvo Belorusskogo Ekzarkhata, 2011. S.349-385.
5. Bulgakov S. N. Filosofiya khozyaistva. Moskva: Institut russkoi tsivilizatsii, 2009. 464 s.
6. Vernadskii V. I. Nauchnaya mysl' kak planetnoe yavlenie // V kn. Vernadskii V. I. Filosofskie mysli naturalista / otv. red. A. L. Yanshin. M.: Nauka, 1988. 520 s.
7. Gaidar E.T., Chubais A.B. Razvilki noveishei istorii Rossii. Moskva: OGI, 2011. 168 s.
8. Zhdanov V.L. Filosofiya istorii Toinbi v kontekste global'nykh mirovykh preobrazovaniy // Filosofskaya mysl'. 2019. № 8. S. 1-6.
9. Ivanov A.V., Fotieva I.V., Shishin M.Yu. Skrizhali metaistorii: tvortsy i stupeni dukhovno-ekologicheskoi tsivilizatsii. Barnaul: Izd-vo AltGTU im. I.I. Polzunova; Izd-vo Fonda «Altai □ 21 vek», 2006. 640 s.
10. Ivanov A.V. Evraziistvo: klyuchevye idei, tsennosti, politicheskie priority: monografiya / A.V. Ivanov, Yu.V. Popkov, E.A. Tyugashev, M.Yu. Shishin. Barnaul: Izd-vo «Azbuka», 2007. 243 s.
11. Ivanov A.V. Dukhovno-ekologicheskaya tsivilizatsiya: ustoi i perspektivy: monografiya / A.V. Ivanov, I.V. Fotieva, M.Yu. Shishin. Izd. 2-e, ispr. Barnaul: Izd-vo AGAU, 2010. 133 s.
12. Ivanov A.V., Fotieva I.V., Shishin M.Yu. Chelovek voskhodyashchii: filosofskii i nauchnyi sintez «Zhivoi Etiki». Barnaul: Izd-vo Fonda «Altai-21 vek», 2012. 512 s.
13. Ivanov A.V., Fotieva I.V., Shishin M.Yu. Na putyakh k novoi tsivilizatsii (ocherki

- dukhovno-ekologicheskogo mirovozzreniya). Barnaul: Izd-vo AltGTU, 2014. 219 s.
14. Ivashov L. G. Geopolitika russkoi tsivilizatsii. M.: Institut russkoi tsivilizatsii, 2015. 789 s.
 15. Kazin A.A. Poslednee tsarstvo. Russkaya pravoslavnaya tsivilizatsiya. SPb.: Izdatel'stvo Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrya, 1998. 170 s.
 16. Kazin A.A. Pravoslavnyi sotsializm kak russkaya natsional'naya ideya. Voprosy sotsial'noi teorii. Tom XII. 2020. С.150-159.
 17. Kara-Murza A.A. Kak vozmozhna Rossiya? St. i vystupleniya raz. let / Moskva: Sovet. sport, 1999. 224 s.
 18. Kara-Murza A.A. Rossiya na puti k liberal'noi tsivilizatsii / Gosudarstvo. Obshchestvo. Upravlenie: Sbornik statei. Moskva: AL"PINA PABLISHER. 2013. S. 147-165.
 19. Kara-Murza S.G. Sovetskaya tsivilizatsiya. Moskva: Rodina, 2019. 1280 s.
 20. Kara-Murza S.G. Rossiya i Zapad: paradigmy tsivilizatsii. Moskva: Akademicheskii prospekt. 2013. 232 s.
 21. Kara-Murza S.G. Russkaya matritsa. Budet li perezagruzka? M.: Algoritm, Eksmo. 2012. 240 s.
 22. Kalashnikov M.A. «SSSR. Versiya 2.0». Moskva: Algoritm, 2014. 368 s.
 23. Klyamkin I.M. Kakaya doroga vedet k pravu? / Moskva: Liberal'naya missiya, 2018. 1064 s.
 24. Kurginyan S.E. «Sut' vremeni. Filosofskoe obosnovanie messianskikh pretenzii Rossii v XXI veke». 2012. V 4-kh tomakh.
 25. Nikol'skii S.A. Sovremennaya Rossiya: etap natsional'nogo gosudarstva. / Gosudarstvo. Obshchestvo. Upravlenie: Sbornik statei. Moskva: AL"PINA PABLISHER. 2013. S. 165-183.
 26. Novgorodtsev P.I. Demokratiya na rasput'e. Zhurnal «Sofiya». Berlin.1923. S.93-107. URL: http://www.odinblago.ru/demokratiya_na_rasputie
 27. Panarin A.S. Pravoslavnaya tsivilizatsiya v global'nom mire. M.: Algoritm, 2002. 496 s.
 28. Panarin A.S. Strategicheskaya nestabil'nost' v XXI veke. Moskva: Algoritm, 2003. 558 s.
 29. Panarin A.S. Russkaya kul'tura pered vyzovom postmodernizma. Moskva: IF RAN, 2005. 188 s.
 30. Spiridonova V.I. Rossiya kak gosudarstvo-tsivilizatsiya: filosofsko-politicheskii analiz [Tekst] / Ros. akad. nauk, In-t filosofii; V.I. Spiridonova, R.I. Sokolova, V.N. Shevchenko; Otv. red.: V.I. Spiridonova, V.N. Shevchenko. M. IF RAN, 2016. 122 s.
 31. Somin N. V. Pravoslavnyi sotsializm kak russkaya ideya. Moskva, 2015. URL: <http://novsoc.ru/nikolay-somin-pravoslavnyi-sotsializm-kak-russkaya-ideya-sbornik-statey-chast-i/>
 32. Toinbi A. Dzh. Postizhenie istorii. Moskva: Progress, 1991. 736 s.
 33. Toinbi A. Dzh. Tsivilizatsiya pered sudom istorii / Per. s angl. Moskva: Rol'f, 2002. 592 s.
 34. Ugrin I.M. Rossiiskaya gosudarstvennost' i imperskaya paradigma: filosofskii analiz M.: IF RAN, 2017. 106 s.
 35. Tsymburskii V.L. Identichnost' tsivilizatsionnaya // Novaya filosofskaya entsiklopediya. v 4 t. / Institut filosofii RAN; Natsional'nyi obshchestvenno-nauchnyi fond; Predsedatel' nauchno-redaktsionnogo soveta V.S. Stepin. 2-e izd., ispr. i dopol. M. Mysl', 2010. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASHfa8f52a5682673891d14fa>

36. Tsymburskii V.L Ostrov Rossiya. Geopoliticheskie i khronopoliticheskie raboty. M. Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya. 2007.
37. Ern V.F. Khristianskoe otnoshenie k sobstvennosti. Religiozno-obshchestvennaya biblioteka. Seriya 1, № 3. Sklad izdaniy: Moskva, Mokhovaya, dom Benkendorf, knizhnyi magazin D.P. Efimova. 1906. URL: <http://chri-soc.narod.ru/ERNW61.htm>
38. Yasin E.G. Prizhivetsya li demokratiya v Rossii. Moskva: Novoe izdatel'stvo, 2005. 384 s.
39. Russkaya doktrina. Trud kollektiva avtorov i ekspertov, sozdanniy po initsiative Fonda «Russkii predprinimatel'» pod egidoi Tsentra dinamicheskogo konservatizma / Pod obshchei redaktsiei A. B. Kobyakova i V. V. Aver'yanova / Otv. red. O. A. Platonov. M.: Institut russkoi tsivilizatsii, 2016. 1056 s.
40. Russkii mir kak tsivilizatsionnoe prostranstvo. M.: IF RAN, 2011. 301 s.
41. Tsivilizatsionnaya missiya Sibiri: ot tekhnogenno-potrebitel'skoi k dukhovno-ekologicheskoi strategii global'nogo i regional'nogo razvitiya: monografiya (kollektiv avtorov; pod red. A.V. Ivanova). Barnaul: Novyi format, 2022. 368 s.

On the Question of the Cultural Role of the Russian Orthodox Church (on the Example of the Altai Spiritual Mission)

Zykin Alexey 

PhD in Philology

Associate Professor, Head of the Foreign Languages Department, The State Institute of Economics, Finance, Law, and Technology

196601, Russia, Saint Petersburg, Pushkin, ul. srednaya 6/1-28, ul. Srednaya 6/1-28

✉ zykinalex@mail.ru

Aref'ev Mikhail Anatol'evich 

Professor, Head of the Department of Philosophy and Social Sciences and Humanities, St. Petersburg State Agrarian University

196605, Russia, Saint Petersburg, Peterburgskoe highway, 2

✉ ant-daga@mail.ru

Abstract. In this paper, the activity of the Altai Spiritual Mission (Western Siberia) is considered from the standpoint of the methodology of the culturological approach, the axiological paradigm and the interdisciplinary features of regionalism. The semantics of the term "mission" is analyzed in line with the topics stated in the work. It is indicated that the institute of Spiritual Missions in the aspect of the Christianization of peoples arose in the XVI century, and the understanding of the "Spiritual Mission" as a special church preaching institute in the XIX century due to the creation of the Altai model for other missions. The work also describes the history of creation and its originality, analyzes the activities that led to the following results, social and cultural transformations: the transition of the autochthonous population to the Orthodox faith (sedentary lifestyle, benefits, indulgences), versatile arrangement and organization of life (cultivation of land, the order of household life), education (literacy), the creation of an array of ethnographic, cultural and linguistic works that retain their uniqueness and relevance for researchers of the cultural origins of this region to this day. Of particular note is the creation of alphabets and the compilation of alphabets, which made it possible to translate the Gospel and other religious works into local languages. All this work has led to the emergence and growth of educational institutions and the spread

of Russian culture. Translation activity is invaluable, which led to the acquisition of the spiritual culture of the Altai ethnic groups to historicity and its infusion into the Russian one.

Keywords: Russian Orthodox church, activity, Altai Spiritual Mission, indigenous ethnic groups, culture, Spiritual mission, regionalism, the science, region, Altai

References (transliterated)

1. Aref'ev M.A., Zykin A.V. Metodologiya kul'turologicheskogo podkhoda v issledovanii etnokul'turnykh fenomenov // *Sovremennaya nauka: aktual'nye problemy teorii i praktiki*. Seriya: Poznanie. – 2022.-№04. – S. 12-16.
2. Bol'shoi latinsko-russkii slovar' [Elektronnyi resurs]. – Rezhim dostupa: <http://linguaeterna.com/vocabula/>
3. Verbitskii V.I. Altaiskie inorodtsy : sbornik etnograficheskikh statei i issledovanii altaiskogo missionera, protoiereya V.I. Verbitskogo / pod red. A.A. Ivanovskogo.- Moskva : T-vo skoropechatni A.A. Levenson, 1893. – 267 s.
4. Verbitskii V.I. Slovar' altaiskogo i aladagskogo narechii tyurkskogo yazyka / Sost. prot. V. Verbitskii.-Kazan' : Pravoslav. missioner. o-vo, 1884 (Tip. V. M. Klyuchnikova). – IV, 494 s.
5. Verbitskii V.I. Ocherk deyatel'nosti Altaiskoi dukhovnoi missii po sluchayu ee yubileya (1830-1880 gg.) // *Pamyatnaya knizhka Tomskoi gubernii 1885 goda*. Tomsk, 1885. – S. 142-221.
6. Ershov V.V., Kimeev V.M. Tropoyu missionerov: Altaiskaya dukhovnaya missiya v Kuznetskom krae. Kemerovo, 1995. – 130 c.
7. Zykin A.V. Analiz etnokul'turnoi identichnosti i etnoidentifikatsii korennykh narodov Yuzhnoi Sibiri // *Mezhdunarodnyi nauchno-issledovatel'skii zhurnal*. – 2016. №7 (49) – S. 114-119.
8. Zykin A.V. O nekotorykh osobennostyakh v ponimanii miroustroistva shortsev: sotsial'no-filosofskii analiz // *Uspekhi sovremennoi nauki*. – 2017. №1. T.2. – S. 7-12.
9. Zykin A.V. Sotsial'no-filosofskii analiz traditsionnoi kul'tury malykh narodov Sibiri v sopostavlenii s russkoi // *Izvestiya Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo agrarnogo universiteta*. – 2015.-№40. – S. 7-10.
10. Zykin A.V., Aref'ev M.A., Bondarev A.V. Integrativnyi potentsial kul'turologicheskogo podkhoda v izuchenii etnoyazykovykh protsessov v Yuzhnoi Sibiri // *Kul'tura i tsivilizatsiya*. 2020. Tom 10. № 3A. – S. 157-168.
11. *Iz dukhovnogo naslediya altaiskikh missionerov : Sbornik / Sost., vstup. st. i prim. magistra bogosloviya protoiereya Borisa Pivovarova.*-Novosibirsk, 1998. – 271 s.
12. Irkutskii missionerskii s"ezd 1910. (materialy s"ezda) [Elektronnyi resurs]. – Rezhim dostupa: <https://drevo-info.ru/articles/20708.html>
13. Katsyuba D.V. Altaiskaya dukhovnaya missiya: Voprosy istorii, prosveshcheniya, kul'tury i blagotvoritel'nosti. Kemerovo, 1998. – 156 c.
14. Makarii (Glukharev), arkhim. Mysli o sposobakh k uspešnomu rasprostraneniyu khristianskoi very mezhdru evreyami, magometanami i yazychnikami v Rossiiskoi derzhave. / [Soch.] Arkhim. Makariya Glukhareva; S predisl. svyashch. S.V. Strakhova. – M. : tip. A.I. Snegirevoi, 1894.-[2], 131 s.
15. Makarova-Mirskaya A.I. Apostoly Altaya : Sb. rasskazov iz zhizni alt. missionerov / A. Makarova-Mirskaya.-[Repr. izd.]. – M. : Pravilo very : Mosk. Sreten. monastyr', 1997. – XIII, 301 s.

16. Makarova-Mirskaya A.I. Na sluzhenii Altayu : Povest' o zhizni i deyatel'nosti vysokopreosvyashch. Makariya, mitr. Moskovskogo i Kolomenskogo, v svyazi s deyatel'nost'yu drugikh missionerov Altaya / A.I. Makarova-Mirskaya.-[2-e izd.]. – Khar'kov : tip. «Mirn. Trud», 1914. – VIII, 316 s.
17. Mikhel'son A.D. «Ob'yasnenie 25000 inostrannykh slov, voshedshikh v upotreblenie v russkii yazyk, s oznacheniem ikh kornei. Sostavil po slovaryam: Geize, Beshereya, Brokgauza, Aleksandra, Reifa i drugikh, Mikhel'son. M. Izdanie knigoprodavtsa Manukhina A.I. 1865. – 718 s.
18. Pavlenkov F. Slovar' inostrannykh slov, voshedshikh v sostav russkogo yazyka : Sost. po entsiklopedicheskomu slovaryu F. Pavlenkova, s sootvetstvuyushchimi sokrashcheniyami v ob'yasnenii slov i dobavleniyami v ikh chisle. – SPb : 1917. – 715 s.
19. Pivovarov B., prot. Izdatel'skaya deyatel'nost' Altaiskoi dukhovnoi missii // Kniga v avtonomnykh respublikakh, oblastiakh i okrugakh Sibiri i Dal'nego Vostoka. Novosib., 1990. – S. 41-61.
20. Popov M. Polnyi slovar' inostrannykh slov, voshedshikh v upotreblenie v russkom yazyke / sost. po luchshim istochnikam M. Popov. – Izd. 3-e, s dop. otдела polit., ekon. i obshchestv. terminov, voshedshikh v upotreblenie v rus. yaz. za posled. vremya. – [Moskva] : izdanie Tovarishchestva I.D. Sytina, [1907]. – 458, 136 s.
21. Predanie startsa Nila pustynnika svoim uchenikam [Elektronnyi resurs]. – Rezhim dostupa: https://azbyka.ru/otechnik/Nil_Sorskij/predanie-startsa-nila-pustynnika-svoim-uchenikam
22. Problemy sibirskoi mental'nosti / Yu.V. Popkov, A.O. Boronoev, A.E. Kuznetsov [i dr.] ; Sankt-Peterburgskii gosudarstvennyi universitet, Fakul'tet sotsiologii. – Sankt-Peterburg : Tsentr nauchno-informatsionnykh tekhnologii «Asterion», 2004. – 307 s.
23. Prot. Boris Pivovarov // Pravoslavnaya entsiklopediya. [Elektronnyi resurs]. – Rezhim dostupa: <https://www.pravenc.ru/text/115104.html>
24. Radlov V.V. Iz Sibiri. Stranitsy dnevnika. – M. : Nauka, 1989. – 749 s.
25. Sbornik istoricheskikh materialov o zhizni i deyatel'nosti nastoyatelya Bolkhovskogo Troitskogo Optina monastyrya, ottsa arhimandrita Makariya Glukhareva / Izd. Orlov. uchen. arkhiv. komis. po sluchayu pyatidesyatiletiya so dnya blazhen. konchiny o. Makariya 18 marta 1847. – Orel, 1897.-[2], 104, 72, 49 s.
26. Svet Khristov prosveshchaet vsekh!: Sb. / Sost., vstup. st. i primech. prot. B. Pivovarova. Novosib., 2000. – 550 s.
27. Sibirskaya mental'nost' i problemy sotsiokul'turnogo razvitiya regiona / pod red. A.O. Boronoeva. – Sankt-Peterburg : Tsentr nauchno-informatsionnykh tekhnologii «Asterion», 2007. – 321 s.
28. Sibir'. Problemy sibirskoi identichnosti / Fakul'tet sotsiologii SPbGU. – Sankt-Peterburg : Tsentr nauchno-informatsionnykh tekhnologii «Asterion», 2003. – 274 s.
29. Chudinov A.N. Slovar' inostrannykh slov, voshedshikh v sostav russkogo yazyka. 1910. – 676 s.
30. Sherstova L.I. Mental'nost' perekhodnogo etnosa: Yuzhnaya Sibir' v XIX – nachale XX veka // Sibir' v panorame tysyacheletii: Materialy mezhdunarodnogo simpoziuma. – Novosibirsk: Izd-vo Instituta arkheologii i etnografii SO RAN, 1999. T.2. – S. 506-514.
31. Shtygashev I.M. Zapiski o puteshestvii altaitsa v Kiev, Moskvu i ee okrestnosti (s 11 avgusta po 6 sentyabrya 1884 goda). M., 1884. – 173 s.
32. Yastrebov I. Kratkie svedeniya o zhizni i deyatel'nosti arhimandrita Makariya, osnovatelya Altaiskoi dukhovnoi missii : (S ego portr.): Po sluchayu stolet.

godovshchiny so dnya ego rozhdeniya (8 noyab. 1792 g.) / [Soch.] I. Yastrebova. –
Biisk : tipo-lit. I.D. Rebrova, 1893. – 135 s.

Understanding the Religious-Mystical Experience within the Framework of Analytical Psychology: Refraction of the Universalist Paradigm

Shugurov Mark Vladimirovich 

Doctor of Philosophy

Professor of the Department of Philosophy, Saratov State Law Academy

410028, Russia, Saratov, Volskaya str., 1

✉ shugurovs@mail.ru

Mozhilin Sergei Ivanovich 

Doctor of Philosophy

Professor of the Department of Theoretical and Social Philosophy, Saratov National Research State University
named after N.G. Chernyshevsky

410012, Russia, Saratov, Astrakhan str., 83

✉ mozhilinsi@list.ru

Abstract. The subject of the research is the approach of analytical psychology to understanding the content and meaning of mystical experience represented by religious and esoteric traditions. The purpose of the presented article is to reveal the content, directions and results of the conceptualization of religious-mystical experience within the framework of the psychological theory of religion characteristic of analytical psychology, as well as the justification of the universalist paradigm as the basis of this conceptualization. The authors consider in detail the mystical aspects of both analytical psychology itself and the psychological theory of religion formulated within its framework. Special attention is paid to the role of individual mystical and religious experiences of C.G. Jung himself as the empirical basis of this theory. The main conclusions are the theoretical provisions that, unlike religious studies, analytical psychology, involving theology and new religious movements in dialogue, aims to solve the practical problem of resolving the spiritual crisis of modernity on the basis of a new interpretation of mental health achieved with the help of appropriate psychoanalytic practices leading a person to revive his mystical experience, which has a syncretic and trans-confessional nature. A special contribution of the research is the substantiation of the position that the approach of analytical psychology to the phenomenon of religious-mystical experience correlates with the universalist paradigm in religious studies, according to which all mystical traditions, both religious and non-religious, contain certain invariants. A generalization is formulated according to which the result of the implementation of this kind of universalism on the part of analytical psychology was the erosion of the classical Christian mystical tradition, at least its Western Christian version, which led to the replacement of the latter with new mystical practices in line with new religious movements.

Keywords: New age, archetype, unconscious, universalism, alchemy, gnosticism, Christianity, mystical experience, analytical psychology, theology

References (transliterated)

1. Certeau M. de The mystic fable. Vol. 1: The sixteenth and seventeenth Centuries. Chicago; London: University of Chicago Press, 1995. 384 p.
2. Dzheims U. Mnogoobrazie religioznogo opyta. Issledovanie chelovecheskoi prirody. M.: Akademicheskii proekt, 2019. 415 s.
3. Bradford D.T. The spiritual tradition in Eastern Christianity: ascetic psychology, mystical experience, and physical practices. Leuven: Peeters, 2016. 446 r.
4. Grumbine J.C.F. Christ psychology and Christian mysticism. Whitefish: Kessinger Publishing, 2010. 28 p.
5. Freid 3. Neudovletvorennost' kul'turoi // Freid 3. Izbrannoe. V 2-kh tomakh. M.: Moskovskii rabochii, 1990. T. 2. 176 s.
6. Bakan D. Sigmund Freud and the Jewish mystical tradition. New York: Dover Publications, 2004. 352 p.
7. Eigen M. The psychoanalytic mystic. London; New York: Free Association Books, 1998. 220 p.
8. Kuimova V.M. Lichnost' tvortsa skvoz' prizmu arkhетipicheskikh predstavlenii // Yaroslavskii pedagogicheskii vestnik. 2018. № 1. С. 190–191.
9. Iagher M. Jung and the psychology of religion: a preliminary Sketch // Phanks: Journal for Jung History. 2018. Vol. 1. P. 58–82. DOI: 10.32724/PHANES.2018.IAGHER.
10. Mikhel'son O.K. Vliyanie teorii Yunga na interpretatsii religii v XX v. // Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriya 6. 2009. Vyp. 1. С. 83–89.
11. Schlamm L. C.G. Jung and numinous experience: between the known and the unknown // European Journal of Psychotherapy and Counselling. 2007. Vol. 9. № 4. R. 403–414.
12. Miranda P. Numinous and religious experience in the psychology of Carl Jung // Diálogos Junguianos. 2018. Vol. 3. № 1. R. 110–133.
13. Jung C.G. Psychology and religion. New Haven: Yale University Press, 1960. 138 p.
14. Yung K.G. Mysterium Coniunctionis. Tainstvo vossoedineniya / Perevod: A. Spektor. Minsk: Kharvest, 2003. 576 s.
15. The Jung–White letters. 1st edition / ed. by A.C. Lammers and A. Cunningham. London; New York: Routledge, 2007. 416 p.
16. Nagy M. Philosophical issues in the psychology of C. G. Jung. Albany; New York: State University of New York Press, 1991. 334 p.
17. Vinokurov V. Psikhologiya, mistitsizm, videniya v tvorchestve K.G. Yunga. Saarbruecken: Lap Lambert Academic Publishing, 2017. 108 s.
18. Gindilis N.L. Nauchnoe znanie i glubinnaya psikhologiya K.G. Yunga. M.: Librokom, 2019. 160 s.
19. Serrano M. C.G. Jung and Hermann Hesse: a record of two friendships. Revised edition. Einsiedeln: Daimon Verlag, 1997. 137 p.
20. Stein M.B. Jung's map of the soul: an introduction. Peru (Illinois): Open Court Publishing Company, 1998. 192 r.
21. Stein M. Jung's treatment of Christianity. Asheville: Chiron Publications, 1996. 216 p.
22. Kerr J., Knopf A.A. A Most dangerous method: the story of Jung, Freud, and Sabina Spielrein. New York: Vintage Books, 1994. 624 p.
23. Charet F. X. Spiritualism and the foundations of C. G. Jung's psychology. Albany: State University of New York Press, 1993. 346 p.
24. Jung C.G. The Red Book: Liber Novus (Philemon). New York; London: W. W. Norton & Company, 2009. 404 p.

25. Stein M. How to read The Red Book and why // The Journal of analytical psychology. 2012. Vol. 57. № 3. P. 280–298. DOI: 10.1111/j.1468-5922.2012.01972.x.
26. Owens L.S. The Hermeneutics of vision: C. G. Jung and Liber Novus // The Gnostic: A Journal of Gnosticism, Western Esotericism and Spirituality. 2010. Issue 3. P. 23–46.
27. Jung S. G. Psychological types: or the psychological of individuation. Princeton: Princeton University Press, 1921/1971. 608 r.
28. Hillman J., Shamdasani S. Lament of the dead: psychology after Jung's Red Book. New York; London: W. W. Norton & Company, 2013. 256 p.
29. Jung C.G. The Black Books 1913|1932: Notebooks of Transformation / ed. by S. Shamdasani. 7 Vols. New York; London: W.W. Norton & Co., 2020. 1648 p.
30. Bishop P. Le rouge et le noir: the genesis and significance of analytical psychology in the Black Books // International Journal of Jungian Studies. 2021. Vol. 14. № 2. P. 147–181. DOI: 10.1163/19409060-bja10019.
31. Jung C.G. Memories, dreams, reflections. Reissue edition. New York: Vintage Books, 1989. 430 r.
32. Satinover J. The empty self: C.G. Jung and the gnostic transformation of modern identity. Revised edition. Hamewith Books, 1996. 75 p.
33. Owens L. C.G. Jung and Erich Neuman: The Zaddik, Sophia, and the Shekhina // A Quarterly Journal of Jungian Thought. 2018. Vol. 61. Issue 2. P. 133 –152. DOI: 10.1080/00332v925.2018.1461499.
34. Webster R. Why Freud was wrong: sin, science, and psychoanalysis. New York: Basic Books, 1995. 704 p.
35. Dourley J. C.G. Jung and Paul Tillich: the psyche as sacrament. Toronto: Inner City Books, 1982. 128 r.
36. Brooks H.C. The concept of God in the analytical psychology of Carl Gustav Jung/ Thesis (Ph.D.) (1964). URL: <https://open.bu.edu/handle/2144/34473> (data obrashcheniya: 19.01.2023).
37. Segaller S., Berger M. The wisdom of the dream: the world of C.G. Jung. New York: TV Books, 2000. 256 p.
38. Malevich T.V. Teorii misticheskogo opyta: istoriografiya i perspektivy. M.: IFRAN, 2014. 175 s.
39. Shamdasani S. After Liber Novus // Journal of Analytical Psychology. 2012. Vol. 57. Issue 3. P. 364–377. DOI: 10.1111/j.1468-5922.2012.01975.x.
40. Sauder-MacGuire A. Jung, Carl Gustav, and alchemy. In: Encyclopedia of psychology and religion. 2nd edition / ed. by D.A. Leeming, K. Madden and S. Marlan. Boston, MA: Springer, 2013. P. 553–556.
41. Jung C.G. Psychology and the East. Princeton; New Jersey: Princenton University Press, 1978. 232 p.
42. Yung K.G. Eon / per s nem. M.A. Sobutskogo. M.: AST, 2009. 411 s.
43. Satinover J. Homosexuality and the politics of truth. Ada Township (Michigan): Baker Publishing Group, 1996. 283 r.
44. Jung C.G. VII Sermones Ad Mortuos: The Seven Sermons to the dead written by Basilides in Alexandria, the City where the East Toucheth the West. New York: Kensington Publishing Corporation, 1994. 36 p.
45. Hoeller S.A. The Gnostic Jung and the Seven Sermons to the dead. Wheaton: Quest Books, 1982. 267 p.
46. The Gnostic Society. URL: <http://gnosis.org/gnostsoc/gnostsoc.htm> (data

- obrashcheniya: 10.01.2023).
47. Raff J. Jung and the alchemical imagination. Lake Worth: Nicolas-Hays, 2000. 288 p.
48. Ribi A. The search for roots: C.G. Jung and the tradition of gnosis (foreword by L.S. Owens). Los Angeles; Salt Lake City: Gnosis Archive Books, 2013. 336 r.
49. Owens L.S. Foreword // Ribi A. The search for Roots: C.G. Jung and the Tradition of Gnosis. Los Angeles; Salt Lake City: Gnosis Archive Books, 2013. P. 1–37.
50. Stain M., Khagai L.A., Telemskii O. K.G. Yung i psikhologiya mistitsizma. M.: KDU, 2010. 180 s.
51. Douglas S. White bird, black serpent, Red Book: exploring the Gnostic roots of Jungian psychology through dreamwork. Abingdon; New York: Routledge, 2018. 256 p.
52. Pennachio J. Gnostic inner illumination and Carl Jung's individuation // Journal of Religion and Health. 1992, Vol. 31. № 3. P. 237–245.
53. Weldon J. Platonic Jung and the nature of self. Asheville: Chiron Publications, 2017. 260 p.
54. Jung on Christianity // ed. by M. Stein. Revised edition. Princeton: Princeton University Press, 1999. 296 r.
55. Trippe G.E. Active imagination and Christian religious experience: A study in relationship. Theses. Edith Cowan University, 1999. 433 p. URL: <https://ro.ecu.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=2264&context=theses> (data obrashcheniya: 18.01.2023).
56. Bartruff H.Ch. The face of the deep: the religious ideas of C.G. Jung. Philadelphia: Westminster Press, 1967. 203 p.
57. Stein M. Jung's treatment of Christianity. Asheville: Chiron Publications, 2018. 216 p.
58. Jung on Ignatius of Loyola's spiritual exercises: lectures delivered at ETH Zurich. Vol. 7 (1939–1940) / ed. by M. Liebscher. Princeton: Princeton University Press, 2023. 368 p.
59. Yung K.G. Vvedenie v religiozno-psikhologicheskuyu problematiku alkhimii // Arkhetip i simvol. M.: Renessans. 1991. 304 s.
60. Yung, K.G. Ioga i Zapad // Arkhetip i simvol. M.: Renessans. 1991. 304 s.
61. Jung C.G. Analytical psychology. Princeton: Princeton University Press, 1989. 200 r.
62. Dourley J. Psyche as sacrament. A comparative study of C.G. Jung and Paul Tillich. Scarborough (Canada): Inner City Books, 1981. 121 p.
63. Jung C.G. The phenomenology of the spirit in Fairy Tales (1945) // Jung C.G. Collected works of C. G. Jung. Vol. 9, Part I. The archetypes and the collective unconscious. Princeton: Princeton University Press, 1959. P. 207–254.
64. Scott Ch. Christ as archetype. A transpersonal psychology perspective // An International Journal for Humanistic Psychology. 2003. Vol. 31. Issue 4. P. 15–26. DOI: 10.1080/03060497.2003.11086224.
65. Yung K.G. Otvet Iovu / per. Garadzha A.V. M.: Kanon+, 2014. 352 s.
66. Fromm E. Psikhoanaliz i religiya // Sumerki bogov. M. Izdatel'stvo politicheskoi literatury, 1990. S. 143–221.
67. Ulanov A.B. Spirit in Jung. Einsiedeln: Daimon Verlag, 2012. 311 p.
68. Jung's shallenge to religion /ed. by M. Stein and R.L. Moore. Asheville: Chiron Publications, 2013. 198 p.
69. Edinger E.F. The new God image. A study of Jung's key letters concerning the evolution of the Western God-image. Asheville: Chiron Publications, 2015. 228 r.
70. Dyer D.R. Jung's thoughts on God: religious depths of our psyches. York Beach:

- Nicolas-Hays, 2000. 110 p.
71. Spiegelman J.M. Divine Waba (within, among, between and around): a Jungian exploration of spiritual paths. York Beach: Nicolas-Hays, 2003. 288 r.
 72. Ulanov A. The functioning transcendent. Asheville: Chiron Publications, 2018. 240 p.
 73. Segaller S., Berger M. The wisdom of the dream: the world of C.G. Jung. New York: TV Books, 2000. 256 p.
 74. Shichanina Yu. V. Misticheskii chelovek kak chelovek virtual'nyi: psikhologiya KhKh veka o glubinnoi inomernosti cheloveka // Filosofiya i obshchestvo. 2004. № 4. S. 170–181.
 75. Jung's Red Book for our time: searching for soul under postmodern conditions. Volume 1(1) / ed. by M. Stein and T. Arzt. Asheville: Chiron Publications, 2017. 420 p.
 76. Jung's Red Book for our time: searching for soul under postmodern conditions Vol. 2. Asheville: Chiron Publications, 2018. 416 p.
 77. Jung's Red Book for our time: searching for soul under postmodern conditions Vol. 3. Asheville: Chiron Publications, 2019. 412 p.
 78. Jung's Red book for our time: searching for soul under postmodern conditions Vol. 4. Asheville: Chiron Publications, 2020. 416 p.
 79. Jung's Red Book for our time: searching for soul in the 21st century – An Eranos Symposium. Vol. 5. Asheville: Chiron Publications, 2020. 370 p.
 80. Cloud D. Carl Jung and churches today (September 29, 2022). URL: https://www.wayoflife.org/reports/carl_jung_and_churches_today.php (data obrashcheniya: 18.01.2023).
 81. White V. God and the unconscious: an encounter between psychology and religion / C.G. Jung (Foreword), G. Frei (Appendix). New York; London: Spring Publications, 1982. 245 p.
 82. Lammers A.C. In God's shadow: the collaboration of Victor White and C.G. Jung. New York: Paulist Press, 1994. 356 p.
 83. Stein M. C.G. Jung, psychologist and theologian // Jung and Christianity in dialogue: faith, feminism, and hermeneutics / ed. by R.L. Moore and D.J. Meckel. New York: Paulist Press, 1990. 265 r.
 84. Bockus F.M. The archetypal self theological values in Jung's psychology // Jung and Christianity in dialogue: faith, feminism, and hermeneutics / ed. by R.L. Moore and D.J. Meckel. New York: Paulist Press, 1990. 265 r.
 85. Jung and the monotheisms: Judaism, Christianity, and Islam / ed. by J. Ryce-Menubin. London; New York: Routledge, 1994. 274 p.
 86. Homans P. C.G. Jung: Christian or post-Cristian psychologist? Jung and Christianity in dialogue: faith, feminism, and hermeneutics / ed. by R.L. Moore and D.J. Meckel. New York: Paulist Press, 1990. 265 r.
 87. On theology and psychology: the correspondence of C. G. Jung and Adolf Keller // ed. by M. Jehle-Wildberger. Princeton: Princeton University Press, 2020. 336 p.
 88. Ulanov A.B., Dueck A. The living God and our living psyche: what Christians can learn from Carl Jung. Grands Rapids (Michigan); Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2008. 119 r.
 89. Dallet J.O. The not-yet-transformed God: depth psychology and the individual religious experience. York Beach: Nicolas-Hays, 1998. 160 r.
 90. Edinger E.F. The Bible and the psyche: individuation symbolism in the Old Testament (Studies in Jungian Psychology No. 24). Scarborough: Inner City Books, 1986. 176 p.

91. Stein M. The Bible as dream: a Jungian interpretation. Asheville: Chiron Publications, 2018. 210 p.
92. Clendenen A. Experiencing Hildegard: Jungian perspectives. Asheville: Chiron Publications, 2012. 312 r.
93. Šolc V. Didier G.J. Dark religion: fundamentalism from the perspective of Jungian psychology. Asheville: Chiron Publications, 2018. 454 p.
94. Depth psychology and mysticism / ed. by Th. Cattoi and D.M. Odorisio. Berkeley: Palgrave Macmillan, 2018. 289 p.
95. Newell J.Ph. The rebirthing of God: Christianity's struggle for new beginnings. Woodstock: SkyLight Paths Publishing, 2014. 160 r.
96. Kling S.D. A process spirituality: Christian and transreligious resources for transformation and founder of deeper. Lanham, MD: Lexington Books, 2020. 296 p.
97. Noimann E. Proiskhozhdenie i razvitie soznaniya. M.: Vakler, Relf-buk, 1998. 462 s.
98. Suleimenov I.E., Matrasulova D.K. Yungianskaya interpretatsiya mifologii: vzglyad s pozitsii sozdaniya iskusstvennogo intellekta // Vestnik Almaatinskogo universiteta. 2018. № 4. S. 15–22.
99. Yung K.G. O psikhologii vostochnykh religii i filosofii. M.: Medium, 1994. 258 s.
100. Noimann E. Glubinnaya psikhologiya i novaya etika. Chelovek misticheskii / Per. V. M. Donets. SPb.: Akademicheskii proekt, 1999. 206 s.
101. Khillman Dzh. Istselyayushchii vymysel. SPb.: B.S.K., 1997. 181 s.
102. Hillman J. Alchemical psychology. 3rd edition. New York; London: Spring Publications, 2009. 350 p.
103. Raff J. The wedding of Sophia: the divine feminine in psychoidal alchemy. York Beach: Nicolas-Hays, 2003. 172 p.
104. Wright J.R. Reimaging God and religion: essays for the psychologically minded. Asheville: Chiron Publications, 2018. 204 p.
105. Wright J.R. A mystical path less traveled: a Jungian psychological perspective – Journal of notes, poems, dreams, and blessings. Asheville: Chiron Publications, 2021. 202 p.
106. Hudson J.R. Natural spirituality: a handbook for Jungian inner work in spiritual community. Revised Edition. Asheville: Chiron Publications, 2017. 408 r.
107. Raff J. The practice of Ally work: meeting and partnering with your spirit guide in the imaginal world. York Beach: Nicolas-Hays, 2006. 191 p.
108. Raff J., Bonnington V. Healing the wounded Good finding your personal guide to individuation and beyond. York Beach: Nicolas-Hays, 2002. 288 p.

Two Concepts of Artificial Intelligence: Realistic and Utopian

Rozin Vadim Markovich 

Doctor of Philosophy

Chief Scientific Associate, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences

109240, Russia, Mskovskaya oblast', g. Mbscow, ul. Gonchamaya, 12 str.1, kab. 310

✉ rozinvm@gmail.com

Abstract. The article analyzes modern concepts of artificial intelligence. The author suggests distinguishing between two main ones: utopian and realistic; in the first, it is argued that it is possible to create machines that think like a person and even better than him, in the second,

intelligence is presented as a kind of psychobiological computer. An excursion into the history of the development of artificial intelligence is made, within the framework of which three approaches are considered that have had a serious impact on the development of this phenomenon: the reducionalist approach, psychological and computer. Artificial intelligence is compared with natural intelligence, the latter is considered as a complex semiotic, cultural and social education, involving human communication, development, filiation of ideas and techniques. The conclusion is made and justified, according to which the utopian concept of artificial intelligence cannot be implemented, although efforts to implement it will continue for a long time. One of the arguments here are contradictions in the ethical interpretation of artificial intelligence, which is discussed in the form of a virtual dialogue between the author and the designer of modern robots. On the contrary, the realistic concept is implemented in the form of a permanent project. There are practically no anthropological claims in this concept, and the concept of intelligence is reduced here, i.e. intelligence means imitation of only those established intellectual processes that can be modeled and algorithmized, which is a necessary condition for programming.

Keywords: modeling, programming, realization, project, robot, conscience, mind, intelligence, a computer, utopia

References (transliterated)

1. Bauman Z. Mysl' sotsiologicheskii. M., 1996. M.: Aspekt-Press, 1996. 254 c.
2. Dreifus X. Chego ne mogu vychislitel'nye mashiny. Kritika iskusstvennogo razuma. M.: Progress, 1978.
3. Efimov A.R. Filosofsko-metodologicheskie osnovy postt'yuringovoi intellektual'noi robototekhniki. Avtoreferat dis. na soisk. uch. stepeni. M, 2021. 22 s.
4. Iskusstvennyi intellekt https://ru.wikipedia.org/wiki/Iskusstvennyi_intellekt
5. Iskusstvennyi intellekt <https://www.calltouch.ru/blog/glossary/iskusstvennyj-intellekt/>
6. Klyashtornyi A.S. Kritika kontseptsii «sil'nogo» II v rabote Kh.Dreifusa «Chego ne mogu vychislitel'nye mashiny?» chrome-extension: //efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https: //elar.urfu.ru/bitstream/10995/93892/1/978-5-7525-4025-7_2011_037.pdf
7. Platon. Pir. Sob. soch. v 4 t. T. 2. M.: Mysl', 1993. S. 81-135.
8. Platon. Fedr. Sob. soch. v 4 t. T. 2. M.: Mysl', 1993. S. 135-192.
9. Rozin V.M. «Pir» Platona: Novaya rekonstruktsiya i nekotorye reministsentsii v filosofii i kul'ture. M.: LENAND, 2015. 200 s.
10. Rozin V.M. Logika i metodologiya: Ot «Analitik» Aristotelya k «Logiko-filosofskomu traktatu» L. Vitgenshteina. M.: LENAND, 2014, 272 s.
11. Rozin V.M. Proektirovanie i programmirovaniye: Metodologicheskoe issledovanie. Zamysel. Razrabotka. Realizatsiya. Istoricheskii i sotsial'nyi kontekst. M.: LENAND, 2018. 160 s.
12. Rozin V.M. Tekhnika i tekhnologiya: ot kamennykh orudii do Interneta i robotov. Ioshkar-Ola: PGU, 2016. 280 s.
13. Rozin V.M. Metodologicheskie problemy psikhologii. 2-e izd. M.: Yurait, 2019. 358 s.
14. Rozin V.M., Golubkova L.G. Internet kak tekhnicheskoe sooruzhenie i zhivoi planetarnyi organizm /Rozin V.M . Tekhnika i tekhnologiya: ot kamennykh orudii do Interneta i robotov. Ioshkar-Ola: PGU, 2016. S. 235-247.
15. Sem' smertnykh grekhov iskusstvennogo intellekta

<https://trends.rbc.ru/trends/social/5eb299089a79476e9fd77f5c>

16. Styazhkin N.I. Formirovanie matematicheskoi logiki. M.: Nauka, 1967. 508 s.