

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: 22-09-2023

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: 22-09-2023

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 Отчества 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, p.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.

Цитирование или воспроизведение текста, созданного ChatGPT, в вашей статье

Если вы использовали ChatGPT или другие инструменты искусственного интеллекта в своем исследовании, опишите, как вы использовали этот инструмент, в разделе «Метод» или в аналогичном разделе вашей статьи. Для обзоров литературы или других видов эссе, ответов или рефератов вы можете описать, как вы использовали этот инструмент, во введении. В своем тексте предоставьте prompt - командный вопрос, который вы использовали, а затем любую часть соответствующего текста, который был создан в ответ.

К сожалению, результаты «чата» ChatGPT не могут быть получены другими читателями, и хотя невозстановимые данные или цитаты в статьях APA Style обычно цитируются как личные сообщения, текст, сгенерированный ChatGPT, не является сообщением от человека.

Таким образом, цитирование текста ChatGPT из сеанса чата больше похоже на совместное использование результатов алгоритма; таким образом, сделайте ссылку на автора алгоритма записи в списке литературы и приведите соответствующую цитату в тексте.

Пример:

На вопрос «Является ли деление правого полушария левого полушария реальным или метафорой?» текст, сгенерированный ChatGPT, показал, что, хотя два полушария мозга в некоторой степени специализированы, «обозначение, что люди могут быть охарактеризованы как «левополушарные» или «правополушарные», считается чрезмерным упрощением и популярным мифом» (OpenAI, 2023).

Ссылка в списке литературы

OpenAI. (2023). ChatGPT (версия от 14 марта) [большая языковая модель].
<https://chat.openai.com/chat>

Вы также можете поместить полный текст длинных ответов от ChatGPT в приложение к своей статье или в дополнительные онлайн-материалы, чтобы читатели имели доступ к точному тексту, который был сгенерирован. Особенно важно задокументировать точный созданный текст, потому что ChatGPT будет генерировать уникальный ответ в каждом сеансе чата, даже если будет предоставлен один и тот же командный вопрос. Если вы создаете приложения или дополнительные материалы, помните, что каждое из них должно быть упомянуто по крайней мере один раз в тексте вашей статьи в стиле APA.

Пример:

При получении дополнительной подсказки «Какое представление является более точным?» в тексте, сгенерированном ChatGPT, указано, что «разные области мозга работают вместе, чтобы поддерживать различные когнитивные процессы» и «функциональная специализация разных областей может меняться в зависимости от опыта и факторов окружающей среды» (OpenAI, 2023; см. Приложение А для полной расшифровки). .

Ссылка в списке литературы

OpenAI. (2023). ChatGPT (версия от 14 марта) [большая языковая модель].
<https://chat.openai.com/chat> Создание ссылки на ChatGPT или другие модели и программное обеспечение ИИ

Приведенные выше цитаты и ссылки в тексте адаптированы из шаблона ссылок на программное обеспечение в разделе 10.10 Руководства по публикациям (Американская психологическая ассоциация, 2020 г., глава 10). Хотя здесь мы фокусируемся на ChatGPT, поскольку эти рекомендации основаны на шаблоне программного обеспечения, их можно адаптировать для учета использования других больших языковых моделей (например, Bard), алгоритмов и аналогичного программного обеспечения.

Ссылки и цитаты в тексте для ChatGPT форматируются следующим образом:

OpenAI. (2023). ChatGPT (версия от 14 марта) [большая языковая модель].
<https://chat.openai.com/chat>

Цитата в скобках: (OpenAI, 2023)

Описательная цитата: OpenAI (2023)

Давайте разберем эту ссылку и посмотрим на четыре элемента (автор, дата, название и

источник):

Автор: Автор модели OpenAI.

Дата: Дата — это год версии, которую вы использовали. Следуя шаблону из Раздела 10.10, вам нужно указать только год, а не точную дату. Номер версии предоставляет конкретную информацию о дате, которая может понадобиться читателю.

Заголовок. Название модели — «ChatGPT», поэтому оно служит заголовком и выделено курсивом в ссылке, как показано в шаблоне. Хотя OpenAI маркирует уникальные итерации (например, ChatGPT-3, ChatGPT-4), они используют «ChatGPT» в качестве общего названия модели, а обновления обозначаются номерами версий.

Номер версии указан после названия в круглых скобках. Формат номера версии в справочниках ChatGPT включает дату, поскольку именно так OpenAI маркирует версии. Различные большие языковые модели или программное обеспечение могут использовать различную нумерацию версий; используйте номер версии в формате, предоставленном автором или издателем, который может представлять собой систему нумерации (например, Версия 2.0) или другие методы.

Текст в квадратных скобках используется в ссылках для дополнительных описаний, когда они необходимы, чтобы помочь читателю понять, что цитируется. Ссылки на ряд общих источников, таких как журнальные статьи и книги, не включают описания в квадратных скобках, но часто включают в себя вещи, не входящие в типичную рецензируемую систему. В случае ссылки на ChatGPT укажите дескриптор «Большая языковая модель» в квадратных скобках. OpenAI описывает ChatGPT-4 как «большую мультимодальную модель», поэтому вместо этого может быть предоставлено это описание, если вы используете ChatGPT-4. Для более поздних версий и программного обеспечения или моделей других компаний могут потребоваться другие описания в зависимости от того, как издатели описывают модель. Цель текста в квадратных скобках — кратко описать тип модели вашему читателю.

Источник: если имя издателя и имя автора совпадают, не повторяйте имя издателя в исходном элементе ссылки и переходите непосредственно к URL-адресу. Это относится к ChatGPT. URL-адрес ChatGPT: <https://chat.openai.com/chat>. Для других моделей или продуктов, для которых вы можете создать ссылку, используйте URL-адрес, который ведет как можно более напрямую к источнику (т. е. к странице, на которой вы можете получить доступ к модели, а не к домашней странице издателя).

Другие вопросы о цитировании ChatGPT

Вы могли заметить, с какой уверенностью ChatGPT описал идеи латерализации мозга и то, как работает мозг, не ссылаясь ни на какие источники. Я попросил список источников, подтверждающих эти утверждения, и ChatGPT предоставил пять ссылок, четыре из которых мне удалось найти в Интернете. Пятая, похоже, не настоящая статья; идентификатор цифрового объекта, указанный для этой ссылки, принадлежит другой статье, и мне не удалось найти ни одной статьи с указанием авторов, даты, названия и сведений об источнике, предоставленных ChatGPT. Авторам, использующим ChatGPT или аналогичные инструменты искусственного интеллекта для исследований, следует подумать о том, чтобы сделать эту проверку первоисточников стандартным процессом. Если источники являются реальными, точными и актуальными, может быть лучше прочитать эти первоисточники, чтобы извлечь уроки из этого исследования, и перефразировать или процитировать эти статьи, если применимо, чем использовать их интерпретацию модели.

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

Илларионов Г.А., Грицков Ю.В., Злобина С.Д., Рахинский Д.В. Методологические основания исследования пограничных форм религиозности в условиях посттрадиционного общества.	1
Скороходова Т.Г. Этическая мысль Бенгальского Возрождения: неоиндуистские концепции (1880–1910)	19
Колесова О.В. Наследие П. Фейерабенда: взгляд из цифровых реалий XXI века	38
Чжэн Я. Оценка В. В. Зеньковским отношения С. Л. Франка к проблеме начала мира	54
Грибакина Т.Э. Архетипические сценарии будущего в образах современного российского кинематографа	65
Пиляк С.А. Понятие объекта культурного наследия (терминологический обзор)	78
Куан С. Архетипическая литературная критика и интертекстуальность	87
Англоязычные метаданные	99

Contents

Illarionov G.A., Gritskov Y.V., Zlobina S.D., Rakhinskii D.V. Methodological foundations for the study of borderline forms of religiosity in a post-traditional society.	1
Skorokhodova T.G. The Ethical Thought of the Bengal Renaissance: The Neo-Hindu Conceptions (1880–1910)	19
Kolesova O.V. The legacy of P. Feyerabend: a look from the digital realities of the XXI century	38
Zheng Y. V. V. Zenkovsky's assessment of S. L. Frank's attitude to the problem of the beginning of the world	54
Gribakina T.E. Archetypal Scenarios of the Future in the Images of Modern Russian Cinema	65
Pilyak S.A. The concept of a cultural heritage object (terminological overview)	78
Kuang X. Archetypal literary criticism and intertextuality	87
Metadata in english	99

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Илларионов Г.А., Грицков Ю.В., Злобина С.Д., Рахинский Д.В. — Методологические основания исследования пограничных форм религиозности в условиях посттрадиционного общества // Философская мысль. – 2023. – № 9. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.9.43767 EDN: WISYBN URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=43767

Методологические основания исследования пограничных форм религиозности в условиях посттрадиционного общества

Илларионов Григорий Андреевич

кандидат философских наук

доцент, Сибирский федеральный университет

660041, Россия, Красноярский край, г. Красноярск, пр. Свободный, 79

✉ bromov1917@yandex.ru**Грицков Юрий Викторович**

доктор философских наук

профессор, кафедра философии, ФГАОУ ВО Сибирский федеральный университет

660041, Россия, Красноярский край, г. Красноярск, пр. Свободный, 82, ауд. 428

✉ grickov50@mail.ru**Злобина Светлана Дмитриевна**

аспирант, кафедра философии, ФГАОУ ВО Сибирский федеральный университет

660041, Россия, Красноярский край, г. Красноярск, пр. Свободный, 82, каб. 428

✉ daluz@yandex.ru**Рахинский Дмитрий Владимирович**

доктор философских наук

профессор, кафедра общественного здоровья и здравоохранения, ФГБОУ ВО "Красноярский государственный медицинский университет им. В.Ф. Войно-Ясенецкого"

660022, Россия, Красноярский край, г. Красноярск, ул. Партизана Железняка, 1, ауд. 354

✉ siridar@mail.ru

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

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.9.43767

EDN:

WISYBN

Дата направления статьи в редакцию:

11-08-2023

Дата публикации:

30-08-2023

Аннотация: Предметом данной работы являются методологические подходы к исследованию религиозности в условиях посттрадиционности. Посттрадиционность – это «текущая современность», «ускользающий мир» - эпоха подвижных и неопределенных культурных форм. В условиях посттрадиционности социальная реальность наполнена множеством феноменов неопределенной религиозности – квази-религий, псевдо-религий, крипто-религий и т.п., которые даже невозможно однозначно идентифицировать как религиозные в рамках классических подходов, но пренебречь их религиозными элементами будет означать неполноту их изучения. Цель данного исследования – предложить методологический подход к изучению религии и религиозности в посттрадиционном обществе, позволяющий эксплицировать пограничные, скрытые и неявные ее формы. Эта цель требует и подразумевает формирование соответствующего понимания религии и религиозности, данный подход фундирующие. В исследовании предлагается методологический подход, основанный на синтезе феноменологического, структурно-аналитического, герменевтического подходов. Его основой является различение религиозности как функции внутреннего опыта и религии как институционализированных практик и представлений. Религиозность есть константная функция связи человека с субъективными предельными основаниями его существования, которая служит фундированию смыслополагания и целеполагания человека, обуславливая его самость в тех компонентах, которые связаны с недоступной опыту и разуму реальностью. Религиозность, выраженная вовне человека, сталкивается со всей совокупностью объективных и объективированных структур реальности, и интенциями других людей. Взаимодействие конкретных условий жизни людей и их порождаемых религиозностью интенций приводят к конструированию практик, которые через их хабитуализацию, сигнификацию и институционализацию формируют религию как социальный институт. Предполагаемый результат предлагаемого подхода можно описать как проект «картографии» бесконечно разнообразных феноменов религиозной жизни современности в ее скрытых, теневых формах – там, где религиозное неявно, погранично – но при этом функционально с точки зрения предельного целеполагания.

Ключевые слова:

Посттрадиционность, Религия, Религиозность, Квази-религия, Псевдо-религия, Феноменология религии, Философия религии, Крипто-религиозность, Габитус, Конструктивизм

Среди понятий, которыми социальные философы характеризуют современный мир, одним из наиболее популярных на протяжении последних десятилетий является неопределенность. Неопределенность выступает объяснительной характеристикой в таких известных концепциях как «ускользающий мир» Э. Гидденса^[8], «сетевое общество» М. Кастельса^[12], «текущая современность» З. Баумана^[11]. Неопределенность

выступает целью и смыслом постструктуралистских разоблачений рационализма и модерна в концептах «ризомы», «тела-без-органов», критике логоцентризма, а также многочисленных критических социальных теориях гендера, расы, этноса – и вытекающей из них воуок-идеологии. Неопределенность становится мишенью критики интегральных традиционалистов и консерваторов, в России представленных такими именами как А.Г. Дугин, В.В. Аверьянов, А.А. Проханов. Борьба с неопределенностью находит концептуальное отражение даже на уровне политических деклараций ООН, таких как «Цели устойчивого развития».

Среди множества неопределенностей современности мы обратимся к тем, которые связаны с социальным положением религии и его концептуальным осмыслением в социальной философии. Практической стороной неопределенности религии стал вопрос о будущем религии как феномена в контексте провала гипотезы секуляризации, осмысляемый в очень популярном, но так и не нашедшем четкой основы дискурсе постсекулярности. В рамках данного исследования нас будет интересовать проблема концептуальной неопределенности понятий «религия» и «религиозность» в современном общественном сознании.

Будем исходить из того, что неопределенность феноменов современности существенным образом связана с посттрадиционным состоянием общества. Посттрадиционность – понятие, возникшее в результате обобщения большого числа исследований динамики процесса культурного воспроизводства, в которых осмысление связи социального настоящего, прошлого и будущего осуществляется с помощью концепта традиции. Идея посттрадиционности стала результатом попыток описать, каким образом традиция как форма воспроизводства культуры трансформируется и функционирует в современном мире. Согласно этой идее, в современном обществе традиции утратили присущую им ранее роль неизменных, «священных» атрибутов, лежащих в основе общественного порядка. В ходе современных модернизационных процессов традиции непредсказуемым образом трансформируются, что заставляет отказаться от характерных для эпохи модерна претензий на создание окончательной, единственно верной теоретической модели социального процесса. Как пишет В. Нойзер, «посттрадиционные общества можно определить как подвижные культурные формы... в период посттрадиционного общества ни одно объяснение не принимается как окончательное». Исследование такой насыщенной неопределённостями социальной реальности нуждается в методологических стратегиях, позволяющих учитывать и моделировать такую «подвижность культурных форм».

Цель данного исследования – предложить методологический подход, позволяющий эксплицировать неопределённые (пограничные, скрытые, неявные) формы религии и религиозности в посттрадиционном обществе. Эта цель подразумевает формирование соответствующего понимания религии и религиозности, данный подход фундирующие.

Следует признать, что религия всегда была объектом не в полной мере определенным, поскольку фундаментальная проблема определения религии всегда оставалась неразрешённой, лежащей в области философских антиномий. Однако «ускользающая», «текущая» современность вывела эту проблему из области высокоинтеллектуальных штудий в область вполне практическую. Неопределенность религии в современном обществе ярко проявилась в проблеме её идентификации. Был выявлен огромный пласт феноменов культуры, которые стоят на границе религиозного и нерелигиозного. Это и квази-религиозные феномены, содержащие в себе элементы религиозного, но не идентифицируемые по различным причинам в качестве религии (например, так называемые гражданские религии, которые мы подробнее обсудим далее). Это и пара-

религиозные феномены, находящиеся в тесной связи с религией и религиозностью, но по различным причинам от нее отделяемые (например, так называемая секуляризованная религиозность, когда религиозная принадлежность понимается как часть этнической или гражданской идентичности и не подразумевает «воцерковлённости», как это имеет место в современной России в «политическом православии» и «политическом исламе»). Это и крипто-религиозные феномены, в которых религиозность «спрятана», скрыта за внешними формами нерелигиозного (такой скрыто религиозной доктриной, согласно Н.А. Бердяеву [3] и Н.С. Булгакову [4], является русский коммунизм). Мы обобщим эти феномены термином «пограничная религиозность». Под пограничной религиозностью условимся понимать такие (формы? состояния?) индивидуального и общественного сознания, в которых стираются различия между сакральным и светским, между представлениями и переживаниями, традиционно считающимися религиозными, и иными, традиционно таковыми не считающимися.

Методологической основой исследования станет синтез различных подходов в рамках философской герменевтики, социологии и антропологии религии, феноменологии религии, феноменологической социологии. Каждый из подходов, рецепцию элементов которого мы осуществим, мы подробнее обозначим в основном тексте исследования.

Основания необходимости формирования методологического подхода, который позволял бы расширять возможности изучения религиозности за пределами явных, эксплицитных, как правило, институционализированных форм религии, возникают уже в XX веке, в связи с накоплением исследовательского материала и оформлением длинного ряда концепций.

XX век весьма богат проявлениями квази-религиозности, пара-религиозности, крипто-религиозности. Еще в середине XX века, в эпоху подъема Нью-эйдж и появления многочисленных «новых религиозных движений» (далее – НРД) перед исследователями часто стала возникать проблема идентификации того или иного социокультурного феномена как религиозного. Нетрадиционная медицина, «личностный рост», экологические движения и многие другие феномены религиозной жизни, которые неопределенны в плане принадлежности к религии. Собственно, синкретизм, неопределенность религиозного и нерелигиозного стал одной из выделяемых наукой сущностных черт НРД. История научного и философского осмысления НРД служит доказательством необходимости работы по методологическому переосмыслению религиозности, которому посвящено и наше исследование. Несмотря на то, что НРД трудно назвать новым феноменом, им до сих пор не дано иного концептуального статуса, нежели принадлежность к «новой» религиозности, не укладывающейся в применимые к исследованию классических, традиционных форм религии и религиозности. Религиозные черты приобретают в многие социальные движения, связанные, например, с политикой, гендерными вопросами (в качестве примера того и другого можно привести дело квазирелигиозной группы «Партизанская правда партизан» и его лидера А. Меняйлова) или, скажем, движение энвайраментализма, некоторыми исследователями характеризуемое как религиозное [13].

Ещё один слабо поддающийся осмыслению в рамках классических представлений о религии феномен – так называемые вымышленные религии. К. Кьюсак называет вымышленными религиями [20, С. 237-247]. Согласно статистике, приводимой К. Кьюсаком, более 400 тыс. современных британцев называют своей религией джедаизм – вымышленную религию фантастической вселенной из сериала «Звездные войны». И это только одна из множества подобных популярных вымышленных религий – толкиенизма, матриксизма, религии вселенной Warhammer 40000. Последнюю современный

религиовед Р.А. Силантьев полагает предметом богословских исследований как раз с точки зрения изучения квази-религиозности [\[15, С. 138-146\]](#). Вымышленные религии – одно из многих доказательств того, насколько классическое понимание религии нуждается в дополнении, дающем инструменты для встраивания подобных феноменов в научное и философское изучение религиозности.

Одновременно с расцветом НРД и вымышленных религий в рамках философии, социологии, феноменологии стали появляться многочисленные концепты, описывающие смешанные, синкретические формы религии. Это, например, концепт гражданской религии Р. Беллы, который он заимствует у Руссо, но придает ему новый смысл – он описывает особый тип американской религиозности, в рамках которой объектом сакрализации и предметом культовой деятельности является политическое. Концепт гражданской религии в дальнейшем приобрел популярность и был выведен за контекст американской культуры, расширившись до описания синтеза религиозного и политического. Гражданская религия – это сакрализация государственности как высшей ценности, или национально-этнический провиденциализм – и другие формы абсолютизации государственного и политического как самоценного. Подобно Р. Белле о различных аспектах погранично религиозного писали М. Элиаде, П. Тиллих [\[18\]](#), И. Вах [\[7\]](#), в России можно отметить работы В.М.Сторчака [\[17\]](#) и А.П. Забияко [\[10\]](#) и многих других.

Неопределенность термина «религиозность» создаёт трудности и в прикладной экспертной религиоведческой деятельности (например, в связи с необходимостью чётких критериев, по которым можно идентифицировать ту или иную организацию как религиозную). В качестве громкого примера в российской практике можно привести экспертизу по гражданскому делу №2-5387/14, в рамках которой эксперт Л.С. Астахова признала Церковь сайентологии не осуществляющей религиозной деятельности, на основании чего в 2016 г. данная организация была лишена регистрации как религиозная организация. Идентификация какого-либо социокультурного феномена как религиозного, в современной экспертной практике представляет собой методологическую проблему, поскольку не разработано четкого инструментария, и результаты обусловлены в большей степени методологическими предпочтениями экспертов.

Мы приводим очень неполный список оснований пересмотра подхода к исследованию религии. Существует ещё множество политико-идеологических, культурологических и иных аспектов актуальности разработки синтетической методологии. Наша задача в данном случае лишь продемонстрировать обоснованность таких попыток.

Ключевой гипотезой, которую мы предполагаем обосновать в данной работе, является предположение о том, что религиозность как функция первична по отношению к религии как институту. Под словом функция мы подразумеваем роль, которую выполняет религиозность по отношению ко всем прочим составляющим человеческого существования. Мы полагаем, что функция религиозности заключается в выработке и поддержании связи индивида с предельными основаниями своего бытия (подробнее мы раскроем эту мысль ниже). Это означает переход от акцентов на демаркацию религиозного и нерелигиозного на акцент выделения функции религиозности в социальных феноменах и институтах. При этом представляется крайне важным понять, как реализуется функция религиозности в тех случаях, когда явной институционализированной религиозности мы не обнаруживаем, но обнаруживаем схожие с ней структуры.

Эксплицировать и обосновать данный подход мы предполагаем через раскрытие его методологических предпосылок и положений.

1. Под религиозностью будем понимать ориентированность личности на совокупный опыт внутренних экзистенциальных переживаний, сущностным свойством которых является ощущение присутствия в её бытии неукоснительных императивов. Эти императивы могут переживаться человеком как божественные откровения, заповеди или высшие идеалы и смыслы. Жидущееся на таких переживаниях религиозное чувство первично по отношению к любым внешним социальным практикам, мифам, доктринам и доктринальным проявлениям.

Данное понимание, как нам представляется, не вызовет возражений ни у представителей классической теологии, ни у представителей феноменологии религии. Однако, в отличие от них, мы полагаем, что феномен религиозности не связан напрямую с метафизическим опытом трансцендирования. Наше утверждение о первичности внутренней антропологической основы религиозности созвучно пониманию представителя феноменологии религии «нового стиля» Ж. Ваарденбурга, предлагающего рассматривать религиозность в дискурсе интенциональности ее субъекта, человека. Религиозность здесь трактуется как выражение человеческих интенций (намерений, устремлений, идеалов, мечтаний, вдохновений и т.п.). [\[6\]](#).

История секуляризации показала нам, что как у религии как института нет неотъемлемых функций, если рассматривать ее исключительно как социальную подсистему. Сакрализация, легитимация, интеграция – все эти функции способны выполнять и политические институты, что показала нам история, например, Советского Союза, где политическая идеология полностью взяла на себя функции, которые ранее выполнялись институтами религиозными [\[17\]](#). Поэтому мы полагаем, что исходные основания религиозности следует искать именно в феноменах внутренней, субъективной реальности, а в реальности социальной можно обнаружить лишь эпифеномены, формы внешнего выражения религиозности.

Впрочем, само по себе отнесение нами оснований религиозности к сфере внутреннего опыта человека еще не решает проблему идентификации религиозности и ее определения. Вследствие этого, мы должны задаться вопросом – какую сущностную, свойственную именно ей, функцию по отношению к человеческой субъективности несет именно религиозность. Это подводит нас ко второму тезису.

2. Религиозность связывает человека с предельными (базовыми, исходными) феноменами его экзистенциального мира. Очевидно, что недостаточно назвать религиозность интенцией человека – у человека великое множество интенций, и лишь некоторые из них имеют отношение к религиозности. К мысли о сущностном качестве религиозности как интенции нас привело понимание религии Р. Беллой. Он определял религию как «набор символических форм и действий, которые соотносят человека с конечными условиями его существования» [\[16, С. 37\]](#). Сходное с этим представление находим у Н. Лумана, для которого религия репрезентирует мир в виде «шифров» или символов, которые представляют недоступную реальность в чувственно воспринимаемых объектах, словах или метафорах [\[14, С. 101-111\]](#).

Важно объяснить, что мы имеем ввиду под исходными основаниями человеческого бытия. В данном случае речь не об онтологических основаниях человеческого существования, а о том, что в мировосприятии человека выступает в качестве того

начала, которое фундирует (явно или скрыто, осознанно или неосознанно) всё прочее содержание и смыслы его индивидуальной и коллективной жизни. Такое начало, порождающее переживание собственного «Я» как отделённой от всего остального мира уникальной сущности, мы выразим через понятие самости. Самость – программа бессознательного, производящая экзистенциальный самообраз («Я» человека). Обнаружив однажды само себя, «Я» становится исходной точкой, «краеугольным камнем» его субъективного мира. Проецируемое самостью «Я» воспринимается собой как целостность, обладающая собственным бытием и это бытие творящая. «Я» всегда находится в центре своего мира, ощущая себя одновременно субъектом и объектом всего с ним происходящего.

В социальной реальности наряду с индивидуальными самостями присутствуют самости коллективные – реальные или виртуальные общности, с которыми идентифицируют себя те или иные индивидуальные «Я». Самоидентификация индивида как принадлежащего к коллективной общности подразумевает переживание чувства тождественности, неразделённости с другими «Я», принадлежащими этой общности. Договоримся называть такие общности «мы-самостями». Для мы-самости социокультурного сообщества характерна более или менее единая система ценностей, фундирующая смыслы существования данной общности, а также основные принципы как внутреннего взаимодействия ее членов, так и их отношения с внешними контрагентами. [\[9\]](#).

Как мы заключили ранее, религиозность есть форма связи человека с предельными/исходными основаниями его бытия, данными ему в его внутреннем опыте. Иными словами, религиозность есть область последних, предельных смыслов, рождающихся в «месте встречи» иррационального и рационального, сознательного и бессознательного в бытии человека. Эти смыслы объясняют и легитимизируют всё, что происходит в мире человека.

Религиозность коллективной мы-самости выполняет функцию высшего смыслополагания для всей социокультурной общности. В социальной реальности она возникает как результат согласования индивидуальных внутренних «опытов предельного смыслополагания», а собственно религия возникает как институт, выполняющий функцию производства и воспроизводства религиозности как формы выражения коллективной мы-самости – т.е. предельных оснований, общих для данного сообщества людей.

Производство и воспроизводство коллективной мы-самости как исторической целостности осуществляется в рамках социокультурной традиции, обеспечивающей как связь между современниками, так и связь между сменяющимися друг друга поколениями.

Проиллюстрируем нашу позицию с помощью метафоры исторического пути. Люди различным образом понимают свой путь, его цель, направление, скорость, обстоятельства, в которых они находятся. Находящиеся в пути сообщества распадаются и возникают новые. Религиозностью в этой ситуации будем называть то абсолютно непроверяемое (ни эмпирически, ни теоретически) понимание людьми истоков и целей пути, которое тем не менее служит основанием для практических усилий по продвижению к этим гипотетическим целям.

Предельные основания своего пути люди пытаются искать в природных объектах и явлениях, в мистических откровениях, в теологических, философских и социально-политических доктринах. Эти доктрины могут быть примитивными или сложными, мистически ориентированными или максимально рационализированными, но все они

возникают уже после того, как их авторы на этом пути оказались. Иначе говоря, все религиозные доктрины вторичны по отношению к историческому пути, по которому уже следуют их создатели. Не это ли обстоятельство имел в виду Г.В.Ф. Гегель в знаменитой сентенции «сова Минервы вылетает в сумерки»?

Подчеркнём, что статус высшей инстанции, фундирующей все прочие аспекты присутствия людей в исторической реальности, вовсе не означает, что религиозные представления об объективной и субъективной реальностях истинны. Они не истинны и не ложны, поскольку логически не могут быть ни доказаны, ни опровергнуты. Религиозные представления есть последние доступные человеку смыслы, определяющие горизонты его мира, определяющие его представление о собственном бытии. Социальный институт религии в этом контексте может быть понят как воплощённое в традиции средство производства предельных смыслов, объясняющих и легитимизирующих движение индивидуальных и коллективных самостей по своему историческому пути.

Ещё один пример, иллюстрирующий предельность оснований, с которыми связывает человека религиозность. Допустим, мы зададим себе вопрос: «зачем нужно разрабатывать новый методологический подход к изучению религии? Ответом может быть, например, «чтобы познать истину», или «чтобы поднять свой престиж». Вновь зададим вопрос: «зачем нам познавать истину, почему мы желаем престижа? Будем задавать вопросы до тех пор, пока не достигнем ответа, который мы уже не сможем обосновать иначе, как через нашу убежденность в его истинности. Тогда наше вопрошание не сможет продолжаться, оно либо уйдет в рекурсию, либо остановится из-за нашей неспособности давать новые ответы. Это и будет конечный, предельный смысл, обосновывающий все прочие смыслы, доступные нашей самости. Такие предельные смыслы всегда предшествуют любой познавательной деятельности субъекта, являются её источником, движущей и целевой причиной.

Возвращаясь к метафоре пути, повторим: жизненный человеческого индивида всегда включён в путь, по которому движется его социокультурное сообщество. Человеку не даны непосредственно ни начало этого пути, ни его конец. Основания антропогенеза, основания истории, основания традиции, место отдельного индивида в них – все это находится за горизонтом жизненного мира человека. В предельные ответы на наши вопрошания приходится либо верить, либо воспринимать их как самоочевидные. Можно ещё усомниться в правомерности самих «последних вопрошаний» и встать на путь агностицизма.

Итак, предельные смыслы – это те «последние ответы на последние вопросы» о своём бытии, которые приняты человеком, находящимся на определённом отрезке исторического пути. Смыслы, которые формируют горизонты его мира. Смыслы, дальше которых не простирается его субъективный опыт. Смыслы, на которых останавливается его познавательная деятельность. Подчеркнём, что речь идёт не об абсолютном онтологическом пределе, а о пределе «здесь и сейчас».

Отметим также, что те смыслы, что находятся за пределами одной религиозности, могут быть доступны в рамках другой религиозности. Так, для философа и теолога предельные основания в его внутреннем опыте задаются онтологически, а для обывателя они могут носить чисто ортопрактический, ритуальный характер. Рядовой иудей соблюдает Завет ортопрактически, и богословские его основания вполне могут быть для него за пределами, как и для рядового энвайраменталиста предельные основания могут быть ограничены практикой тех или иных действий по защите окружающей среды, без

обращения к глубоким основаниям таковой. Разумеется, это означает что предельные основания как атрибут внутреннего опыта находятся в процессе непрерывного становления настолько же, насколько самость человека как целостность находится в становлении. Но это вовсе не значит, что трансформации внутренних, субъективных оснований религиозности тождественны трансформациям их внешнего выражения, институционализированным в религии. Религиозность – первоисток, первоначинание религии, но конструирование религии происходит не только на основе предельных субъективных оснований, но и на основе интерсубъективных взаимодействий в рамках коллективной мы-самости, возникающей во взаимодействии людей, каждый из которых имеет свои предельные основания.

Представление о религиозности как о способе связи человека с предельными основаниями его существования подводит нас к следующим тезисам.

3. Константность религиозности как атрибута человеческого.

В данном тезисе мы до некоторой степени солидаризуемся с такими феноменологами религии как М. Элиаде и Е.А. Торчинов. Как формулировал эту мысль Е.А. Торчинов - «религия появляется вместе с *homo sapiens* и всегда существует с ним. Не следует ли из этого, что религиозный опыт и религиозное чувство имманентны самой природе человека» [\[19, С. 108\]](#). Однако, мы смотрим на константность религии с иного угла зрения. Феноменологи религии полагают константность религии и религиозности следствием константности взаимодействия человека с сакральным, причем сакральным не социологически, а онтологически – в духе идей Р. Отто. Предполагается, что сама реальность диктует человеку универсальную религиозность, когда человек сталкивается со всей полнотой ее величия и ужаса, через такие неподвластные эмпирическому опыту категории как смертность и бессмертие, вечность и конечность и т.д.

Мы полагаем, что при онтологической постановке вопроса теряются из виду «низкие» виды проявлений религиозности. Это, например, «дикарская религия, которая не столько выдумывается, сколько выплывает» [\[21, С. 15\]](#), как пренебрежительно выразился Р. Маррет, указывая на феномены религиозности, берущие начало от объективации эмоциональных состояний, а в которых трудно не увидеть сходства с расхожим утверждением современности, когда люди заявляют, что предельным смыслом их жизни являются «новые впечатления», «яркие эмоции». Это фанатские культы, одержимо воздвигающие алтарь для своего кумира – певца, актера или спортсмена. Это и фетишизм, одинаково свойственный как глубоко архаичным, так современным культам.

Наша мысль заключается в том, что константность религиозности заключается не в онтологической ее обусловленности, а в обусловленности антропологической. Чтобы познать себя, и тем самым обрести свою идентичность, наблюдающему себя Я необходимо найти собственные предельные основания, без которых оказывается сомнительной любая версия, необоснованным любое целеполагание, любой выбор, любая активность. Вследствие того, что цели и основания существования человека не даны ему в опыте, а умоэзрительная идея об априорном знании сама по себе является предметом веры, его самость ощущает неопределенность своего положения в мире, она остро нуждается в несомненных смыслах как в почве перед лицом беспочвенности своего существования. Стремясь (сознательно или неосознанно) постичь, что происходит с миром и с ним, человек неизбежно принимает нечто за конечные, предельные основания, которые служат рамкой, фреймом всей прочей его активности как субъекта.

Такое суждение в какой-то степени помещает нас в экзистенциалистский дискурс

абсурда и бессмысленности человеческого существования. Но мы вовсе не утверждаем, что существование человека лишено всякого смысла. Мы лишь констатируем, что все доктрины, претендующие на познание истинного смысла человеческого бытия, по сути являются возникающими и обитающими в пределах субъективной реальности мифами, в которых проговариваются последние (принятые их адептами в качестве окончательных) ответы на вопрошание самости о себе самой. Эти ответы не являются чисто рациональными конструкциями, они возникают в результате взаимоувязывания когнитивных программ бессознательного и рационального мышления. Эти ответы несут в себе предельные смыслы, позволяющие выстроить устойчивую, целостную картину мира, в центре которой находится «Я» человека.

Заметим, что поскольку для нашего «Я» абсолютно недоступно бытие, в котором оно никак не присутствует, постольку оно вынуждено отыскивать (или изобретать) подтверждения своего присутствия во всех уголках мироздания, во всём, что происходит в мире. Оно конструирует такие смыслы, которые создают уверенность, или хотя бы надежду на своё виртуальное присутствие и за собственными пределами (в виде бессмертной души, реинкарнации, памяти потомков и т.п.). Эти смыслы обеспечивают человеку возможность поступать так, как если бы он был бессмертен.

Парадоксальность феномена религиозности заключается в том, что сознательная человеческая деятельность нуждается в выходящих за пределы эмпирики целях и мотивах, вследствие чего нашему «Я» приходится обосновывать рационально необосновываемые смыслы (репрезентовать недоступное, как полагает Н. Луман). Поэтому производимые самостью предельные смыслы, обеспечивающие ей возможность ориентироваться и позиционироваться в собственном бытии, непроверяемы на истинность. «Истинность» этих смыслов обеспечивается именно их принципиальной нефальсифицируемостью. В этом дискурсе и мистико-теологические, и идеалистические, и материалистические, и натуралистические, и любые другие онтологические версии оснований человеческого бытия выполняют функцию религиозности.

4. Конструктивизм и синхронизм религиозности

Все вышесказанное нами относительно религиозности как функции не будет иметь смысла вне двух свойств религиозности как функции – синхронизма ее с прочими функциями внутреннего опыта человека, и вне характеристики религиозности как имеющей природу конструкта.

До сих пор мы говорили о функции религиозности с экзистенциальных позиций внутреннего опыта. Но само по себе это методологически недостаточно, ведь чтобы исследовать религиозность в конкретных феноменах социальной реальности, нужно показать, каким образом экзистенциальные предельные основания, домом которых является внутренний мир человека, экстернализуются, превращаясь в интересусубъективный жизненный мир человека. Иными словами, нужно понять, как внутреннее человека превращается во внешнее, социальное. Необходимо понять, как возникают конкретно-исторические формы религии и религиозности. Сделать это мы предполагаем, обратившись к феноменологической социологии конструктивизма, а именно – к концепции социального конструирования реальности П. Бергера и Т. Лукмана [2]. Центральной идеей конструктивизма Бергера и Лукмана является первичность обыденного жизненного мира, где в результате взаимодействий людей возникают социальные институты, которые в дальнейшем представляются им объективными и не зависящими от них. Мотивы, интересы и интенции людей в их непосредственном или опосредованном взаимодействии порождают, через хабитуализацию, сигнификацию,

институционализацию и легитимацию порождают социальную реальность, воспринимаемую человеком как внешнюю по отношению к нему структуру, в которую он включается через социализацию.

Почему мы обращаемся к социальному конструктивизму? Ни христианство, ни индуизм, ни НРД, ни гражданская религия – не следуют из религиозности самой по себе. Они результат непрерывного процесса конструирования социальной реальности, где религиозность как связь человека с предельными основаниями его существования находится в синхронности со всеми прочими функциями, формирующими целостность социального существования человека. Иными словами, предельные основания не имеют никакого смысла, если нет того, пределов чему они задают – религиозность не имеет смысла вне коммуникации людей, их познания, хозяйственной деятельности и всех прочих внутренних и внешних активностей человека как субъекта. Субъективные предельные основания невозможны вне интерсубъективных оснований, религиозность невозможна вне связи с художественными, научными, философскими, правовыми коллективными практиками. Высшая инстанция, служащая предельным «во имя чего?» в самости индивида и в мы-самости сообщества, не имеет никакой силы вне активности, осуществляемой в рамках символических и ритуальных структур.

Религиозность как внутренняя функция человека не свободна от всех прочих функций ни в своем генезисе, ни в своей символической и практической реализации. Генезис предельных оснований существования человека происходит в рамках социокультурной традиции, задающей горизонт доступных человеку интерпретаций явлений, знаков и отношений. Возвращаясь к метафоре истории как пути, скажем: человек всегда оказывается на пути, который был начат не им, и границы того, как он может видеть цели и смысл пути (т.е. границы религиозности), как и границы познавательных и социальных практик, определены условиями, сложившимися к моменту его появления на пути. Его личные пределы ограничены социокультурной традицией, и даже выходя за ее рамки, даже отрицая ее и борясь с ней, он все еще с нею связан и с ней себя соотносит. В традиции соединяются архетипические и закрепленные конкретно-исторически социокультурные императивы. Религиозная традиция институализирует исторически сложившиеся способы взаимодействия в социальной реальности индивидуальных религиозностей социокультурной общности. Соответственно, формы религиозной активности человека в настоящем ограничены всей совокупностью материальных, коммуникативных, этических и правовых аспектов.

Здесь возникает известное противоречие, выраженное в вопросе: если способ реализации функции религиозности человека в обществе, определяется социокультурной традицией, то почему мы вслед за такими гигантами, как Маркс, Вебер, Дюркгейм, П. Бергер, не ищем ответов о религиозности в социальном, а относим ее к сфере субъективного внутреннего опыта человека? Для ответа на этот вопрос мы обратимся к понятию габитуса, которое упоминали ранее, когда говорили, что хабитуализация является одним из этапов социального конструирования реальности.

Понятие хабитуализации, производное от понятия габитуса (латинское *habitus*), в теории социального конструирования реальности П. Бергер и Т. Лукман интерпретируют как опривычивание – любое действие, которое часто повторяется, становится образцом [\[2, с. 371\]](#). Хабитуализация служит первым этапом в закреплении тех форм повседневного взаимодействия, которым предстоит в дальнейшем стать институционализированной «объективной» социальной реальностью, в нашем случае – институтом религии. Однако, в рамках их исследования не затрагивалась наиболее интересная нам часть связи

хабитуализации и внутреннего опыта, поэтому мы дополним понимание габитуса обращением к другому социальному теоретику – П. Бурдьё.

П. Бурдьё ставил своей целью создать концепт, который позволил бы отразить единство объективного и субъективного в социальном бытии. Он определял габитус как «системы устойчивых и переносимых диспозиций, схем восприятия, мышления, действия и оценивания» [\[5, с. 44\]](#). За этим определением скрывается стремление преодолеть антиномию: с одной стороны, бытие человека детерминировано всей совокупностью объективных структур реальности (природных, культурных, экономических, коммуникативных, символических); с другой стороны, объективные структуры не могут существовать и реализовывать себя без внутренней активности субъекта, которая актуализует и деактуализует эти структуры. В нашем случае это означает, что предельные основания существования человека, проявляющиеся в его религиозности, фундируют и определяют деятельность человека через символические и психические структуры, но не существуют и не реализуются сами по себе, без внутренней и внешней активности человека.

Итак, в процессе опривычивания разрешается противоречие между внешними императивами, диктуемыми конкретной исторической ситуацией здесь-и-сейчас, и внутренними императивами субъекта, диктуемыми его религиозностью. В результате опривычивания формируется и освящается традицией конкретно-историческая конфигурация взаимной обусловленности внешних и внутренних детерминант социальной активности субъекта, которую П. Бурдьё именует габитусом, и которую он предлагает считать атомарным фактом социальной реальности.

Практическая реализация религиозности как источника мотивов, целей, интенций и чаяний человека происходит в столкновении со всеми внешними по отношению к нему обстоятельствами, как объективно актуальными, так и представляющимися ему таковыми, как создаваемыми современниками, так и унаследованными от предыдущих поколений. Например, мотивы уходящего в пустыню анахорета определены его религиозностью (внутренней интенцией, связывающей с предельным основанием его существования, с личностно понимаемым божественным). Однако габитус анахорета конструировался при столкновении его интенций с материальными условиями жизни в пустыне, с социальными отношениями и с социокультурной традицией родного для анахорета социума, и в сообществах подобных ему аскетов, и т.д. Таким образом, изучать и понимать формирующуюся в ходе столкновения внешних для человека условий и его внутренних интенций социальный феномен религии мы можем только через габитусы.

Согласно Бергеру и Лукману, в ходе социального конструирования реальности, важное значение, помимо хабитуализации, имеет сигнификация: «Особый и очень важный случай объективации представляет собой процесс обозначения (сигнификация), т. е. сознание человеком знаков». [\[2, с. 26\]](#). Для нас она имеет тем большее значение в контексте рассмотрения функции религиозности.

До сих пор мы говорили о религиозности исключительно в контексте ее функции служить источником конечного фундирования внутреннего опыта человеческого существования. Во внешнем мире предметом религиозного отношения может стать что угодно, но это «что угодно» не носит ни случайного, ни хаотического характера. «Чем угодно» предмет религиозности предстает семиотически, в том смысле, что любой предмет, событие, или слово может выполнять в социальной реальности роль знака, отсылающего человека к его предельным основаниям (к сакральным смыслам) и указывающего на его принадлежность к той или иной религиозной общности. Закреплённые в религиозной

традиции знаки, будь то крестное знамение, колокольный звон, мандала или звезда Давида, есть нивелированные формы выражения религиозности как внутренней функции и в то же время маркеры принадлежности к социальному институту религии.

Ещё одно важное замечание. Говоря об архетипах, мы отсылаем не столько конкретно к концепциям К.Г. Юнга, сколько к популяризованному им понятию архетипа. Архетипами мы называем универсальные структуры коллективного бессознательного, проявляющиеся в общественном сознании как инварианты (паттерны, алгоритмы, закономерности, образцы) осмысления феноменов и процессов социокультурной реальности. Мы используем этот термин как онтологически нейтральный: под архетипами можно понимать и биологические программы поведения, и экономические факторы, согласно историческому материализму «первичные по отношению к надстройке», и «идеальные типы» М. Вебера, и языковые структуры (как их понимают структуралисты или представители аналитической философии), и мистико-религиозные императивы, и так далее. Архетипы имплицитны (доступны нашему сознанию только опосредованно, через присутствующие в социокультурной реальности знаки-символы, отсылающие к репрезентируемым ими сакральным смыслам), они проявляют себя в конкретно-исторических знаковых системах – архетипических образах, связывающих феномены и события субъективной реальности (данной нам в переживаниях, чувствах, интенциях) с феноменами и событиями реальности объективной (данной нам в ощущениях).

Когда мы говорим, что объектом религиозного чувства может выступать «что угодно», мы имеем в виду, что любой предмет или феномен объективной реальности может быть задействован архетипическими структурами в качестве символа, активизирующего определённое сакральное переживание или действие. То есть, одна и та же архетипическая программа может реализоваться в социальной реальности с помощью различных наборов знаков, символов, ритуалов. По нашему мнению, все многообразие социальных форм религиозности может быть понято как результат работы одних и тех же архетипов, диктующих инвариантные интенции и смыслы. Различия в объективных условиях экстернализации этих интенций и смыслов обуславливают различия в социальном конструировании (в хабиитуализации и сигнификации) различных институционализированных форм религии. В соответствии с этим, пограничные формы религиозности, рассмотрение которых и побудило нас к формулированию излагаемого подхода, следует понимать как новые габитусы и новые знаковые системы, выполняющие универсальную функцию религиозности как алгоритма соотнесения происходящего здесь-и-теперь с предельными основаниями-смыслами и вырабатывания столь же универсальных интенций.

Итак, систематизируем методологические пропозиции предлагаемого подхода тезисно:

1. Религиозность есть константная функция связи человека с субъективными конечными, предельными основаниями его существования.
2. Религиозность как функция служит фундированию смыслополагания и целеполагания человека, обуславливая его самость в тех ее компонентах, которые связаны с недоступной опыту и разуму реальностью. Религиозность – это конечное «почему?», «зачем?», «во имя чего?», которая определяет интенции, мотивы и интересы всей прочей активности человека.
3. Религиозность, выраженная вовне человека, сталкивается со всей совокупностью объективных и объективированных структур реальности, и интенциями других людей. Взаимодействие конкретных условий жизни людей и их порождаемых религиозностью

интенций приводят к конструированию практик, которые через их хабиутализацию, сигнификацию и институционализацию порождают религию как социальный институт.

Реализация подхода и границы его применения

Переходя от изложения теоретических оснований предлагаемого подхода к характеристике особенностей его практического применения, отметим еще раз, что он ближе всего стоит к феноменологии религии «нового стиля». В нем невозможна социологическая строгость, поскольку он реализуется через герменевтику человеческих интенций и феноменологический структурный анализ социальных феноменов с целью выявления в них компонентов религиозной составляющей. Кроме того, наш подход не является универсальным, и имеет границы, в которых его применение будет полезным.

Итак, каким образом, и в каких случаях, вооружившись вышеизложенными суждениями, мы можем применять их в изучении религиозных феноменов?

Прежде всего, необходимым будет оговорить границы применения предлагаемого метода. Очевидно, что наш взгляд на религию и религиозность мало что сможет принести в исследования эксплицитных, явных форм религиозности – в лучшем случае он может быть использован для изучения частных феноменов пограничной религиозности внутри уже сложившихся религий – например в тех случаях, когда религиозность является только «маской» - внешней оболочкой, за которой скрываются социально-политическое, этно-политическое, юридическое – в России наиболее часто встречающимся в экспертной практике примером этого может служить дискурс исследования религиозного экстремизма [\[11, С.105-113\]](#). Основная сфера применения предлагаемого нами подхода – идентификация имплицитной религиозности или ее компонентов в тех процессах, феноменах, институтах, которые религиозными обычно не считают. Предвидя очевидную критику, оговорим сразу, что не подразумеваем религиозного редукционизма, т.е. сведения всего массива социальных феноменов к религиозным. Безусловно, политические и геополитические, экономические, социокультурные, медийные и многие другие феномены социальной реальности имеют специфику, несводимую к феномену религиозности. Мы исходим из того, что все эти феномены взаимообусловлены, неразрывно связаны друг с другом, все они являются частями единого целого – социальной реальности.

Ключевыми методологическими приемами, в контексте вышеизложенного станут:

1. Феноменологическая герменевтика интенций, габитуса и знаковых систем. Понимание религиозности как связи с субъективными конечными, предельными основаниями существования человека требует от нас погружения в эмпирически недоступный нам мир интенций, устремлений и переживаний других людей. Это предполагает интерпретацию трех обозначенных нами элементов – феноменологически постигаемых внутренних интенций, социологически и исторически постигаемого габитуса и семиотически постигаемых знаковых систем. Это образует подобие герменевтического круга, или принципа рекурсивной петли сложностного мышления Э. Морена, согласно которому субъективное, социальное и знаковое становятся контекстом друг для друга в их интерпретации. Раскрытие религиозности как интенции возможно только в контексте экстернализации в габитусе и знаках, но и габитус, и знаки могут быть интерпретированы только будучи связываемы с феноменологически постигаемыми интенциями.

2. Структурный анализ. Мы говорим о нем как о попытке выделить единые структуры, скрывающиеся за множеством частных феноменов и их интерпретаций, полученных в

ходе герменевтического анализа. В контексте нашего подхода это означает что целью такого структурного анализа будет выявление универсальной структуры предельного целеполагания, составляющей суть религиозности, и конструируемых на ее основе габитуса и знаковых систем. В этом смысле структурный анализ можно считать выявлением архетипа как универсальной схемы, реализуемой в различных знаковых и институционализированных формах.

3. Компаративистский и генетический анализ служит прежде всего фундированию выявленного феноменологически и структурно-аналитически содержания. Одним из слабых мест феноменологических и герменевтических концепций является их эмпирическая непроверяемость, вследствие чего полученные с их помощью выводы приходится аргументировать путем соотнесения их с подробно описанными религиозными феноменами и институтами. В контексте задачи изучения пограничных, синкретических, скрытых форм религиозности, едва ли не единственным способом фундирования выступают сравнение и генетический анализ, подобный тому, который был осуществлён в ранее упомянутых классических работах Н.А. Бердяева и Н.С. Булгакова о скрытой религиозности русского коммунизма и в исследовании В.М. Сторчака на тему советской гражданской религии.

Предлагаемый нами подход можно представить проектом «картографии» бесконечно разнообразных феноменов религиозной жизни современности в ее скрытых, теневых формах, где религиозное неявно, сомнительно, погранично, но при этом функционально с точки зрения предельного целеполагания. Разумеется, такое намерение имеет малый вес без восхождения от абстрактного к конкретному, в связи с чем мы рассматриваем данную статью как методологическую основу для дальнейших исследований, в которых с позиций изложенного метода будут рассматриваться конкретные феномены религиозности и религии.

Библиография

1. Бауман З. Текучая современность - СПб.: Питер, 2008. 240 с.
2. Бергер П., Лукман, Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания - М.: Медиум, 1995. - 323 с.
3. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. — М.: Наука, 1990. 224 с.
4. Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип: его отношение к религии человекобожия Фейербаха, М.: Наука, 1993. С. 240-272.
5. Бурдые П., Структура, габитус, практика // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. №2. С.44-59
6. Ваарденбург, Ж. Размышления о религиоведении, включая эссе работ Герарда ван дер Леу. Классические подходы к изучению религии. Цели, методы и теории исследования. Введение и антология / Ж. Ваарденбург. – Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2010. – 407 с
7. Вах Й. Социология религии// Социология религии: классические подходы. Хрестоматия. Науч. ред. и сост. М.П. Тапочки и Ю.А. Кимелева, М.: Инион, 1994. - С.212-259.
8. Гидденс, Э.. Ускользающий мир : как глобализация меняет нашу жизнь. — М. : Весь Мир, 2004. — 120 с.
9. Грицков Ю. В., Львов Д. В. Архетипические детерминанты социокультурной самоидентификации индивида // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. 2021. №2 (31). С. 25-

10. Забияко А.П. Теологические трактовки квазирелигий (концепции Й.Ваха и П. Тиллиха) // Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд/ Рос.акад.наук, Ин-т философии, Рос.гос.гуманитар.ун-т; отв.ред. И.Т. Касавин и др. - М.: ИФРАН, 2008.- С.126-143.
11. Излученко Т. В. Методология исследования экстремизма в современном научном дискурсе // Гуманитарный вектор. 2020. №4. С.105-113
12. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана. М.: ГУ ВШЭ, 2000. 608 с.
13. Крайтон М. Энвайронментализм как религия // Самарская Лука: проблемы региональной и глобальной экологии. 2019. №1. С. 185-188 doi: 10.24411/2073-1035-2019-10200
14. Лютаева М.С. Феномен власти и религии в теории Н. Лумана // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. 2019. №4 (32). С. 101-111
15. Силантьев Р.А. Богословское моделирование на примере литературы сеттинга Warhammer 40. 000 // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2016. №1 (762). С.138-146
16. Современная западная философия: Словарь. – 2-е издание, переработанное и дополненное. – М.: ТОН – Остожье, 1998. - 544 с.
17. Сторчак В.М. Советская гражданская религия. М.: ИИЦ «АТиСО», 2019. — 399 с.
18. Тиллих П. Избранное: Теология культуры. - М.: Юрист, 1995.
19. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб: Центр "Петербургское востоковедение", 2005. – 384 с.
20. Cusack C.M. Invention in «new» religions // The Oxford handbook of new religious movements. Oxford: Oxford univ. press, 2016. - P. 237-247.
21. Marret R. Pre-Animistic Religion (Folklore History Series) //Folk-Lore, 2010. 44 p.

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 весьма квалифицированное освещение вопроса о принципах исследования, которое было бы способно выявить специфику современных «пограничных» форм религиозности, то есть форм религиозного сознания, радикально отличающихся по своей структуре и социальным функциям от «традиционных» религий. В результате знакомства со статьёй возникает впечатление, что она является вводной частью какой-то более обширной работы. Однако возможная связь с более широким исследовательским контекстом, по мнению рецензента, не является препятствием для публикации подобного материала и в качестве отдельной журнальной статьи. Правда, отмеченное обстоятельство налагает на автора некоторые дополнительные обязательства, и следует признать, что далеко не всегда ему удаётся преодолеть возникающие трудности. Так, поскольку термин «методология» вынесен в название статьи, следовало бы осторожнее использовать его (а также производные от этого термина выражения и его синонимы) в самом тексте, в противном случае складывается странное впечатление, будто решение поставленной задачи с самого начала открыто перед автором, и остаётся лишь гадать, в чём же тогда состоит смысл

всего последующего повествования. Кроме того, текст статьи содержит довольно много других терминологических погрешностей, а также стилистических недостатков и пунктуационных ошибок. И особенно неудачным является начало статьи. Так, уже в первом предложении «социальные философы» было бы целесообразно заменить на более привычное «представители социальной философии». Да и всё это предложение в целом трудно признать удачным, ведь о «качествах», очевидно, не следует судить как о «более» или «менее» «популярных» («популярность» здесь просто неуместна); да и является ли вообще «неопределённость» «качеством», если последнее понятие сохраняет какую-то связь с классической философией? И здесь же нас поджидает множество других погрешностей: «в таких известных концепциях как «ускользающий ...» (почему пропущена запятая?); «многочисленных критических социальных теория гендера...» (нет согласования); «такими именами как А.Г. Дугин...» (опять пропущена запятая); «борьба с неопределённостью находит...» («борьба с неопределённостью следовало взять в кавычки); «ключевой гипотезой, которую мы предполагаем раскрыть в данной работе будет...» (опять пропущена запятая, да и «гипотеза» «доказывается», «обосновывается» или «проверяется», но никак не «раскрывается»). И ещё одно примечательное выражение автора, которое хотелось бы поправить: он несколько раз упоминает о религиозности как «способе связи с конечными, предельными основаниями человеческого существования»; думается «конечными» здесь неуместно; понятно, что автор стремится сказать (достаточно выражения «предельными»), но всё дело в том, что как бы религиозность ни понимать (особенно, если речь идет о «классике»), она составляет как раз сферу бесконечного, абсолютного. К сожалению, перечень критических замечаний мог бы быть и продолжен, однако, в целом статья всё же производит благоприятное впечатление, автор занят решением реальной исследовательской задачи, и многие его замечания как об особенностях самой современной религиозности, так и о возможных способах её изучения следует признать реальным вкладом в современное религиозноведческое знание. Думается, автор сможет скорректировать текст в рабочем порядке, рекомендую принять статью к 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 «Методологические основания исследования пограничных форм религиозности в условиях посттрадиционного общества» предмет исследования – это методология понимания религии и религиозности в современных условиях. Цель исследования вытекает из названия работы и в работе сформулирована следующим образом: предложить методологический подход, позволяющий эксплицировать неопределённые (пограничные, скрытые, неявные) формы религии и религиозности в посттрадиционном обществе.

Методология исследования основана на синтезе различных подходов в рамках философской герменевтики, социологии и антропологии религии, феноменологии религии, феноменологической социологии. В ходе работы разрабатывается авторский методологический подход, который позволяет расширить возможности изучения религиозности за пределами явных, эксплицитных, как правило, институционализированных форм религии. В основу авторской методологии следующие пропозиции: 1) религиозность есть константная функция связи человека с субъективными конечными, предельными основаниями его существования; 2)

религиозность как функция служит фундированию смыслополагания и целеполагания человека, обуславливая его самость в тех ее компонентах, которые связаны с недоступной опыту и разуму реальностью; 3) религиозность, выраженная вовне человека, сталкивается со всей совокупностью объективных и объективированных структур реальности, и интенциями других людей. Основная сфера применения предлагаемого подхода – идентификация имплицитной религиозности или ее компонентов в тех процессах, феноменах, институтах, которые религиозными обычно не считают.

Актуальность настоящего исследования детерминирована тем обстоятельством, что в эпоху триумфального шествия рационализма интерес населения к религии и религиозности продолжает сохраняться. Подобные явления актуализируют необходимость разработки методологии исследования данных феноменов, выявления их места и роли в современной культуре.

Научная новизна публикации связана с авторским вариантом обоснования положения о том, что религиозность как функция первична по отношению к религии как институту. В работе разработан новый методологический подход, который, по замыслу автора (ов) позволяет осуществить «картографирование» разнообразных феноменов религиозной жизни современности в ее скрытых, теневых формах, где религиозное неявно, сомнительно, погранично, но при этом функционально с точки зрения предельного целеполагания.

Содержание соответствует требованиям научного текста. Рецензируемая статья характеризуется общей последовательностью и грамотностью изложения. Работе присущ хороший уровень философской рефлексии. Выводы обоснованы.

Библиография работы включает всего 21 публикацию, включает издания как на русском, так и на иностранных языках. Таким образом, апелляция к основным оппонентам из рассматриваемой области присутствует в полной мере. Хотя стоит отметить отсутствие работ классиков в области философии и социологии религии.

Вывод: Статья «Методологические основания исследования пограничных форм религиозности в условиях посттрадиционного общества» имеет научно-теоретическую значимость. Она будет представлять интерес для специалистов, исследующих проблемы религиозных феноменов современного общества. Работа может быть опубликована.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Скороходова Т.Г. — Этическая мысль Бенгальского Возрождения: неоиндуистские концепции (1880–1910) //

Философская мысль. – 2023. – № 9. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.9.41051 EDN: VGYEKE URL:

https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=41051

Этическая мысль Бенгальского Возрождения: неоиндуистские концепции (1880–1910)

Скороходова Татьяна Григорьевна

ORCID: 0000-0001-6481-2567

доктор философских наук, кандидат исторических наук

профессор, Пензенский государственный университет

440046, Россия, г. Пенза, ул. Красная, 40, каб. 12-218

✉ skorokhod71@mail.ru



[Статья из рубрики "Этика"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.9.41051

EDN:

VGYEKE

Дата направления статьи в редакцию:

20-06-2023

Дата публикации:

05-09-2023

Аннотация: Развитие этической мысли неоиндуистскими философами в Бенгалии XIX – начала XX вв. описано в статье на основе герменевтического прочтения текстов Бонкимчондро Чоттопаддхая, Свами Вивекананды и Ауробиндо Гхоша. С одной стороны, неоиндуистские мыслители продолжают линию критики Раммохана Рая в отношении морального состояния, сознания и поведения в индийском обществе. С другой стороны, они создают собственные этические концепции, где сообразно своему пониманию индуизма представляют индуистскую нормативную этику. Исследование впервые демонстрирует становление индийской этики Нового времени в концепциях бенгальских неоиндуистских мыслителей, которые являются действительными основателями этики как философской дисциплины в Индии. Вырастая из местной традиции экзегезы священных текстов, неоиндуистские концепции этики являются новыми адогматическими интерпретациями местной религиозной этики в широком контексте Нового времени. Мыслители Бенгальского Возрождения совершили интеллектуальный прорыв в области

этики. Результаты их интеллектуальной работы были следующими: 1) выведение в дхарме на первый план морали, чтобы обозначить этическую проблематику как значимую в мысли и практике; 2) определение универсальности морального сознания индуизма как его сути; 3) нормативная этика и её императивы и правила были представлены как установленные и закреплённые в древнеиндийских священных текстах; 4) в образах мудрецов и эпических героев, а также в их поучениях, найден этический идеал; 5) этические нормы и идеалы практически ориентированы на критику общественной морали и на будущее развитие.

Ключевые слова:

Современная индийская философия, Бенгальское Возрождение, неоиндуизм, Бонкимчондро Чоттопаддхай, Свами Вивекананда, Ауробиндо Гхош, дхарма, священные тексты, нормативная этика, мораль

В современной индийской философии среди разнообразных областей исследования одной из значимых дисциплин признаётся этика, которую Индийский совет философских исследований (Indian Council of Philosophical Research) отнёс к приоритетным [\[1, с. 25\]](#). Однако как самостоятельная философская дисциплина, имеющая объектом мораль, а предметом — представления и добре и зле, моральные принципы и нормы, идеалы должного поведения, сущее моральное поведение, этика является в Индии довольно молодой областью знания, особенно на фоне истории индийской философии как таковой. Этическая мысль в полном смысле слова формируется здесь только в период Нового времени. «Твёрдое убеждение в том, что этика составляет неотъемлемую и важнейшую часть индийской философии, что, согласно принципам последней, постижение реальности находится в органической связи с процессом нравственного усовершенствования человека» у Т. М. П. Махадевана [\[2, с. 296\]](#), как и аналогичные идеи у других философов Индии XX в. стали вполне привычными после трудов мыслителей Индийского Ренессанса XIX — начала XX вв. разных регионов Британской Индии и наследовавших им деятелей науки и культуры периода до обретения независимости в 1947 г.

Интеллектуалы Бенгалии стали первопроходцами в создании и развитии этической мысли: их усилиями были прочитаны и интерпретированы священные тексты индуизма и созданы представления о высокой этике, происходящей из строгого и возвышенного монотеизма Упанишад, и о моральном содержании индийской социокультурной традиции. Указанием на высокие нормы должного морального поведения мыслители первого периода Бенгальского Возрождения (1815–1857) создали почву для обоснования необходимых социальных реформ и шире – для морального усовершенствования общества. На первом этапе развития этической мысли (1815–1870) были созданы метод открытия морали и нормативной этики в традиции через адогматическую интерпретацию авторитетных текстов (Раммохан Рай) и модель движения мысли от речений о морали и предписаний к созданию этического идеала, явно не соответствующего реальности, но открывающего перспективу морального возрождения (Дебендронатх Тагор). Интеллектуалы Брахмо Самаджа применили этическую перспективу для анализа социальных проблем повседневности и так актуализировали необходимость воспитания морального сознания соотечественников.

Развитием своим этическая мысль Бенгалии и во многом всей Индии обязана

представителям неоиндуизма, формирующегося как направление в религиозной философии и комплекс духовных движений с конца XIX в. [3–5]. «Брахмоизм и новый индуизм принесли в нашу жизнь прежде не воспринятую ценность — этическую ценность, — подчёркивает Нирад Чоудхури, анализируя сложности морального сознания и поведения соотечественников-неоиндуистов. — Индуистское общество, или, мне не хотелось бы судить так огульно, та его часть, в которой моральное поведение регулируется единственно традицией, не имела никакого сознания моральных проблем. Оно в самом деле было во всём и вся настолько суеверным, что исходя из этого не воздвигло алтаря морали даже как Неизвестному Богу» [6, с. 523]. 1880–1910 гг. — этап формирования этических концепций, благодаря которым и стала свершившимся фактом в Индии как философская дисциплина этика, так и сама идея её изначального присутствия в истории индийской философии.

С одной стороны, неоиндуистские мыслители Бенгалии оказываются продолжателями восходящей к Раммохану Раю нелицеприятной критики морального состояния, сознания и поведения, которые наблюдают в повседневной и общественной жизни, — тем более что феномен, названный у брахмоистов моральным упадком, в последней трети XIX в. не исчез, несмотря на усилия по воспитанию общественного сознания просветителей и реформаторов. С другой стороны, они формируют собственные этические концепции, где представляют этику, которая и является в их понимании нормативной этикой индуизма. В этом они продолжают решение сверхзадачи обретения нормативной этики в авторитетных текстах традиции индуизма и потому постоянно ищут и находят в них не только моральные императивы, но также и этические идеи, поучения и конкретные примеры морального поведения. Метод интерпретации сохраняется, как и соотнесение с этикой других инорелигиозных традиций.

Неоиндуистские мыслители расширяют диапазон текстов, к которым обращаются при обосновании этики — это не только ведийский комплекс, но также тексты Махабхараты (помимо Бхагавадгиты), философские трактаты, дхармашастры и т. д. Интерпретация текстов традиции также варьируется от рационально-критического отношения и до интуитивного «вчитывания» смысла в текст. Первое выражено у Бонкимчондро Чоттопадхья (1836–1894), который в эссе «Полигамия» заметил, что в шастрах можно обнаружить самые разные утверждения, логически противоречащие друг другу, и подходящих для субъектов, которые ведут диспут. К тому же индуисты в большинстве следуют обычаям, а не предписаниям текстов: «В этом обществе народный обычай сильнее, чем дхармашастры. Обычай, который соответствует народной практике, является повсеместным, хотя он может противоречить шастрам...» [7, с. 73]. Противоположную позицию находим у Ауробиндо Гхоша (1872–1950) в ранних работах; он убеждён, что в Ведах и Упанишадах содержится неисчерпаемый смысл — «глубочайшее вечное Знание, не имеющее ни начала, ни конца и лежащее в основе извечной дхармы» [8, с. 52], и добраться до него одним лишь логическим мышлением невозможно — требуется непосредственное видение, получаемое «в результате йогической практики» [8, с. 53].

Хронологически первая этическая концепция неоиндуистской мысли сложилась из идей и размышлений писателя, социолога и общественного деятеля Бонкимчондро Чоттопадхья. Если в социально-бытовых и исторических романах он поднимал моральные проблемы, решение которых по сюжету отдавал своим героям [9; 10, с. 89–93], то в публицистике и религиозно-философских трудах развивал мысли о содержании индуистской этики, нередко опираясь на традиционные тексты и их собственное

толкование.

Поскольку бенгальская неоиндуистская мысль отличается особой интенцией представления родной религии в этическом ключе, всеобъемлющим комплексом духовных практик с высокими моральными устремлениями, то в ней нетрудно увидеть смысловую преемственность с усилиями брахмоистов, продвигавших этический монотеизм как истинное содержание индуизма. Бонкимчондро, определяя Бога как «Морального Правителя вселенной», постоянно судящего нас по нашим деяниям [\[11, с. 184\]](#), в этом плане продолжает линию Раммохана Рая, хотя и принимает всё разнообразие культов и вероучительных традиций в качестве исторически сложившихся ветвей «древа индуизма».

В своих размышлениях о морали Бонкимчондро задаётся вопросом о подлинно добродетельном поведении, которое отличает «истинного индуса», — заключено ли оно в строгом соблюдении правил и обычаев, или же добродетель есть нечто совершенно иное? Отвечая на заданную им проблему, он приводит пример знакомого брахмана-заминдара, скрупулёзно исправляющего ритуалы омовения и богочитания, вегетарианца, который все жизненные силы тратит на то, чтобы разорить соседа-фермера, лишить вдову её скудных средств, уклониться от уплаты долгов, сфабриковать лжесвидетельство для суда, упечь невинного в тюрьму и т. п.: «...Известно, что он поёт хвалы Богу даже при подделке документов, ведь он верит, что это поможет сделать подделку совершенной. И этот-то человек – идеальный Индус?» [\[11, с. 135\]](#). Другой ведёт себя совершенно иначе: пренебрегает правилами питания и общается со всеми независимо от касты, не следует ритуалам, но никогда не произносит лживых слов, трудится на благо общества, творит добро людям, обуздывает страсти и глубоко в сердце чтит Бога, способен к прощению, любит своих близких... Если религия не идентична обрядам, а пребывает за их пределами, то «какие могут быть возражения против того, чтобы признать истинным индусом второго человека?» [\[11, с. 135-136\]](#). Типичное для правоверных индуистов возражение заключается в том, что он отказался «следовать правилам или принципам, известным из индуистских священных книг или законодательных сборников», и потому не может быть «идеальным верующим». И тут Бонкимчондро заявляет об уязвимости самой мысли об укоренённости индуизма в его священных текстах – они очень разные и по содержанию, и по доступности для знания верующими. В частности, Манусмрити хотя и признаны авторитетными, на поверку говорят совсем не о религии, а о предписаниях мирского порядка, на поверку истины оказывающихся варварскими и не имеющими к индуизму никакого отношения [\[11, с. 137\]](#). В реальности верующие т. наз. «народного индуизма» следуют тому же Ману избирательно, или не следуют вообще. Поэтому мыслитель выбирает истину критерием постижения сути и содержания религии, равно как и любых текстов. Он убеждён, что «истинная религия – в том, что способствует физическому, духовному и социальному развитию человека. Это сущность всех религий, и это вполне ясно видно в случае с индуизмом» [\[11, с. 139\]](#). И поскольку в религии нет места для лжи, мыслитель предлагает тщательно изучить священные писания и найти в них истинное — совместно и самостоятельно: «Безотносительно к тому, появилась ли неправда у Ману, в *Махабхарате* или даже *Ведах*, она остаётся неправдой и сейчас и должна быть отброшена как противоположность религии и религиозной жизни» [\[11, с. 139-140\]](#).

Бонкимчондро и сам следует этому решению, особенно в анализе этического измерения индуизма. Последний понимается как всеобъемлющая религия естественного происхождения: «Познание сущности Абсолюта [Брахмана] и благочестивая преданность

личному Богу, взятые вместе, образуют индуизм», — пишет он и видит его упадок в современности следствием того, что индусы сами «придали ежедневным ритуалам и почитанию богов статус индуизма» [11, с. 71-72]. Но причины упадка есть и в той «неправде», которая присутствует в текстах *пуран* и *итихас*, столь чтимых ортодоксальными индуистами. В них описаны многочисленные боги, «примечательные по характеру» — они тщеславны, эгоистичны, жадны, слабы и грешны, ведут себя ничем не лучше, нежели «жалкие человеческие существа». Почитать таких богов — верный путь к греховности и унижению человека. «Если индуизм вмещает в себя почитание таких богов, его возрождение и придание ему новой жизни в настоящее время совершенно нежелательно» [11, с. 54-55], — таков основной лейтмотив рассуждений Бонкимчондро. Индуизм этичен, и увидеть в нём высший смысл и высшую мораль нетрудно, если «освободить индуизм от таких иррациональных измышлений», как приписанные богам дурные поступки, подверженность злу и страстям [11, с. 59].

Этическая концепция Бонкимчондро является итогом его герменевтики индуизма — поиска высшего смысла в его текстах. Основу предпонимания составляет трактовка семантики термина *дхарма* — при всей многозначности на первом плане у него отождествление его с религией, моралью, добродетелью и «действиями, согласующимися с установленными религиозными и моральными принципами» [11, с. 147], — остальные значения («народные обычаи и повседневные практики» и «сущностные качества объекта») скорее создают путаницу, ведут к неверным представлениям. Но проблема эта не нова: «Наши священные тексты всегда изобиловали такими противоречиями» [11, с. 148], — как, например, Законы Ману, где все названные значения присутствуют в разных шлоках одной главы (I. 29 и 118) [12, с. 21, 36]. Отсюда произошла путаница и подмена значений, равно как и превращение истинной религии в особые религиозные практики. «Моральная жизнь становится неверно ориентированной, обычаи — утомительными, а добродетели — тягостными, — заключает Бонкимчондро. — Настоящее вырождение религиозной и моральной жизни в среде индусов и их убывающая вера в этих обстоятельствах может быть справедливо этим объяснена» [11, с. 148].

Поскольку *дхарма* — прежде всего религия и мораль, то *дхармашастры* с их множественными противоречиями и несоответствием общественной пользе (*benefit*) вряд ли могут служить авторитетным источником нормативной этики, тем более в интересах усовершенствования моральной жизни. «Рекомендации, сделанные нашими шастрами, устарели и непрактичны для нашего времени» [11, с. 142], — замечает Бонкимчондро в письме Бинойкришно Дебу (27 июля 1892); к тому же фактически жизнь общества и человека не управляется *дхармашастрами*, и тем более они не тождественны всему индуизму. «Подлинный индуизм исключительно терпим и открыт. И печально, что его открытость и щедрость (*liberality*) была столь значительно ослаблена руками наших законодателей... Эти законодатели индуизм не создали — индуизм вечен (*sanatan*) и существовал задолго до их времени. Неудивительно, что конфликт между *санатана дхармой* и *дхармашастрами* сейчас полностью очевиден. Где бы ни возникал такой конфликт, каждому следует руководствоваться *санатана дхармой*», — заключает мыслитель [11, с. 144].

После отказа от *дхармашастр* Бонкимчондро определяет в качестве авторитетного источника нормативной этики и подтверждения сути *санатана дхармы* речения Кришны об этике и морали в Махабхарате – Бхагавадгите и других книгах. Высший вид знания, а следовательно, истинная *дхарма*, восходящая к Богу (Брахману), заявлены в Ведах, но

подлинное её развитие, включая моральные поучения (заповеди — utterances), она получила в Бхагавадгите; кто бы ни был её автором — Кришна или кто-либо другой — он увидел и разъяснил сущность дхармы лучше, чем это удавалось выдающимся основателям других религий, среди которых Будда, Христос и Мухаммад [\[11, с. 153\]](#). «В каком бы месте мы ни обнаружили эту дхарму — будь то в Гите или других частях Махабхараты, или Бхагавата-пуране, мы находим Господа Кришну объясняющим её. По этой причине я чувствую, что наиболее возвышенная форма индуизма была творением Кришны и передана им одним» [\[11, с. 151\]](#).

Фундаментальным основанием морали Бонкимчондро полагает фрагмент 49 главы Карна-парвы (49: 50–51; Махабхарата): «Дхарма относится к сотворённому и сохранению всех форм жизни», — в труде «Истинная дхарма» («Дхормототто», 1884) писатель в лучших традициях своей эпохи добавляет смысл-толкование, пересказывая следующие шлоки: «Ненасильственное действие есть дхармическое действие. Дхарма создана с целью уменьшения насилия среди тех, кто склонен к его применению. И потому, что дхарма по сути защищает жизнь, ей дано это имя (от dhāraṇa — беречь, хранить, держать, поддерживать)» [\[11, с. 152\]](#). (Сравните в переводе с санскрита Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой: «Дхарму называют так оттого, что она есть опора, дхарма поддерживает живущих. Всё, что связано с поддержанием (сущего), и есть, без сомнения, дхарма. В тех случаях, когда алчные люди желают что-либо обрести вопреки справедливости и спасение в том, чтоб не проронить ни слова, никогда не следует подавать голос» и т. д. [\[13, с. 168–169\]](#)). Бережное отношение к жизни, «творению Бога», предпочтение ненасилия в концепции Бонкимчондро играет роль, сравнимую с «категорическим императивом» И. Канта — и показательно, что он цитирует ниже его труды наряду с И. Г. Фихте, Дж. С. Миллем, О. Контом и другими европейскими философами [\[11, с. 143–144; 167\]](#). Но и в других книгах Махабхараты Бонкимчондро находит критерии морали как дхармы — в соотношении любых действий с истиной при стремлении к достижению человеческих целей: «То, что поистине полезно людям, есть истина, — передаёт он одну из шлок «Вана-парвы». — Истина — лучший метод обретения того, к чему стремится человек (shreya). Это Истина порождает знание и общественное благо» [\[11, с. 152\]](#).

Выбор 49 главы Карна-парвы для истолкования морали показателен, так как Бонкимчондро поднял проблему морального выбора, а содержанием поучений Кришны Арджуне являются принципы выбора и примеры достойного и недостойного поведения при следовании норме (например, честный ответ, обернувшийся гибелью преследуемых) или её нарушении (убийство зверя, собравшегося погубить всё сущее) [\[13, с. 160\]](#). В «Жизни Кришны» («Кришна-чаритра», 1886) мыслитель описывает решение конфликта между Арджунной и Юдхиштхирой (старшим из пяти братьев-Пандавов), в пылу спора оскорбившим оружие брата. Кришна удерживает Арджуну от братоубийства, подробно разъясняя тонкости морального выбора: он зависит, по сути, от иерархии добродетелей — одни оказываются выше других. Важна и интенция Бонкимчондро: показать, что решение Кришны «было основано всецело на моральных принципах, известных в местной (индийской. — Т. С.) традиции» [\[11, с. 163\]](#), а не изученных читателями «западных моральных принципах». В объяснении Бонкимчондро последние выглядят жёстко и бескомпромиссно, не допуская нарушения («недопустимость лжи»), и тогда возможно уравнивание нарушителей нормы — например, лжеца и убийцы. На этом фоне решение Кришны отличается замечательной гибкостью, оставляя человеку свободу выбора истинного и следования моральному порядку дхармы. Так, в его учении «Ненасилие — величайшая добродетель (ахимса парамадхарма)», и она выше

добродетели правдивости» [\[11, с. 164, 165\]](#). Однако в реальности есть множество ситуаций, когда непричинение вреда или смерти невозможно, или приходится отвечать насилием на несправедливое насилие противника, что всегда разрушает праведность субъекта. И тем более в ситуации выбора между ложью и убийством лучше сказать неправду, нежели отнять жизнь и так нарушить высший принцип дхармы. По мысли Бонкимчондро, Кришна явил мудрость, к которой должны прибегать в ситуациях морального выбора его соотечественники, стремящиеся постичь дхарму. В итоге он приходит к четырём этическим идеям, заповеданным Кришной: «1) То, что согласуется с дхармой, — истинно, то, что нет — неистинно. 2) То, что способствует благополучию людей, — это дхарма. 3) Отсюда следует: то, что в интересах человеческого благополучия — это истина, что противостоит ему — неистинно. 4) Истина, определяемая так, может быть приложима ко всем случаям» [\[11, с. 167\]](#).

Этика Кришны, выведенная из текста, заявлена у писателя в качестве сущности индуизма вообще, Бонкимчондро связывает с нею прогресс народа и преодоление упадка. Апеллируя к текстам *смити*, он развивает ту же этику долга, моральной обязанности, что и брахмоистские мыслители, и делает истолкованную таким образом традицию залогом и условием морального возрождения соотечественников. Отсюда дхарма трактуется как императивный долг, с исполнением которого связана вся жизнь человека — от повседневности до стремлений к высшим целям.

В одном из очерков Бонкимчондро разбирает содержание дхармы (в значении обязанности) в качестве отношения к себе и другим. Отвергая крайности её понимания только как связанной с другими или только индивидуальным спасением (как «христиане хотели бы заставить нас поверить»), Бонкимчондро подчёркивает «неразделимость и единство», хотя отношение и к себе, и к другим уподобляет «двум её ликам», но этим не исчерпано её содержание. «Скорее она означает дисциплинированное и прогрессивное развитие всех наших духовных и физических способностей и качеств, — заключает Бонкимчондро. — Дхарму следует исполнять ни ради одного лишь себя, ни ради другого, но как обязанность, которую индивид обязан исполнять в обществе» [\[11, с. 155–156\]](#). В конечном итоге всеобъемлющая дхарма оказывается индивидуальной, или собственной (*свадхарма*), личным императивным долгом, хотя и соотнесённым с общественным благом и моральным порядком общества. При этом и моральное саморазвитие, и исполнение долга покоятся на авторитете Бхагавадгиты [\[11, с. 237–238\]](#), проповедующей незаинтересованное действие (*нишкам карма*), осуществляемое разными путями (*джняна, карма, бхакти*).

Концепция индуистской этики, выстроенная в религиозно-философских трудах Бонкимчондро, стала достаточно удачным представлением нормативной этики как неотъемлемой и значимой составляющей родной религии, с серьёзным потенциалом возрождения морали и духовной жизни соотечественников — благодаря, с одной стороны, её вечности, древности и авторитетности, а с другой — её современному звучанию на фоне инокультурных версий этики, прежде всего условной западной (христианской). Выводя на первый план тексты Махабхараты, Бонкимчондро делал выявленные в ней этические идеи более доступными восприятию индуистов, а Кришну — проповедником высокой религиозной этики, объясняющим сложности реального морального выбора и наставляющим в вечной и современной дхарме. Нельзя не заметить, что этическая концепция Бонкимчондро выстроена (осознанно или интуитивно) во многом под несомненным влиянием этики христианской, где Иисус Христос предлагает и разъясняет заповеди, исходящие от Бога. Считая Кришну фигурой, превосходящей всех других вероучителей и богов в облике человека, мыслитель стремится утвердить

равнозначность и достоинство индуистской морали в её высшем проявлении – речениях Кришны в эпосе. Так или иначе, интерпретации религии и морали Бонкимчондро ориентированы на внутреннюю аудиторию — бенгальскую и англоговорящую индийскую, в основном без обращения к зарубежной, и мотивированы желанием содействовать моральному возрождению соотечественников.

Обращение к обеим аудиториям – индийской и мировой – очевидно во всех философских размышлениях Свами Вивекананды (светское имя Норендронатх Дотто, 1863–1902) — общественного деятеля и религиозного мыслителя, духовного ученика Рамакришны Парамхамсы (1836–1886). В отличие от Б. Чоттопадхья, Вивекананда много выступал в странах Америки и Европы, разъясняя западной аудитории особенности индийской цивилизации, религий, мысли и культуры, но также обращался и к соотечественникам, стремясь вовлечь в их работу духовного и социального возрождения в условиях современного мира. И неоиндуистская этическая мысль получает особый импульс развития благодаря обращению Вивекананды к вопросам морали и ценностей – начиная с первых его выступлений на заседаниях Всемирного Парламента религий (сентябрь 1893 г.) и лекций («Четыре йоги», 1893–1896). Особенности его этической концепции, создаваемой в выступлениях и статьях обусловлены, с одной стороны, убеждением во всеобщей основе человеческой природы и единстве бытия, которым никак не противоречит его многообразие [\[14, т. I, 41\]](#), а с другой — пониманием индуизма как всеобъемлющей религии, сутью которой является веданта — одновременно и «сущность знания Вед», их вершина (Упанишады), и религия, проникающая все направления и традиции, и философия (*даршана*) [\[14, т. III, с. 119-120, 324, 326\]](#). В этом свете этика и моральные установления индуизма полагаются Вивеканандой связанными с вечными духовными законами, которые открыты в Ведах, представляющих собой «сконцентрированную сокровищницу духовных законов, открытых разными людьми в разное время. ...Моральные и этические и духовные отношения между душами, индивидуальными явлениями и Отцом всех душ, были до того, как их открыли, и останутся, даже если мы забудем их» [\[14, т. I, 6-7\]](#). Эти законы открыты ведийскими мудрецами и составляют суть индуизма.

В этической концепции Вивекананды присутствует два уровня: общее представление об этике как универсальном феномене и особая интерпретация этики индуизма, основанная на текстах традиции и ведантистском подходе.

В лекциях «Джняна-йога» Вивекананда описывает этику как результат отказа человека от попыток выразить Бесконечное (Бога, Бытие, Моральный закон и т. п.) через конечное. Во всех религиях есть стремление человека возвыситься до идеала, который каждая из них по-своему воздвигает как форму и цель, однако достичь его чувственными и телесными усилиями невозможно; на отречении (*renunciation*) от подобных попыток строится основание этики: «Никогда не было этического кодекса, который не заявлял бы своей основой отречения» [\[14, т. II, 62\]](#). Полемизируя с западным утилитаризмом, Вивекананда отверг попытки выводить законы этики из идеи пользы, считая, что «без "сверхъестественной", как её называют, санкции, или без восприятия сверхсознательного, как я предпочитаю это называть, никакой этики быть не может. Без борьбы за бесконечное не может быть никакого идеала» [\[14, т. II, 63\]](#). Заметим, что в этом он серьёзно расходился со своим старшим современником Б. Чоттопаддхьяем, не только в первые периоды творчества [15–16], но и позже озабоченным вопросами обеспечения счастья и благополучия в земной жизни с помощью этики индуизма. Бонкимчондро не говорил и об отречении (*вайрагья*). Редукция этических взаимоотношений к пользе, как

и любые другие попытки, по мысли Вивекананды, есть только неудачное объяснение этических законов человечества с позиций законов конкретного общества, имеющее тенденцию обесценить этическое поведение и труд на благо общества и людей. Общий подход философа к пониманию этики человечества укоренён в метафизическом основании: человек истолковывается в тесной связи его индивидуального бытия с Бесконечным (Богом, Сущим), т. е. как духовное существо, и потому смысл этики заключён в выражении Бесконечного через возвышение над материальными интересами и выход в другие, более высокие сферы бытия. Смысл этических законов и любой этики, по мысли философа, заключён в отречении от Я, от индивидуализма, в отрицании самости ради Других людей в мире и «ради глубокого выражения Бесконечного». «"Не Я, но ты", – всегда говорит этика. Её принцип — "Не Я, но не-Я"», — подчёркивает Вивекананда и продолжает: — «...Вам следует ставить себя после, а других — перед вами. Чувства говорят: "моё Я – первое". Этика говорит: "Я должен удержаться и быть последним". Итак, все этические кодексы основаны на отречении; разрушении, а не конструировании индивида в материальном плане» [\[14, т. II, с. 62-63\]](#). Отсюда этика — не цель, а средство достижения бесконечного. И в ней, как и в морали Вивекананда видит два измерения — индивидуальное и общественное; благодаря религиозной этике и морали проявляется «бесконечный человек» — индивид в его отношениях с Бесконечным, началом мира, но и общество как сообщество индивидуальностей устанавливает связь с Бесконечностью [\[14, т. II, с. 64\]](#).

Итак, в метафизических её основах этика может пониматься как абсолютный и всеобщий феномен человечества, проявляющийся в духовной и социальной жизни и невозможный без религии. На фоне такой этики мораль Вивекананда понимает скорее как комплекс правил и предписаний поведения, вырабатываемый в рамках конкретных религий и культур. Поэтому философ подчёркивает вариативность проявлений морали в виде разнообразия и несходства норм в разных обществах и странах, при присутствии всеобщих моральных стандартов, например, заповедей непротивления злу, которой учат все великие учителя и религии) [\[14, т. I, с. 36-37\]](#). Сложность общественной организации и многообразие проявлений человеческих качеств обуславливают разнообразие поведения и устремлений людей. И Вивекананда считает вполне правильным для каждого человека «избрать собственный идеал и следовать ему в жизни», прилагая к этому все свои силы, и так возможно действительное движение по пути прогресса во всех сообществах. Однако следование идеалам, избранным другими, приносит больше вреда, чем пользы. Вивекананда неоднократно проводит мысль, что моральные нормы – не что иное, как средство достижения высших целей — свободы, единения с Богом и т. д. [\[14, т. V, с. 282, 309-310\]](#). На этом фоне и категория морали относительна, поскольку прилагается к разным людям, сообществам, группам в разных обстоятельствах и разных исторических эпохах. Поэтому абсолютная и неизменная мораль вряд ли существует; только Бог абсолютен и неизменен, а люди и общества меняются. Вместе с тем в разных моральных кодексах всё-таки обнаруживается сходство моральных ценностей, восходящее к религиозной этике. Так, ценность и моральный идеал бескорыстия (и преодоления эгоизма) Вивекананда видит в моральных системах разных религий, и возводит его к основанию этики — отречению. Ему учат не только Веды и Бхагавадгита; это один из великих уроков Иисуса Христа — отдать всё ради других людей и Бога и, забыв об эгоизме, следовать пути отречения и трудиться [\[14, т. IV, с. 149-150\]](#).

Открытие этики индуизма и интерпретация её идёт от признания древнего происхождения «индуистской системы морали», обозначенной в текстах шрути (Веды) и смрити. В «Карма-йоге» Вивекананда отмечает, что особым достоинством этой этики

является как раз признание многообразия групп и индивидов внутри одного сообщества, как и многообразия жизненных обстоятельств; отсюда — традиционная концепция *ашрамадхарма* (жизненных стадий) — обучения (*брахмачари*), семейной жизни (*грихастха*), отречения от мирских дел (*ванапрастха*) и аскезы (*саньяса*). «...В священных книгах по этике (*дхармашастрах* — Т. С.) установлены различные правила для разных классов людей», — с учётом факта, что наряду с универсальными обязанностями каждый человек исполняет особые, сообразно социальному положению и стадии жизненного цикла [14, т. I, с. 41-42]. При этом вразрез с традиционными представлениями о социальной иерархии варн и джати, живущих в миру и аскетов, Вивекананда решительно изменяет трактовку достоинства людей-носителей разных статусов и ролей. С одной стороны, вполне традиционно философ утверждает важность исполнения своего долга (*свадхармы*) и избегания чужого, вместе с непривязанностью к результату [14, т. I, с. 64], как тому учит Бхагавадгита (2: 47-49; 3: 35) [17, с. 21, 28]. Но с другой стороны, в подкрепление своей мысли о том, что долг каждого человека важен и значителен («каждый велик на своём месте»), а его исполнение — сложно и многотрудно. Вивекананда приводит большие фрагменты из «Маханирвана-тантры» [14, т. I, с. 42-46], — текста, созданного в Бенгалии XVIII в. и в части предписаний для верующих замечательно неортодоксального и гуманного. Отсюда утверждение: «Ни одна из этих стадий (жизни. — Т. С.) по смыслу не превосходит другие. Жизнь домохозяина вполне достойна, как и жизнь отказавшегося от брака ради того, чтобы посвятить себя религиозным трудам. Уборщик улиц столь же велик и славен, как и восседающий на троне царь. Лишите его трона и заставьте сделать работу уборщика — и посмотрите, как он справится. Возьмите уборщика и посмотрите, как он будет управлять...» [14, т. I, с. 42]. На этом фоне признания равного достоинства деятельности каждого безотносительно социальному статусу и любым другим качествам Вивекананда продолжает линию критики Брахмо Самаджа в адрес ортодоксального индуистского понимания праведности как скрупулёзного соблюдения ритуалов, обычаев, кастовых требований и поддержания ритуальной чистоты.

Наиболее значимым текстом, трактующим этику индуизма, для Вивекананды была Бхагавадгита, в которой наряду с такими путями праведной жизни верующего (*марга*, или в терминах философа, «йога») — *джняна* (познание) и *бхакти* (любовь), *карма-йога* названа наиболее распространённым и этически обоснованным жизненным путём (Бхг., 3 глава). Вс. С. Семенцов определил суть этики Гиты следующим образом: «Человеку следует совершать действия, вытекающие из его семейного, религиозного и общественного состояния и долга, абсолютно бескорыстно, т. е. не ожидая от них никакой награды, пользы, "плода"» [17, с. 109]. Неудивительно, что тексты Упанишад в интерпретациях Вивекананды играют роль вспомогательную.

Карма-йога versus карма-канда — так можно условно обозначить содержание этической проблемы, которую поднял Вивекананда. Принимая отречение (*вайрагья*) за начало этики во всех областях жизни единоверцев, что придаёт духовное содержание *любой* деятельности в *любой* сфере и созидает моральное сознание человека, философ ссылается на авторитет Упанишад (Брихадараньяка-уп. II. 4. 2-5) в том, что «не через богатство, не через потомство, но только отречением достигается бессмертие» [14, т. III, с. 343]. Отречение освящает все виды действия, отношения и институты, наполняя их духовным смыслом; потому исполнением долга достигается и свобода, и благо, и бессмертие — в этом суть пути *карма-йоги*. Однако единоверцы философа предпочли *карма-канду* (ритуальные действия для очищения или общения с богами) отречению и

действительно духовному деланию добра ближним («работу против зла»). Из этого явились все социальные пороки, бедность, голод и страдания людей в Индии [\[14, т. III, с. 133-134, 343\]](#). Философ адресует современников к Бхагавадгите, дающей уроки отвержения обрядов и привязанности к внешним результатам (Бхг 2: 41-45), несокрушимой преданности долгу и труда без привязанности: «Идея заключается в том, чтобы быть естественными; никакого аскетизма. Идите, трудитесь, и только ум ваш не должен быть привязан» [\[14, т. I, с. 465\]](#). Карма-йога в концепции философа — не только духовный путь, но и «система этики и религии, предназначенная для достижения свободы через бескорыстие и добрые дела» [\[14, т. I, с. 111\]](#). Великое достоинство этого пути — в его *доступности* каждому, включая атеиста и агностика, поскольку всякий человек стремится к свободе: «Свобода... есть цель всей природы человека. Каждое эгоистическое деяние, следовательно, замедляет наше достижение цели, а каждое бескорыстное деяние приближает к ней; и это единственное определение, которое может быть дано морали — *“То, что эгоистично — аморально, то, что бескорыстно — морально”*» [\[14, т. I, с. 110\]](#). Более того, идущий путём карма-йоги хорошо осознаёт, что в мире, как и в деятельности, добро и зло тесно переплетены, и поэтому следует императиву непривязанности [\[14, т. I, с. 53-54\]](#).

Поскольку общим подходом к выстраиванию этики индуизма у Вивекананды служит веданта – в качестве и «завершения Вед», и философской сути индуизма, он связывает её с идеалом адвайты – пониманием единства Бога и мира, Бога и души. «Нанося вред кому бы то ни было, я причиняю вред самому себе. Любя кого бы то ни было, я люблю самого себя. <...> Мы не должны вредить другим», – из вечной духовной солидарности людей следует этика индуизма [\[14, т. I, с. 129-130, 251\]](#). Истолковывая сюжеты Брихадараньяка-упанишады (II. 5) о связи макрокосма и микрокосма в Атмане (Абсолюте), Вивекананда говорит о его этической природе – он благ, и благо как сущность пронизывает весь мир как любовь и счастье. Добро и зло в мире существуют только из-за *незнания* людьми его истинной сущности; благо проявляется в мире и в обществе стадийно: «Когда Он менее проявлен, это называется тьмой, злом, а когда Он более проявлен, то названо светом. И это всё. Добро и зло – только вопрос степени, более или менее проявленной» [\[14, т. II, с. 420\]](#). По сути, это понятия, созданные людьми, это скорее суеверия, нежели реальность, о чём Вивекананда часто говорит, рассуждая о метафизических измерениях этики; познание их относительности в мире чуть ли не автоматически принесёт людям счастье и любовь, избавит их от страхов и т. д. [\[14, т. II, с. 422\]](#). Но эту мысль об иллюзорности добра и зла Вивекананда никогда не вспоминает, если говорит о социальном зле и пороках, о страданиях людей в мире и в индийском социуме, если критикует соотечественников за их жестокость и равнодушие, приверженность предрассудкам и формальным обычаям и т. д.

Нормативная этика индуизма в трудах Вивекананды представлена как заданная видением в каждом человеке Бога и любви к нему. Религия индуистов обуславливает развитие духа человека в противовес его животному и «материальному» началу, и для этого стремится «предотвратить попадание человека в плен чувств и помочь ему утвердить свою свободу», — и для первой цели предназначена мораль: «предотвратить падение и разорвать узы». «Вся мораль может быть разделена на позитивные и негативные элементы; они говорят либо “Поступай так”, либо “Не поступай так”, — говорит Вивекананда. — Во втором случае имеет место ограничение некоторых желаний, превращающих человека в раба, а в первом – указание пути к свободе и разрушение той деградации, которая всегда грозит человеческому сердцу» [\[14, т. VIII, с. 147\]](#).

Соответственно, к позитивным императивам относятся правдивость, делание добра другим людям, служение бедным, помощь страдающим и нуждающимся и т. д.; а к негативным – отказ от лжи, дурных деяний, порока, недопущение зла и угнетения людей и т. д. [\[14, т. III, с. 363; т. IV, с. 488\]](#).

Благодаря обращению к текстам традиции, из которых доминирующим оказалась «пятая Веда» Бхагавадгита, Вивекананде удалось обосновать этическое содержание индуизма, вывести его на первый план среди традиционно принятых путей спасения и освобождения. Его версия этики индуизма, с одной стороны, сохраняет традиционную установку на индивидуальные усилия человека по моральному и духовному усовершенствованию и освобождению, и в этом карма-йога предстаёт как прежде всего работа для самого человека, «помогающего себе, а не миру». Но с другой стороны, этика приобретает отчётливо выраженное социальное значение и звучание: из этически ориентированной деятельности каждого и всех складывается этический облик общины индуистов и индийского общества в целом. В этом смысле у Вивекананды формируется тот же императив морального возрождения и совершенствования социума единоверцев, что и у предшественников и старших современников. Этот императив подкрепляется развёрнутой критикой обычаев, социальных пороков и проблем индийского общества, обращаемой к индийской аудитории Вивекананды.

Сформированную предшественниками линию этической мысли продолжил политик и религиозный философ Ауробиндо Гхош (1872–1950). Размышления об этике и морали индуизма у него развёрнуты в разных контекстах. На этапе активного участия в политической жизни 1900–1909 гг. среди «крайних» в национально-освободительном движении в Бенгалии, А. Гхош касался этических вопросов в публицистике «Банде Матарам» — например, заявляя, что лишь восточные религии (включая христианство) несут миру свет и знание истины и открывают путь к совершенствованию всех людей и обществ [\[18, т. VI-VII, с. 978\]](#); что этика индуизма неизмеримо превосходит европейские этические учения [\[18, т. VI-VII, с. 93\]](#); или о невозможности реформ, развития образования и морального усовершенствования «без достижения прежде всего и в первую очередь политической свободы» [\[18, т. VI-VII, с. 266\]](#) и т. п. Одновременно он занят осмыслением связи этики и политики и обоснованием моральных качеств борцов за свободу страны [\[19, с. 78–97\]](#). В этических идеях он обычно опирается на истолкование традиционных текстов от Вед до Бхагавадгиты.

В лучших традициях Раммохана Рая А. Гхош стал экзегетом Иша-упанишады; его перевод, комментарии, труды и заметки составляют целый том собрания сочинений; о значении её в развитии этической мысли говорит постоянное обращение к ней в период политической деятельности, и после отъезда в Чандернагор (1910) и затем Пондишери, где он полностью посвятил себя философским трудам и духовным практикам. Мыслитель интерпретирует и переводит и другие ранние Упанишады, но в качестве источника философского вдохновения и неисчерпаемого смысла в его творчестве только Бхагавадгита сопоставима с Иша-упанишадой.

Считая её откровением о всеобщей природе Брахмана (Бога) с неисчерпаемо бесконечным содержанием [\[18, т. XVII, с. 101\]](#), А. Гхош создал развёрнутый комментарий в виде диалога гуру и ученика. Как и предшественники, он подчёркивает моральную природу Брахмана — «того самого возвышенного морального принципа, который мы находим в любой религии» [\[18, т. XVII, с. 134\]](#). Поскольку вся вселенная пребывает в Боге, то и всё сущее, и все живые существа — это проявления Его сознания и воли, которые,

однако, неочевидны человеку в состоянии незнания Бога и тождественной ему природы человеческой самости. Постигание всего сущего в себе самом и единства всех душ (*дживатма*) в сознании — не только первый шаг к познанию истины, но и начало морали. В морали А. Гхош видит две стороны: негативная выражена в невозможности отвращения и ненависти к окружающим и «тварному миру» («ты не можешь ненавидеть самого себя»), поскольку «отвращение и ненависть есть порождения иллюзии, невежества»; позитивная сторона составляет основу морали в шрути. Мыслитель поясняет: «Ты должен во имя избавления себя от нереального видеть все существа в своей Самости. <...> Природа самости в состоянии *видья* (знание — Т. С.) — это блаженство; тогда состояние *видья* — это состояние самосознания, осознания единения и всеобщности» [18, т. XVII, с. 137]. Из этого понимания он выводит императив любви к Другому: «Если ты видишь себя во всех созданиях, ты не можешь не любить их всех. Всеобщая (*universal*) любовь есть неизбежное следствие осознания Единого во Многом, и Вселенская любовь вряд ли может сосуществовать с малейшими следами ненависти, отвращения и неприязни. Они растворяются в ней, словно ночь, исчезающая с первыми лучами восходящего солнца» [18, т. XVII, с. 137–138]. Из этого великого принципа, по мысли А. Гхоша, «возникает несокрушимое основание всей религии, гуманности и всего того, что возвысилось над эгоизмом (*selfishness*) и грубой выгодой (*utility*)» [18, т. XVII, с. 140]. Так речение Иша-упанишады (6) превращается в развёрнутую этику любви к ближнему и милосердия, в осуждение эгоизма как следствия незнания, из-за которого грех, зло, печаль, страдание и ненависть не могут прекратиться — как в отношениях отдельных людей, так и во взаимодействиях общин и целых обществ друг с другом. На этом основании А. Гхош критикует и современные ему европейские рационалистические концепции этики, считая невозможными моральные установки, которые выводятся из «материальных» потребностей и устремлений, а не из высшего божественного источника.

В те же годы был написан «Кармайогин: комментарий к Иша-упанишаде» (1905–1906), где А. Гхош интерпретировал первые семь из 18 шлок. Подобно другим случаям прочтения священных индуистских текстов, мыслитель «вписал» в свою герменевтику множество собственных идей и смыслов — и среди них целый ряд этических построений. В первой шлоке он увидел моральный идеал индуизма — бескорыстного человека, альтруиста, исполненного любви ко всему миру; это «совершенный мудрец, чьей радостью и занятием в жизни является благо всех созданий» [18, т. XVII, с. 187]. Из разных философских трактовок мыслителю ближе всего понимание веданта-даршаны, в свете которой альтруизм «становится естественным, правильным и неизбежным». Естественным — поскольку это не предпочтение другого себе, а предпочтение собственного высшего и истинного Я — Я ложному и низкому. Правильным — поскольку к собственной радости добавляется радость другого человека и знание о Брахмане приходит в опыте. И альтруизм неизбежен, поскольку является путём эволюции человека: «Истинная цель и вершина эволюции — всё более и более широкое осознание универсального Брахмана. К этой цели мы продвигаемся невзирая на опоздания и упущения на этом пути, но неизбежно — от ложности материи к истине духа. Мы оставляем позади низкие животные стадии праздности, грубости, невежества, гнева, похоти, жадности и звериного насилия, или, как мы называем это в нашей философии, состояния *тамасического*, и возвышаемся к разнообразной человеческой деятельности и энергии, состоянию *раджас*, от которого опять же мы должны возвыситься к состоянию *саттва* — божественного равновесия, ясности ума, чистоты души, высокого бескорыстия, сострадания, любви ко всем созданиям, истины, доброты и спокойствия» [18, т. XVII, с. 187–188].

Ауробиндо Гхош в этической мысли продолжает намеченную Вивеканандой линию

доминирования карма-йоги в качестве наиболее важной для современников версии индуистской этики. Из шлок Иша-упанишады выводятся нормы и идеал кармайоги — человека, осознающего Бога в себе и Его энергию во всех совершаемых действиях, а сама Иша — «священное писание кармайоги, которое учит его пути действия (way of Action)» [\[18, т. XVII, с. 173, 174\]](#). Действие/труд без привязанности к результату — это «[путь, на котором] деяние не привязывается к человеку» [\[20, с. 171\]](#), поэтому его сердцевина — отречение (вайрагья); А. Гхош принимает его как путь спасения, объемлющий все известные индуизму пути — знания, любви и веры, действия.

Более того, мыслитель убеждён, что существующие в мире этические ценности и поддерживающие их нормы в других цивилизациях, прежде всего древнегреческой и затем христианской, были открыты и развились благодаря «арийским риши, мудрецам, которые были способны открыть истину Вечного и дать народу видение Вечного во всех вещах и чувства Его присутствия в людях и вокруг них». И это они «открыли истину, что мораль существует не ради неё самой, не ради общества, но как подготовка очищения души, через которое ограниченное человеческое Я должно стать способным возвыситься из тьмы телесного, душевного и эмоционального эгоизма в ясное небо вселенской любви и доброжелательности, и вырасти до осознанного контакта, вхождения в единство с Высшей и Вечной Самостью» [\[18, т. XVII, с. 221–222\]](#). И вся индуистская этика происходит из этой высшей идеи, как и все ценности — мужество, великодушие, чистота, справедливость, милость, сострадание, доброта, прощение, терпимость — проекции божественного присутствия в мире [\[18, т. XVII, с. 279\]](#).

Интерпретация 6–7 шлок в качестве этического идеала кармайоги приводит Ауробиндо Гхоша к проблематике общественной морали, которая также видится ему процессом эволюции. Как человек может развиваться благодаря обузданию животных и аморальных импульсов к состоянию высокоморального поведения, так и общество способно к усовершенствованию — при условии, что его этика основана на здравом и верном знании человеческой природы [\[18, т. XVII, с. 285\]](#). Рассматривая эволюцию этики обществ от стадии племенного развития (основанную на обычаях) к этике цивилизованных сообществ, А. Гхош отмечает, что наряду с «вечной и всеобщей моралью» ведийской этики, действовавшей всегда, в обществе развилась особая мораль для каждой касты — от брахманов до шудр; так оно приспособилось к менявшимся обстоятельствам жизни. Закреплённая в этико-правовых кодексах (Законы Ману и др.), со временем кастовая мораль возобладавала как обязательная и жёсткая и в итоге затормозила прогресс. Похожие процессы случаются и в эволюции других народов, однако все они вполне способны преодолеть инерцию ограниченности и возвратиться к своим высшим ценностям. Это приложимо не только к иным азиатским народам, но и к индийцам в первую очередь — после многих лет упадка и иностранного правления им требуется вернуться к своим высоким ценностям и более того — поделиться ими со всем миром [\[18, т. XVII, с. 298–299\]](#).

Интерпретация Ауробиндо Гхошем этики индуизма на основе священных текстов демонстрирует два измерения, характерных для неоиндуистской мысли в целом: 1) теоретическую защиту основ морали, исходящей из высшего источника, и 2) практико-ориентированное конструирование идеала этического поведения для личности и общества. Высшее происхождение морали индуизма ставит его этику на уровень мировых религий с их развитыми системами морали; содержание морали выводится из императива альтруизма, полагающего интересы Другого идентичными собственным благодаря единой природе всего сущего. Все благие чувства, намерения и деяния

мотивируются любовью к миру и всем живым существам, тогда как всякое проявление порока и зла понимается как порождение незнания и низменного состояния человека, не претерпевшего необходимой эволюции. Линию теоретической защиты А. Гхош продолжает и в трудах после 1909 г., в том числе в общекультурном контексте («В защиту индийской культуры», 1919). Идеал морального поведения кармайогины философ создаёт с практической целью, повторяющей одну из сквозных идей Бенгальского Ренессанса — морального возрождения общества, выхода из состояния духовного и морального упадка. А. Гхош описал этот идеал как архетипический для Индии, хотя и требующий актуализации в период развёртывания движения за её свободу. Все высокие императивы должного поведения, подобающего единоверцам, синтезированы в идеале кармайогины: знание своей подлинной природы, что объединяет его со всеми людьми и живыми существами; любовь ко всему миру; человечность во всех проявлениях, во взаимоотношениях с ближними и дальними; альтруизм, основанный на отречении от низменных нужд и стремлений, и от заинтересованности в результатах деяния. Усвоение этого идеала и упорное воплощение его в жизненной практике каждого и всех Ауробиндо Гхош предлагает в качестве ключевой стратегии морального поведения.

Неоиндуистские концепции мыслителей Бенгальского Ренессанса, вырастая из индигенной традиции толкования авторитетных текстов, являют собой новое адогматическое прочтение этики родной религии в контексте эпохи Модерна (Modernity). Если к тому же учесть отсутствие в Индии этики как теоретической науки с древности до Нового времени, то станет очевидным интеллектуальный прорыв, совершённый бенгальскими мыслителями в этой области философии. В целом следуя методам и достижениям интеллектуалов первого периода эпохи — брахмоистов и младобенгальцев, а также сопоставляя моральное положение индуистской традиции с постулатами других религий и концепциями западной мысли нового времени, неоиндуистские философы достигли впечатляющих результатов. В индуизме — в его многозначном понятии дхармы — они высветлили и подчеркнули моральное содержание, что позволило дифференцировать этическую проблематику в качестве значимой с древнейших времен. Благодаря акценту на моральной природе Бога (Брахмана, Абсолюта), неоиндуистским мыслителям удалось определить универсальность морального сознания индуизма безотносительно к производным (и по сути, более поздним) его вариантам для разных варн; этим содержанием названо знание об общей духовной сути (атмане) во всех созданиях и направляемые им любовь и альтруистическое поведение. На этом фоне следование варновому долгу вторично и производно от универсального содержания индуистской морали, и потому вполне открыто для критики. Нормативная этика с её императивами и правилами (в том числе для ситуаций морального выбора) представлена у неоиндуистов как сложившаяся и закреплённая уже в древних текстах смрити и шрути, а затем в дхармашастрах. Из текстов индуизма извлечён и этический идеал — воплощённый в образах мудрецов или эпических героев (Б. Чоттопаддхай), и созданный при интерпретации текстов (кармайогины у Вивекананды и Ауробиндо Гхоша). Более того, и нормативная этика, и этический идеал практически ориентированы: задавая образцы морального поведения современникам, они создают и твёрдое основание для критики общественной морали, социальных пороков и состояния общества как такового с морально-этических позиций, к тому же выведенных из собственной «восточной» основы, безотносительно к другим этическим системам. Неоиндуистские мыслители Бенгалии XIX–XX веков могут по праву считаться основателями этики как философской дисциплины в Индии.

Библиография

1. Шохин В. К., Степанянц М. Т. Индийская философия в исторической ретроспективе // Индийская философия. Энциклопедия. Отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Аспект пресс, Гаудеамус, 2009. С. 15–25.
2. Литман А. Д. Современная индийская философия. М.: Мысль, 1985.
3. Ткачева А. А. «Новые религии» Востока. М.: Наука, ГРВЛ, 1991.
4. Фаликов Б. З. Неоиндуизм и западная культура. М.: Наука, Восточная литература, 1994.
5. Скороходова Т. Г. Неоиндуизм. Религиозная мысль и практика в колониальной Индии. Пенза: Изд-во ПГУ, 2021.
6. Chaudhuri Nirad. Autobiography of Unknown Indian. Mumbai, Delhi: Jaico Books, 2003.
7. Chatterjee Bankim Chandra. Sociological Essays; Utilitarianism and Positivism in Bengal / Transl. & Ed. by S.N. Mukherjee, M. Maddern. Calcutta, Wild Peony, 1986.
8. Ауробиндо Шри. Духовное возрождение. Сочинения на бенгали / Пер. с англ. СПб.: Адити, 2005.
9. Новикова В. А. Бонкимчондро Чоттопаддхай. Жизнь и творчество. Л.: ЛГУ, 1969.
10. Скороходова Т. Г. Морализаторство как феномен мысли и культуры Бенгальского Ренессанса // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 2018. Вып. 63. С 77–95.
11. Bankim's Hinduism. An Anthology of Writing by Bankimchandra Chattopaddhyay. Ed. by Amiya P. Sen. New Delhi: Permanent Black, 2011.
12. Законы Ману / Пер. с санскрита. М.: ЭКСМО-Пресс, 2002.
13. Махабхарата. Книга восьмая. О Карне (Карна-парва). Пер с санскрита, предисл. и комментарии Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. М.: Наука, ГРВЛ, 1990.
14. Vivekananda Swami. Complete Works. Mayavati Memorial Edition. 12th ed. 9 vols. Mayavati – Almora: Advaita Ashrama, 1998–2002.
15. Mukherjee S. N., Maddern M. Introduction // Chatterjee Bankim Chandra. Sociological Essays; Utilitarianism and Positivism in Bengal / Transl. & Ed. by S. N. Mukherjee, M. Maddern. Calcutta: Wild Peony, 1986.
16. Flora Guiseppe. The Evolution of Positivism in Bengal: Jogendra Chandra Ghosh, Bankimchandra Chattopaddhyay, Benoy Kumar Sarkar. Napoli, 1993. (Annali/Institute Universario Orientale. Vol. 55. Fasc. 2. Suppl. № 75)
17. Бхагавадгита. Пер. с санскрита, исслед. и примеч. В. С. Семенцова. 2-е изд., испр. и доп. М.: Восточная литература, РАН, 1999.
18. Aurobindo Sri. The Complete Works. In 36 vols. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Press, 1997–2017.
19. Чельшева И. П. Этические идеи в мировоззрении Вивекананды, Б.Г. Тилака и Ауробиндо Гхоша. М.: Наука, 1986. 138 с.
20. Упанишады / Пер. с санскр. и коммент. А. Я. Сыркина: В 3 т. Т. 2. М.: Ладомир, 1992.

Результаты процедуры рецензирования статьи

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

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

Предмет исследования автором статьи в явном виде не сформулирован, но судить о нём можно по названию статьи: «Этическая мысль Бенгальского Возрождения:

неоиндуистские концепции (1880–1910)».

Методология исследования не раскрыта.

Актуальность исследования не обозначена. Самое начало статьи даёт читателю ощущение, что речь в неё пойдёт о чём-то актуальном, так как сказано: «В современной индийской философии среди разнообразных областей исследования одной из значимых дисциплин признаётся этика, которую Индийский совет философских исследований (Indian Council of Philosophical Research) отнёс к приоритетным [1, с. 25]», но далее эта мысль никак не развивается. К тому же речь в статье идёт не о современной индийской философии, а о философии конца XIX – начала XX вв. Почему сейчас стоит обратиться к рассмотрению этого периода и конкретно к этическому аспекту индийской философии – не ясно.

Научная новизна в статье совершенно не продемонстрирована. Автор не вводит нас в контекст исследований индийской философии вообще и этики в частности. Из текста статьи не ясно, кто основные специалисты в данной сфере, на чём ныне сосредоточены их исследовательские усилия, какие исследовательские проблемы являются актуальными и перспективными и что нового автор хочет привнести своей работой в копилку научных знаний.

Стиль, структура и содержание статьи в целом привычны и стандартны для научных статей, однако нужно отметить, что структура статьи прослеживается не вполне чётко. Текст больше похож на реферат, в котором автор освещает весь известный ему материал на заданную тему без должной аналитической проработки последнего. Некоторые фразы трудны для понимания, неудачны в стилистическом отношении. Например: «Твёрдое убеждение в том, что этика составляет неотъемлемую и важнейшую часть индийской философии, что, согласно принципам последней, постижение реальности находится в органической связи с процессом нравственного усовершенствования человека» у Т. М. П. Махадевана [2, с. 296], как и аналогичные идеи у других философов Индии XX в. стали вполне привычными после трудов мыслителей Индийского Ренессанса XIX — начала XX вв. разных регионов Британской Индии и наследовавших им деятелей науки и культуры периода до обретения независимости в 1947 г.» (тут не ясно, чья это цитата, насколько сформулированное наблюдение достоверно, кроме того, цитата не закончена и эта незавершённость делает стыковку цитаты и авторского текста неудачной). Читать текст сложно в том числе и потому, что автор не считает нужным раскрывать смысл многих специфических терминов, связанных с индуизмом и индийской философией. Но учитывая, что данная статья направлена не в узко специализированное издание, а в общепублицистический журнал, было бы уместно при первом упоминании таких терминов раскрывать их значение.

Библиография состоит из 20 пунктов. Используется довольно разномасштабная по своему характеру литература – тут и научные монографии, и журнальные публикации, и исторические источники (Упанишады, Бхагавадгита, законы Ману) и энциклопедические статьи. При этом обращает на себя внимание почти полное отсутствие недавней литературы. Наиболее свежие работы в библиографическом списке – это две публикации Т. Г. Скороходовой – 2018 и 2021 гг. При этом её статья «Морализаторство как феномен мысли и культуры Бенгальского Ренессанса», по мнению рецензента, в значительной степени предвосхищает представленную на рецензирование статью и делает её излишней. Свежая литература на английском языке не представлена, хотя работ по индийской культуре и философии на английском языке множество.

Апелляция к оппонентам, как уже указано выше, фактически отсутствует. В тексте попадаются некоторые цитаты из представленных в библиографическом списке работ, но точки зрения различных учёных никак не комментируются, не проблематизируются. В итоге данная статья словно бы вырастает на пустом месте, вне всякого диалога или

полемики с другими научными работами.

Выводы в статье, по сути, не сформулированы. Едва ли заключительную фразу («Неоиндуистские мыслители Бенгалии XIX–XX веков могут по праву считаться основателями этики как философской дисциплины в Индии») можно причислить к выводам, поскольку это трюизм. В целом, сложно понять, на какую читательскую аудиторию рассчитывал автор при написании своей работы – для узких специалистов в области индийской философии здесь нет ничего нового и оригинального, для более широкой аудитории текст сложен, а кроме того, автор не формулирует каких-то интересных вопросов, на которые читатель мог бы найти ответы в тексте. В итоге интерес читательской аудитории будет слабым, а читатель, который сможет дочитать текст до конца, скорее всего останется разочарован и раздосадован впустую потраченным временем.

Публикация представленного текста в данном виде в научном журнале нецелесообразна.

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 посвящена анализу одного из аспектов становления современной индийской философии, а именно, процессу выделения в синкретической индийской философской традиции отдельной дисциплины – этики; по мнению автора, это событие приходится на конец XIX – начало XX веков. Удачной представляется завязка статьи: автор представляет в качестве парадокса ситуацию, когда, казалось бы, в философии, уходящей своими корнями в глубочайшую древность, отсутствовал столь привычный для европейского наблюдателя элемент, как этика. В действительности, разумеется, ничего странного в таком положении нет уже потому, что философская традиция, о которой идёт речь, не вполне соответствует дисциплинарно структурированной европейской философии, в течение длительного времени она носила, как отмечено выше, синкретический характер, и, возможно, если бы не активизация контактов с западноевропейской философией и культурой, потребности в подобном «преобразовании» характера философского знания и не возникло бы. Да и в недавнем прошлом, когда этика всё же выделилась в отдельную дисциплину, индийская философия не разорвала связи со своей традицией, автор отмечает, что становление этической мысли находилось под влиянием неоиндуизма, сформировавшегося, опять-таки в качестве «направления в религиозной философии и комплекса духовных движений», то есть свой синкретический характер индийская философия не утратила и в XX веке. Отметим в этой связи два обстоятельства, которые делают рецензируемую статью интересной даже для читателей, не интересующихся деталями истории индийской философии. Во-первых, она предоставляет интересный материал в связи дискуссиями, ведущимися в отечественной философии о природе философского знания и месте философии в культуре различных регионов мира (особенно, после известных публикаций В.В. Соколова, А.Н. Чанышева, Г.Г. Майорова). Хотя автор, насколько можно судить по статье, склоняется к признанию единой мировой философии, получавшей лишь различную «аранжировку» в различные периоды истории в разных культурах, объективно содержание статьи будет восприниматься большинством читателей в качестве ещё одного аргумента в пользу взгляда, что собственно философское знание – достояние лишь европейской культуры, «восточные» же «философии» представляют собой, скорее, попытки научиться непосредственному общению с Абсолютом, чем

обоснование лежащей в природе человеческого ума склонности к поиску пути к нему. Во-вторых, если говорить именно об этике, то для европейской мысли последних двух столетий было характерно обратное движение – от осмысления нравственных обязательств индивида к обоснованию этики как элемента широкой социально-философской теории, в которой на первый план неизменно выходит связь морального сознания с социальными институтами и культурной традицией. Поэтому, хотя, на первый взгляд, статья носит «камерный» характер, она является интересной с точки зрения дискуссий, ведущихся в современной философской компаративистике, что придаёт ей дополнительную значимость. В качестве моментов, которые нуждаются в доработке перед публикацией, укажем лишь на два недостатка. Во-первых, статья слишком большая по объёму (почти 1,3 а.л.), и её можно сократить, поскольку во многих случаях текст носит откровенно описательный характер. Во-вторых, столь большая статья нуждается в структурировании, особенно важным представляется формулирование достаточно обстоятельного заключения. Однако указанные недочёты могут быть устранены в рабочем порядке, рекомендую принять статью к публикации в научном журнале.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Колесова О.В. — Наследие П. Фейерабенда: взгляд из цифровых реалий XXI века // Философская мысль. – 2023. – № 9. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.9.43649 EDN: XTKBNA URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=43649

Наследие П. Фейерабенда: взгляд из цифровых реалий XXI века

Колесова Ольга Валентиновна

ORCID: 0000-0001-6274-2323

доктор философских наук

доцент, кафедры Информационных технологий в гуманитарных исследованиях, Нижегородский государственный университет им. Н. И.Лобачевского национальный исследовательский университет

603155, Россия, Нижегородская область, г. Н. Новгород, ул. Ковалихинская, 62, кв. 18 Г

✉ kolesovaov@yandex.ru



[Статья из рубрики "Традиции и инновации"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.9.43649

EDN:

XTKBNA

Дата направления статьи в редакцию:

27-07-2023

Аннотация: В статье произведён анализ форм проявлений метода исследования П. Фейерабенда как некоей ценностной онтологической установки современной цифровой реальности. Объектом исследования является специфика цифровой реальности, а предметом – формы реализации в ней методологического посыла П. Фейерабенда как ценностной онтологической установки. Применяя аксиологический метод, автор исходит из понимания культуры как способа бытия человека, базирующегося на системе ценностей как объективных смыслов. Гипотетико-дедуктивный подход позволяет допустить, что методологические идеи Фейерабенда находят свою реализацию в современной цифровой реальности. На основе герменевтического подхода сопоставляется осуществление принципа пролиферации, призывающего к социальному разнообразию, с представлениями о гибридном обществе и метавселенной. Принцип несоизмеримости, понимаемый Фейерабендом как условие отсутствия критериев для оценивания истинности теории, сравнивается с неоднородностью цифровой среды. Идея философа о возвращении к восприятию архаического человека коррелирует с киберанимизмом. Понимание киберанимизма даётся из контекста учений, относимых к

"антропологическому повороту". Соотношение идеи о расширении творческого потенциала производится с проблемой взаимодействия человека и кибер-иного. Основными выводами проведённого исследования являются выделенные параллели между принципом пролиферации, направленным на расширение возможностей творчества и постоянным преобразованием акторов цифровой реальности. Реализация принципа несоизмеримости позиционируется как осуществление постоянного порождения цифровой средой новых конвенций, присутствие разнородных модальностей. Современный способ мышления позиционируется в контексте киберсемиотики. Посылка Фейерабенда к необходимости возврата к восприятию архаического человека соотносится с представлением о кибернетическом анимизме. Идея востребованности человеческого творчества в цифровой реальности показана как проблемная. Научная новизна работы заключается в фиксации распространения методологических идей П. Фейерабенда на реальность современного гибридного мира с его способами мышления как некоей ценностной онтологической установки, вскрытии неоднозначных прогнозов в связи с ориентацией на презумпцию несоизмеримости.

Ключевые слова:

эпистемологический анархизм, пролиферация, несоизмеримость, цифровая реальность, а к т о р , синергетический наблюдатель сложности, разнородные модальности, искусственный интеллект, кибернетический анимизм, контрправило

Введение

В 2024 г. исполняется сто лет со дня рождения австро-американского философа науки Пола Фейерабенда. Вторая половина XX и начало XXI вв. связаны с осмыслением его методологического наследия с позиций, которые нельзя назвать однозначными. Наряду с признанием его как яркого представителя позитивизма отмечается, что различные интерпретации творчества философа делают его фигуру как привлекательной, так и отталкивающей [\[10, с. 422\]](#). А. Сокал и Ж. Брикмон указывают на его глубокое знание трудов по таким дисциплинам как физика, история и философия науки, но в тоже время отмечают, что Фейерабэнд не чуждался роли шута, которую ему иногда приписывали [\[11, с. 75\]](#). В философе ценили умение принимать парадоксы [\[15, с. 79\]](#), позицию, заключающуюся в том, что он имеет право не знать [\[13, с. 195\]](#), свидетельствующую об ответственности учёного. К числу его достоинств относили умение возвыситься над мелочами [\[7, с. 28\]](#), его решимость [\[8, с. 6\]](#), умение чувствовать пульс времени, выражающийся в относительности и равноправии всех познавательных практик [\[12, с. 13\]](#).

В своих исследованиях автор уже позиционировал метод П. Фейерабенда в качестве индикатора ментального выражения европейской науки в пространстве культуры постмодерна, обозначив в нём концептуальную, нормативную и ценностную составляющие [\[4, 202 с.\]](#). В связи с предстоящим юбилеем со дня рождения философа, есть повод ещё раз осмыслить сформулированный им метод, ставший "знаменем постмодернизма". Памятуя о том, что для П. Фейерабенда проблема научного метода элиминируется из контекста науки в контекст культуры как таковой [\[4, 194 с.\]](#), мы полагаем возможным проанализировать значимость метода исследования философа в качестве некоей онтологической установки, имеющей ценностное выражение, проявляемой не только в рамках науки, но и реализуемой в культуре. Данное

исследование является частью общего изучения проблемы динамики ментальности культуры (культура понимается как способ бытия человека), осуществляемого автором.

В связи с этим, представляется актуальным произвести анализ основных положений предлагаемой П. Фейерабендом концепции "эпистемологического анархизма" с точки зрения их реализации в цифровой реальности как форме современной культуры. В качестве базовых характеристик цифровой реальности берутся её описания, данные в материалах онлайн-мероприятий 2021 года, инициированных исследовательским центром Интернета вещей (г. Москва) и кафедрой философии и социологии ЮЗГУ (г. Курск), посвящённых философским проблемам информационных технологий киберпространства.

Учитывая то обстоятельство, что философское осмысление понятия "цифровая реальность" является проблемой дискуссионной, мы будем исходить из её понимания как нового качества реальности в котором человек взаимодействует с другими объектами благодаря электронно-цифровым устройствам. Таким образом, объектом нашего исследования является специфика цифровой реальности, а предметом – формы реализации в ней методологического подхода П. Фейерабенда как ценностной онтологической установки.

Целью нашего исследования является выявление форм реализации методологического посыла П. Фейерабенда как ценностной онтологической установки деятельности человека в современном цифровом обществе и познании.

Научная новизна работы заключается в фиксации распространения методологических идей П. Фейерабенда на реальность современного гибридного мира с его способами мышления.

Методологической основой статьи являются аксиологический, гипотетико-дедуктивный и герменевтический подходы, а также общенаучные методы. Аксиологический подход позволяет позиционировать функционирование культуры как системы ценностей (объективных смыслов, согласно Г. Риккерт). Гипотетико-дедуктивный подход (версия П. А. Сорокина) позволяет автору предположить, что основные идеи П. Фейерабенда, связанные с "расширением" классической рациональности, действуют в современном обществе не только как познавательные ориентиры, но и как принципы организации жизни. Герменевтический подход (версия Г. Г. Гадамера, ориентированная на рост знания) используется автором при объяснении соотношения основных положений концепции Фейерабенда с феноменами цифровой реальности.

Основная часть

Эпистемологический анархизм П. Фейерабенда

Основные положения предлагаемого Фейерабендом подхода связаны с отказом от рационалистической традиции, сформированной в рамках философии науки. Исходя из того, что любая методология является ограниченной [\[12, с. 51\]](#), и призывая к расширению возможностей познания, Фейерабенд провозглашает принцип «допустимо всё» [\[12, с. 48\]](#). Он вводит «контрправила», то есть правила противоположные тем, что приводят к продуктивным действиям в традиционном понимании. Принцип пролиферации – первое «контрправило». Оно призывает поощрять несовместимые с подтверждёнными и признанными теориями гипотезы. Фейерабенд, включая социологический контекст в основания своей методологии, полагает, что выдвигать версии могут все люди, вне зависимости от их мировоззрения и психических особенностей. Принцип пролиферации содержит, по мнению Фейерабенда, «необходимое свойство открытия» [\[12, с. 68\]](#).

Большие надежды он возлагает на плюралистическую методологию, полагая, что в ней совпадает субъективно произвольное с объективно закономерным [\[12, с. 68\]](#). Он отказывает науке в поиске истины, считая, что движение целого (развитие познания О. К.) сводится к посылке софистов «делать слабое более сильным» [\[12, с. 50\]](#).

Принцип несоизмеримости является вторым «контрправилom». Согласно ему, возможна разработка гипотез несовместимых с результатами экспериментов [\[12, с. 50\]](#). Это позволяет всякой новой теории формулировать факты, несопоставимые с фактами других теорий, которые не могут подтвердить или опровергнуть то, что выходит за её собственные пределы. Соблюдение «контрправил» и реализация «эпистемологического анархизма», по мысли Фейерабенда, гарантирует непротиворечивое сосуществование авторов с самыми разными взглядами, так как критериев для оценки их версий просто нет, то есть допустимо всё.

Отказ от рационалистической традиции и переосмысление рациональности сопряжены у Фейерабенда с пониманием необходимости исходить в познании из принципов дорефлексивного восприятия человека архаической эпохи. Вступая в противоборство с традиционной рациональностью, он возлагает на Разум все «издержки» современной ему культуры. В частности, его гнев направлен на сформированные разумом деспотичные понятия, которые держат, с его точки зрения, человека в страхе, такие как «Истина», «Справедливость», «Любовь», наконец, само понятие «Разум». Ценностные критерии концепции Фейерабенда базируются на онтологических основаниях культуры. Для него значимость представляет не только рациональное восприятие человека, но и его мировоззренческие, и религиозные установки. Плюрализм лежит в основе его понимания человечности. Подобный пиетет становится возможным, благодаря его видению особенностей восприятия архаичного человека, которое характеризуется, по его мнению, «терпимостью» [\[12, с. 250\]](#). Для архаичного человека не было характерно интеллектуальное единство, присущее современникам, в котором происходит совмещение физического и духовного начал. Античный человек может быть описан с позиций «отсутствия компактности». События для него, по мнению Фейерабенда, представлялись как сложное распределение частей, в которое вставлялось тело-марионетка [\[12, с. 250\]](#). Фейерабенд считал, что мир, в котором отсутствуют метаустановки человечнее, чем современный ему мир. Архаичный человек к своему описанию мира добавлял чужие мифы и богов, не противясь им. По Фейерабенду, дегуманизация, связана с освоением человеком таких интеллектуальных процедур как анализ, систематизация, введение абстрактных понятий.

На наш взгляд, Фейерабенд, будучи разочарован современным ему «одномерным» человеком западной цивилизации, так же как в своё время К. Юнг обращался к архаике, полагая, что возможность «пережить дух заново» [\[17\]](#) позволит через приобщение к иррациональным основам культуры выйти на новый уровень, преодолеть современный кризис.

Принцип пролиферации и цифровая реальность

Жизнь всегда богаче и неожиданнее наших разнообразных прогнозов. Её новые горизонты оказались не возвращением к иррациональным истокам культуры, а усугублением рациональности. Подтверждением тому стала созданная человеком цифровая реальность.

Ярким свидетельством проявлений современности, соответствующим установкам П.

Фейерабенда, на наш взгляд, является «считывание», так называемых, «контрправил» – пролиферации и несоизмеримости, в описании киберфизической реальности в исследованиях современных учёных.

Сегодня учёные рассуждают о появившейся новой реальности, обозначаемой ими как смешанная или дополненная, в которой переплелись «виртуальное» и «материальное» [\[1, с. 42\]](#). Они отсылают к понятию «гибридного общества» Стефани Мейера, определяемого как представленное людьми и «встроенными» цифровыми технологиями. Е. Кузнецов обозначает понятием «метавселенная», виртуальное пространство, построенное на основе физической реальности [\[5\]](#).

Многие современные авторы полагают, что разнородные технологические реалии и связанные с ними акторы (действующие индивидуальные или коллективные субъекты), представляющие эту гибридную среду, связывает лишь одно общее основание, коим является темпоральная неоднородность [\[1, с. 45\]](#). Если вспомнить социологическую отсылку Фейерабенда о том, что творческий процесс должен подпитываться людьми, представляющими разные социальные страты и даже психические особенности, то сегодняшнее разнообразие, представленное людьми, «ботами», текстами, агентами искусственного интеллекта, самовоспроизводящимися кодами, вполне может быть воспринято как реализация этого многообразия в условиях нового витка технического прогресса. Кроме того, происходит постоянная трансформация этого цифрового «контента», так как во взаимодействии друг с другом акторы переопределяют среду, формируют новые конвенции, протоколы и алгоритмы и обновляют технологии [\[3, с. 19\]](#). Таким образом расширяется поле возможного творчества и открытий за счёт постоянного пополнения и переформатирования «действующих персонажей» цифровой реальности, что вполне коррелирует с первым «контрправил» австро-американского философа.

Принцип несоизмеримости и неоднородные модальности

В связи с постоянными изменениями и многообразием акторов, представляющих цифровую среду, для которых нет «общей почвы» [\[3, с. 19\]](#), общего знаменателя, возникает проблема их соизмеримости. Фейерабенд давал оправдание существованию так называемых «несоизмеримых» теорий. Мы констатируем сегодня неоднородность среды, её постоянную трансформацию и переопределение, возникновение новых конвенций и так далее, что реализует в практической плоскости отсутствие общих критериев для сопоставления результатов деятельности, возникающих описаний среды, представляемых мировоззрений и т. п. Международный исследовательский центр в университете Хеймница, существующий с 2020 года, так и называется: Collaborative Research Centre «Hybrid Societies: Humans Interacting with Embodied Technologies» [\[19\]](#). Действительно, мы живём в мире самоуправляемых машин, дронов, умных протезов и домов. Этот гибридный мир позиционируется как «самоорганизующиеся коллективные системы», состоящие из разных компонентов (природных и искусственных) или людей, взаимодействующих благодаря техническим системам [\[21\]](#).

Современные описания цифровой реальности, в которых антропоцентризм воспринимается как одна из сингулярностей общего сетецентричного, монадологического (Лейбниц) процесса космоцентричной эволюции, на наш взгляд, коррелируют с принципом несоизмеримости Фейерабенда. Мир в таком описании состоит из разнородных модальностей.

Происходящие изменения затрагивают и форматирование методологических принципов

изучения новой реальности, инструментов мышления. Аршинов с коллегами полагают, что они не даны ещё в окончательном виде, но предполагаются как осмысливаемые вместе со сложностью (понятие В. И. Аршинова «мышление вместе со сложностью») и требуют создания, изобретения, конструирования [\[1, с. 43\]](#). Учёные отмечают возросшую значимость в постнеклассической науке понятий "коммуникация", "автопоэзис" и "семиозис". Аршинов указывает на киберсемиотику – трансдисциплинарную метатеорию, позиционирующую коммуникацию как основную форму реальности. В ней знание представлено четырьмя позициями. Описание природы даётся естественными науками. Человеческую телесность описывают биологические науки. Субъективный мир человека является прерогативой феноменологии. Социальность транслируется социальными науками. Постнеклассическая наука формирует собственную эпистемологию. Её существенной характеристикой является функционирование синергетического наблюдателя сложности, различающего прошлое, настоящее и будущее. Понятие "синергетический наблюдатель сложности" определяется как эволюционирующий распределённо-сетевой семиотический концепт с квантовоподобными свойствами [\[1, с. 43-44\]](#). Под синергетическим наблюдателем подразумевается сеть наблюдателей, находящихся в коммуникации. Таким образом, новому типу рациональности соответствует новый рефлексивный субъект, наблюдающий и себя самого, включённого в конкретные познавательные-проектные ситуации. Подразумевается, что синергетический наблюдатель имеет в себе предпосылки интерсубъективности, т. е. он содержит в себе внутреннего и внешнего наблюдателя.

Существующие описания цифровой реальности и способы рефлексии по её поводу, формируемые методы мышления, таким образом, вполне можно воспринимать как иллюстрацию второго «контрправила» Фейерабенда – принципа несоизмеримости. Он конкретизирован такими понятиями как "сложность", "сингулярность", "сетевцентричность", "синергетический наблюдатель", "разнородные модальности", что наполняет его конкретикой жизненных воплощений.

Интернет и анимизм

Важнейшей характеристикой цифровой реальности стало «оразумнивание среды» – «одушевляемые» технологиями объекты вписываются в общий культурный контекст, создавая современный цифровой и кибернетический анимизм [\[24\]](#). Необходимо заметить, что к пониманию анимизма существуют разные подходы. На ранних этапах своего становления антропологические представления были выдержаны в контексте просвещенческих идей и позиционировали верования "примитивных" народов как ранний этап становления человека, который будет преодолен в последующем. Архаичный человек представлялся экстраполирующим свою психологическую конституцию на окружающие его явления природы, персонифицирующим их, дающим им имена [\[2, с. 21\]](#), создающим богов и творящим мифы [\[2, с.107\]](#), в попытке обуздать-объяснить-подчинить превосходящие его силы природы [\[14, с. 29\]](#). Судьба современного человека, реализующего принцип «по-става» (М. Хайдеггер), то есть втянутого в бесконечный процесс доказательства собственного бытия через создание чего-то нового, может быть описана через иную систему интерпретаций. Принцип "одушевления" неживого современными антропологами сформирован в связи с "антропологическим поворотом" середины XX в., давшим новое прочтение понятия "личность". Отправной позицией, фундирующей поворот, стала работа И. Хэллоуэлла "Онтология, поведение и мировоззрение оджибве" [\[20\]](#) в которой показано, что в качестве "одушевленных" выступают все существа, с которыми люди поддерживают межличностные отношения.

Для индейцев оджибве понятие "человек" несёт более узкий смысл, чем понятие "личность". В их представлении существуют "личности-люди", "личности-медведи", "личности-камни" и т. д. Все эти личности, по их представлениям, имеют разум, волю, язык. Таким образом, с ними возможна коммуникация. Индикатором одушевлённости личностей, в данном случае, выступает включённость в отношения.

На эти идеи опирается анимистическая концепция Н. Бёрд-Девид, где "одушевлённость" связывается с отношениями, возникающими между актёрами [\[18, с. 72\]](#). Сходные позиции занимает Э. Повинелли [\[23, с. 20\]](#).

Важными для наших рассуждений моментами в этом новом видении критериев одушевлённости является то, что любой неодушевлённый предмет может выступать с позиций одушевлённого, так как с ним возможно общение.

В контексте приведённых выше концепций выдержано видение проблемы анимизма Д. Проктором. Он показывает, что люди, использующие Интернет, возвращаются к анимизму. Так позиционировать происходящее Проктор считает возможным, в связи с тем, что в Интернете людей разделяет пространство и время. Для осуществления коммуникации они выражают себя через нечеловеческие сущности (тексты, фотографии, аватары), общаются с нечеловеческими сущностями, к примеру, «ботами» или самовоспроизводящимися кодами, которые действуют по человеческому подобию. Он полагает, что достижения искусственного интеллекта и действия в рамках заданных правил всё более затрудняют идентификацию человеческого и нечеловеческого в виртуальном пространстве. Таким образом, он утверждает, что сегодня вновь актуальна анимистическая практика и пользователи интернета выступают агентами кибернетического анимизма [\[24\]](#). Более традиционные аргументы приводит в пользу киберанимизма Йоханес Шик, считая, что человечество проходит стадию развития, в которой цифровые инструменты воспринимаются дорефлексивно как продолжение человеческого тела и сознания [\[25\]](#). Его трактовка вполне коррелирует с видением Дж. Вико, рассуждавшего о распространении внутреннего мира человека на явления природы.

Мы полагаем, что в данном прочтении коммуникации можно усмотреть так называемую распределённость, так как все вписывающиеся в "мозаику" актёры дополняют картину мира, устраняют его центричность, что соответствует представлению П. Фейерабенда о "терпимости" восприятия архаичного человека. Таким образом, современный человек возвращается к архаике через новое понимание коммуникации и новое видение коммуницирующих актёров.

На состоявшейся открытой дискуссии в феврале 2021 года в числе многих аспектов рассмотрения проблем трансгуманизма (позиционирует человека, модифицированного генной инженерией) и антропоцена (эпоха высокого уровня активности человека) речь шла и о том, что необходимо сегодняшнюю гибридную, материально-цифровую реальность наделить целостностью. Эту мысль высказала У. С. Струговщикова (ИФ РАН). По её мнению, современному обществу необходимы сильные мифологии, задачей которых становится, с учётом многомерности и гетерогенности восприятия и мышления, формирование цельной картины мира. [\[16, с. 110\]](#).

С ней солидаризировался и Роб ван Краненбург, заявивший, что анимизм – существенный источник культуры. Время, когда люди перестали одушевлять природу очень незначительно в сравнении с историей человечества. Необходимость

воспринимать планету как живую сущность связана с экологическими кризисами и нехваткой ресурсов. Он распространил эту мысль на мир, созданный человеческими руками, приведя цитату А. Родченко о том, что вещи должны быть равными человеку, быть его товарищами, с которыми человек сумеет смеяться, радоваться, разговаривать [16, с. 110]. В данном случае, на наш взгляд, актуализируются две отсылки. Одна может быть связана с пониманием «мистической сопричастности вещей и событий друг другу» К. Леви-Брюля, которая обозначает отсутствие вещей в их простом предметном виде [6, с. 35]. Другая коррелирует с посылкой Хэллоуэлла по поводу понимания не-людей, в качестве личности. Вещь, в данном случае, выступает как включённый в коммуникацию актор. То есть, действительно, «одушевление» на современном витке истории соотносится с искусственным миром вещей.

Необходимо заметить, однако, что миф сам по себе жёсток и тоталитарен. Фейерабенд, обращаясь к архаике, прежде всего подразумевал отсутствие центрированности, отсутствие рефлексии, способной её создать, которая выражалась в «непротиворечивом» вписывании тела-марионетки в любой контекст. Сегодня мы констатируем, с одной стороны, сингулярность, разнородность, сложность, что подтверждает соответствующие представлениям Фейерабенда условия для творчества и новых открытий. С другой стороны, в контексте этого «благоденствия» сингулярностей формулируются тенденции и обоснования для создания неких общих критериев, служащих взаимодействию разнородностей и придающих «устойчивое» развитие обществу в целом.

Взаимодействие человека и кибер-иного в свете реализации "эпистемологического анархизма" как ценностной онтологической установки

Сегодня речь идёт о необходимости коэволюционного взгляда на путь развития, противостоящего системным техносоциальным кризисам современности, таким как глобальное потепление, пандемия COVID-19, экономические кризисы [1, с. 53]. Обстоятельства задают, по мнению исследователей, вектор современной практической философии в цифровую эпоху. Авторы прорисовывают черты «будущих» космотехник реальности оформляющегося Неоцена. Она описывается как киберфизическая, кибербиологическая и киберсоциальная [1, с. 54]. С точки зрения исследователей, устойчивое развитие Новацена (эпоха сверхразумных роботов) [22] может быть обеспечено применением в цифровую эпоху инвариантов мышления различных исторических периодов прошлого. Предлагается из мифолого-религиозных форм реактуализировать анимизм, тотемизм, фетишизм и другие магические практики. Возрождение может стать источником переосмысления и использования в новых условиях, к примеру, поэтических космогоний, рационализирующих натурфилософий, глобальных социальных утопий и т. п. Новое время может пополнить современные практики в изменённом виде феноменами алхимии, переосмыслением фигуры мага, религиозно-мистическими течениями и нерелигиозными группами, сектами, как предвестниками научно-технической революции. Могут быть осмыслены в новом ключе эстетика Ренессанса, этика Реформаторства, гении Возрождения. Современность сфокусировала интересы авторов на области киберизменений, а также разнообразии, связанном с возрастными, гендерными, социоэкономическими и этнокультурными особенностями.

Важно отметить, Аршинов с коллегами полагают, что в представленном в цифровом обществе разнообразии его значимой особенностью становится необходимость в

построении отношений с кибер-ным и кибер-другим [1, с. 53]. Проблема видится в том, что, в гибридном мире мы имеем дело с «умными вещами», обладающими субъектностью, и возникает вопрос о распространении поля ответственности на агентов искусственного интеллекта, которые смогут «чувствовать», «осознавать» себя, выражать «эмоции» [16].

Интересно то, что во всём многомерном и постоянно трансформирующемся многообразии, при регулярном выделении различий акторов и указании на их гибридность, всё же предполагаются, так или иначе, соотнесения с человеческими качествами, измерениями, даже этикой.

Даже новые вводимые понятия такие, как нечеловеческие сущности, к примеру, «боты» или самовоспроизводящиеся коды, понятие «трансгуманизм», представления о киберфизической, кибербиологической и киберсоциальной реальности или Неоцене, его продолжении и усовершенствовании Новацене, в контексте размышлений цитируемых нами исследователей, предполагают, что нечеловеческие сущности всё же действуют по человеческому подобию, а новые реальности являются преобразованием старых, то есть они сопоставимы.

Но по поводу наших перспектив есть и другие мнения. К примеру, Т. В. Черниговская выделяет два, с её точки зрения, значимых аспекта в развитии искусственного интеллекта. Первый – заключается в невероятной скорости его самообучения, пугающей самих разработчиков. Второй – в том, что ИИ может пойти по пути, который не будет понятен человеку [9].

В связи с этим, по её мнению, может оказаться так, что останется человеческий интеллект со всеми его «грехами» и возникнет искусственный, который будет совершенно другим. Вопрос в том, будет ли востребован человеческий интеллект в таком случае?

Черниговская видит ценность и «спасение» человеческого интеллекта в том, что он способен на уникальные творения искусства, в то время как ИИ может творить, но в рамках заданного алгоритма, даже если в качестве такового выступает манера того или иного гения.

Возникает опасение, что несоизмеримость, позиционируемая как условие роста творчества и открытий, может стать для человека смертельным приговором.

Заключение

Подводя итоги нашего исследования, выделим в нём значимые моменты. Необходимо признать, что относимая к эпистемологии роль П. Фейерабенда как «основоположника рациональных основ современного иррационализма», как её определил А. Л. Никифоров [12, с. 13], дополнилась тем, что его методологический подход в современной цифровой культуре стал ценностной онтологической установкой деятельности человека. Основные положения эпистемологического анархизма находят применение как в функционировании цифровой культуры, так и в способах её мышления. В частности, первое «контрправило» или принцип пролиферации, связанное с социальным «разнообразием» субъектов познания, вполне соотносимо с современной трансформацией цифрового «контента», постоянным переопределением среды взаимодействующих друг с другом акторов, формирующих новые конвенции, протоколы и алгоритмы, обновляющих технологии [3, с. 19]. Происходит постоянное пополнение и переформатирование «действующих персонажей» цифровой реальности.

Реализация второго «контрправила» или принципа несоизмеримости в цифровом обществе вытекает из реализации принципа пролиферации. Исходя из условий сложной, гибридной среды, представленной самыми разными вариантами живого, неживого, многообразными способами соединения естественного и искусственного, возникающими между ними коалициями и типами связей, невозможностью использования общих критериев для выражения этих субъектов, приходится констатировать их несоизмеримость.

Следующая посылка П. Фейерабенда, имеющая отношение к архаическому восприятию человека мифологической эпохи, также находит свою реализацию, воплощаясь в цифровом и кибернетическом анимизме с его акцентами на коммуникативной составляющей. В данном случае, мы находим выражение коммуникативных проявлений нечеловеческими сущностями, осуществляющими общение в формате подобном человеческому. Затрудняемая идентификация человеческого и нечеловеческого в виртуальном пространстве перестаёт быть значимой, так как критерием анимизма становится коммуникация. Пользователи интернета – агенты кибернетического анимизма.

Таким образом, становится очевидной не только актуальность методологических посылок П. Фейерабенда, но и их жизненное воплощение на новом этапе технического развития в современной цифровой культуре. Справедливости ради, нужно отметить, что воплощение главных идей философа не сделало их менее спорными. Контекст их применения существенно «онтологизировался». Идея презумпции несоизмеримости несёт в себе явную неоднозначность. Прямо об этом свидетельствуют настораживающие прогнозы относительно возможного сосуществования человеческого и искусственного интеллектов. Косвенными доказательствами относительного блага сосуществования несоизмеримых друг с другом субъектов являются поиски современных исследователей в направлении наделения сегодняшней гибридной, материально-цифровой реальности целостностью и разработка различного рода космотехник, отвечающих этой цели.

Проведённое исследование подтверждает выдвинутую автором гипотезу о функционировании метода исследования П. Фейерабенда в качестве ценностной онтологической установки деятельности человека, проявляемой не только в рамках науки, но и реализуемой в реальности цифровой культуры. В контексте общего изучения проблемы динамики ментальности культуры, осуществляемой автором, результаты данного исследования могут использоваться как аргумент для обоснования ценностных приоритетов культуры в качестве агентов конструктивной трансформации её ментальности.

Библиография

1. Аршинов В. И., Гримов О. А., Чеклецов В. В. Киберанимизм: искусство быть живым в гибридном обществе // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства. 2021. № 2 (20). С. 39-60.
<https://doi.org/10.17726/phiLIT.2021.2.3>
2. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций: пер. с итал. А. А. Губера. М. К.: REFL-book-HCA. 1994. 656 с.
3. Евангели А. Формы времени и техногенная чувственность. Нижний Новгород: Красная ласточка, 2019. 272 с.
4. Колесова О. В. Ментальность: подход, закон, метод. СПб.: Владимир Даль, 2022. 299 с.
5. Кузнецов Е. Наступает эра Phygital и метавселенной. Будущее уже близко // Хабр.

URL: <https://habr.com/ru/post/581302> (дата обращения 10.07. 2023)

6. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994. 608 с.
7. Нарский И. С. Пол Фейерабенд и кризис "постпозитивистской" методологии // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986. С. 5-28.
8. Порус В. Н. От методологического плюрализма к дисциплинарному организму: случай психологии // Эпистемология и философия науки. 2015. № 1. С. 5-18.
9. Пусть не говорят, пусть читают. "Сознание" человека: можно ли чётко определить это понятие? Выпуск. https://www.youtube.com/watch?v=b23zINEG_Uw (дата обращения 12.07.2023)
10. Современная западная философия: словарь / сост. и отв. ред. В. С. Малахов, В. П. Филатов. М.: ТОН-Остожье, 1998. 544 с.
11. Сокал А. Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна / пер. с англ. А. Костиковой и Д. Кралечкина. М: Дом интеллектуальной книги, 2002. 248 с.
12. Фейерабенд П. Против метода: очерк анархистской теории познания / пер. с англ. А. Л. Никифорова. М.: АСТ:ХРАНИТЕЛЬ, 2007. 413 с.
13. Фейнман Р. Какое тебе дело до того, что думают другие? М., Ижевск: РХД, 2001. 208 с.
14. Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1992. 289 с.
15. Хорган Дж. Конец науки / пер. с англ. М. Жуковой. СПб.: Амфора, 2001. 479 с.
16. Чеклецов В. В. Диалоги гибридного мира // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства. 2021. № 1. С. 99-116. <https://doi.org/10.17726/philIT.2021.1/6>
17. Юнг К. Г. Противоречия Фрейда и Юнга // Проблемы души нашего времени. М.: Прогресс; Универс, 1994. С. 61-69.
18. Bird-David N. "Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology // Gurrent Anthropology. 1999. Vol. 40. No. S1. Pp. 67-91. <https://doi.org/10.1086/513705>
19. Collaborative Research Centre "Hybrid Societies: Humans Interakting with Embodied Technologies"/ URL: <https://hybrid-societies.org>. (дата обращения 07.07.2023)
20. Hallovell A. I. Ojibwa Ontology, Behavior, and World View // Culture in History Essays in Honor of Paul Radin. / Ed. by S. Diamond. Columbia University Press, 1960. 52 p.
21. Hamann H., Khaluf Y., Botey J., Divband Soorati M., Ferrante E., Kosak O., Montanier J.-M., Mostaghim S., Redpath R., Timmis J., Veenstra F., Wahby M. and Zamuda A. (2016) Hybrid Societies: Challenges and Perspektives in the Desig of Kollektive Behavior in Self-organizing Systems. Front. Robot. AI 3:14.doi:10.3389/frobt.2016.00014 P. URL: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/frobt.2016.00014/full#h6> (дата обращения 07.07.2023)
22. Lovelock J., Appleyard B., Novacene: The Coming Age of Hyperintelligence // MIT Press, 2019; Tsalambani A., Ezekiel K., // Amerikan Journal of Humanities and Social Sciences Research (AJHSSR). 2021. V. 5, Issue 6. P. 268-274.
23. Povinelli E. Geontologies: A Reguiem to Late Liberalism. Durham; L.: Duke University Press, 2016. 232 p.
24. Proctor D. Cybernetic Animism: Non-Human Personhood and the Internet // Digital Existence: Ontology, Ethics and Transcendence in Digital Culture (ed. Amanda

Lagerkvist). Routledge, 2018. P. 227-241.

25. The Potency of Open Objects: (Re-)Inventing New Modes of Being Human in the Digital Age with Bergson, Franko "Bifo" Berardi, and Simondon.

https://www.researchgate.net/publikation/353495730_The_Potency_of_Open_Objects_ReInventing_New_Modes_of_Being_Human_in_the_Digital_Age_with_Bergson_Franko_Bifo_Berardi_and_Simondon (дата обращения: 15.07.2023)

Результаты процедуры рецензирования статьи

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

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

Рецензируемая статья посвящена творчеству Пола Фейерабенда, одного из самых известных авторов, инициировавших жаркие дискуссии в философии науки прошлого века (квалифицировать его как «методолога» было бы неверно по хорошо известным причинам, хотя подобная квалификация и используется часто, – не в связи с его личной позицией, а в связи с характеристикой той предметной области, в обсуждении которой он принимал участие). Статья является «юбилейной», и следует согласиться с тем, что личность и взгляды Фейерабенда, действительно, заслуживают внимания в связи с предстоящим юбилеем. Не секрет, однако, что «юбилейные» публикации, которые предназначены подводить итоги определённому периоду изучения идей того или иного мыслителя, часто оказываются «дежурными», то есть лишь внешним образом отсылают читателя к заслуживающему исследования идейному наследию, но сами не становятся вехами в его изучении. К сожалению, и рецензируемая статья не стала исключением из этого «печального правила». Думается, главным теоретическим недостатком этого материала является то, что из него читатель, не слишком хорошо знакомый с историей методологии науки прошлого века, не сможет понять, какие же черты развития науки подталкивали Фейерабенда к формулированию его весьма нетривиальной позиции. Вот, говорит нам автор, он высказал такие-то и такие-то суждения, сформулировал такую-то точку зрения, и т.д, но почему эти «странные», на взгляд неискущённого читателя, суждения так заинтересовали научное сообщество, какие реальные проблемы осмысления эволюции науки получили в них столь парадоксальное отражение? Более того, из текста статьи невозможно понять не только связь концепции Фейерабенда с эволюцией научных теорий, но и его место в дискуссиях, которые велись и ведутся в философии и методологии науки, между тем, оценить позицию мыслителя всегда можно только в определённом идейном контексте. И если читатель выскажет предположение, что это связано с «камерностью» статьи, то это также окажется не вполне верным, ведь задача «камерных» исследований заключается в том, что они исчерпывающим образом (на данный момент времени) представляют те или иные, достаточно узкие, аспекты избранной темы. В данном же случае автор, собственно, ничего «не исследует», а лишь повторяет «расхожие» суждения о взглядах мыслителя, для знакомства с которыми совсем не обязательно готовить к печати новую статью. Текст представленного материала также вызывает множество вопросов и нареканий. Так, «юбилейному» характеру статьи не соответствует излишне пунктуально представленная «формальная часть» введения (объект, предмет и т.д.). Множество пунктуационных и стилистических ошибок мешают читателю, постоянно отвлекая его внимание, например: «кризисам современности таким как глобальное потепление...» (где запятая?); «в связи с этим, представляется актуальным...» (а здесь запятая, напротив, не требуется); «в философии ценили умение принимать, парадоксы...» (и здесь тоже не требуется), и т.п. Многие предложения сконструированы так неряшливо, что даже после некоторого размышления

не удаётся понять их смысл, например: «позицию учёного, заключающуюся в том, что он имеет право не знать, свидетельствующую об ответственности учёного...», - что же стремился сказать автор? Или прочитаем последнее предложение текста: «Косвенными доказательствами относительного блага сосуществования несоизмеримых друг с другом субъектов являются поиски современных исследователей в направлении надления сегодняшней гибридной, материально-цифровой реальности целостностью и разработка различного рода космотехник, отвечающих этой цели». Рецензенту трудно представить столь проницательного читателя, который смог бы вынести какой-то смысл из этой очевидной путаницы. Но и «простые» по своему строению предложения часто оказываются «пустыми», например: «Обстоятельства задают, по мнению исследователей, вектор современной практической философии в цифровую эпоху». Что за обстоятельства? И причём здесь «практическая философия»? Или ещё одно похожее высказывание: «Но по поводу наших перспектив есть и другие мнения». Что значит «наших перспектив»? И какие это «мнения»? Подводя итоги, приходится констатировать, что встречать юбилей известного мыслителя подобным «похвальным словом» вряд ли следует, конечно, философскому журналу следовало бы отметить юбилей Фейерабенда, но это должна быть квалифицированная, содержательная статья. На основании сказанного рекомендую рецензируемый материал отклонить.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

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

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

Объект и предмет исследования автором указаны: «объектом нашего исследования является специфика цифровой реальности, а предметом – формы реализации в ней методологического подхода П. Фейерабенда». Эту формулировку вряд ли можно назвать удачной – получается, предметом являются формы реализации методологического подхода П. Фейерабенда в цифровой реальности, причём не ясно, кем они реализуются и что такое «цифровая реальность». Дальнейшее повествование не добавляет ясности, так как статью сложно назвать отчётом о проведённом исследовании, она больше напоминает эссе.

Методология исследования указана, хотя и в самом общем виде: «Методологической основой статьи являются гипотетико-дедуктивный и герменевтический подходы, а также общенаучные методы».

Актуальность разрабатываемой в статье темы автор связывает с материалом состоявшейся «открытой дискуссии в феврале 2021 года, инициированной исследовательским центром Интернета вещей (г. Москва) и кафедрой философии и социологии ЮЗГУ (г. Курск), посвящённой философским проблемам информационных технологий киберпространства». Правда, здесь не раскрыта суть дискуссии и её связь с философским наследием Фейерабенда, в связи с чем актуальность осталась нераскрытой.

Научная новизна сформулирована, как указывает автор, она заключается «в фиксации параллелей теоретических посылок Фейерабенда и реальности современного гибридного мира с его способами мышления». Вместе с тем стоит отметить, что эта формулировка достаточно туманна.

Стиль, структура, и содержание представленной работы типичны для научных статей. Текст структурирован, его фрагменты (смысловые блоки снабжены подзаголовками, что облегчает восприятие читателем материала. Текст, в целом, написан достаточно ясным языком, хотя временами автор чересчур усложняет свой слог и мы сталкиваемся с

такими нагромождениями не вполне понятных и однозначных терминов, как: «Он указывает на киберсемиотику – трансдисциплинарную метатеорию, которая анализирует знание и сознание в феноменологической парадигме через изучение процессов семиозиса с позиций кибернетики второго порядка и дополнения её концептуальным видением сложностно-сетевого мышления» или «Понятие «синергетический наблюдатель сложности» определяется как эволюционирующий распределённо-сетевой семиотический концепт с квантовоподобными свойствами». Суть этих формулировок не вытекает из подлежащего тексту и не поясняется автором, поэтому его мысль периодически ускользает от читателя, словно ручей, уходящий под землю с тем, чтобы вновь выйти на поверхность где-то в другом месте ниже по течению. Есть и явно неудачные формулировки, препятствующие пониманию текста. Например: «С точки зрения исследователей, устойчивое развитие Новацена (термин «Новацен» Джеймса Лавлока обозначает возможность продолжения в будущем исследований ноосферы и антропоцена)....». Здесь мы имеем дело с синтаксической конструкцией, которая приводит к явному нарушению смысла. Даже исходя из структуры слова «новацен» можно понять, что речь идёт о некой новой исторической (даже геологической) эпохе – голоцен, антропоцен и т. д. Но в данной формулировке новацен оказывается «возможностью продолжения в будущем исследований ноосферы и антропоцена». Смысл такой формулировки совершенно не ясен.

Библиография состоит из 22 источников. Преимущественно это научная литература на русском и английском языках (хотя есть и ссылки на интернет-источники публицистического или информационного характера). Ссылки на использованную литературу корректно оформлены.

Апелляция к оппонентам сглажена. Упоминаются те или иные авторы, исследователи, но вскользь. В тексте упомянута научная дискуссия, но нет подробностей того, что конкретно обсуждалось и в чём заключалась суть разногласий. В сущности, осталось не ясным, имеются ли у позиции, которую пытается сконструировать автор, какие-то оппоненты.

Выводы автора не вполне ясны. Если рецензент правильно понял, автор показывает, что некоторые методологические идеи Фейерабенда, которыми он призывал пользоваться при организации процесса человеческого познания, сейчас реализуются сами по себе, как стихийный результат развития человеческой цивилизации. Эта аналогия между философской позицией и реальным положением вещей, сама по себе, достаточно интересна и остроумна. Но из статьи не ясно, к чему она ведёт. Пока это осталось на уровне любопытного (хотя и весьма спорного) авторского наблюдения, которым можно было бы, скажем, проиллюстрировать лекцию о творческом наследии Фейерабенда, но которое, как представляется, не продвигает философскую мысль дальше. Эту статью сложно сделать опорой для дальнейших философских рассуждений, тем более, что некоторые тезисы кажутся очень уязвимыми для критики (в частности, рассуждения о «цифровом анимизме» выглядят очень легковесными).

Статья способна вызвать интерес читательской аудитории (прежде всего, за счёт довольно многообещающего названия), но в итоге текст во многом разочаровывает по причине, изложенной в предыдущем абзаце.

Статью можно рекомендовать к публикации в научном журнале, но рекомендуется устранить отмеченные недостатки.

Результаты процедуры окончательного рецензирования статьи

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

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

Рецензия на статью

Наследие П. Фейерабенда: взгляд из цифровых реалий XXI века

В научной статье «Наследие П. Фейерабенда: взгляд из цифровых реалий XXI века», представленной автором в журнал «Философская мысль», в качестве цели исследования автор указывает «выявление форм реализации методологического посыла П. Фейерабенда как ценностной онтологической установки деятельности человека в современном цифровом обществе и познании».

Отмечая актуальность предложенного исследования, автор статьи, указывает на существующую уже сегодня возможность оценить то, каким образом в современной цифровой реальности реализуется известный метод П. Фейерабенда. Важно то, что автор в своей работе обращается к анализу основных положений концепции "эпистемологического анархизма" с точки зрения их реализации в цифровой реальности как форме современной культуры. При этом в статье прослеживается важная, на мой взгляд, мысль о том, что именно определяет особенность нашего пребывания в цифровом мире, который не просто трансформирует культуру, но задает новые параметры ее существования. Такой подход становится понятен, когда в тексте специально подчеркивается, что данное исследование является частью более общего изучения проблемы динамики ментальности культуры.

Интересен сам подход автора к творчеству П. Фейерабенда, которое он рассматривает через призму «онтологической установки, имеющей ценностное выражение, проявляемой не только в рамках науки, но и реализуемой в культуре». Таким образом, тема, несомненно, актуальна для современного состояния, в котором пребывает наше общество. Многие вопросы, которые поднимает автор статьи, являются дискуссионными и широко обсуждаются в современном научном сообществе. Так, например, тема «киберанимизма» или одушевления интернет пространства и физического мира вообще (особенно это заметно в отношении техники) становится частью нового витка обращения к архаике, что собственно автор видит в позитивном ключе, поскольку здесь возможно возвращение «человечности» через противостояние узости рационализма.

Для реализации поставленной цели автор ставит перед собой задачи: определить базовые характеристики современной цифровой реальности; показать ценность и неоднозначность метода, предложенного в рамках философии науки П. Фейерабендом. Эти задачи последовательно реализуются в работе.

В статье четко обозначены объект и предмет исследования.

Научная новизна в работе также определена автором и, на мой взгляд, она действительно присутствует, поскольку в таком ключе исследование методологических идей известного философа и их влияние на «реальность современного гибридного мира» еще не производилась (по крайней мере, в отечественных публикуемых исследованиях).

Методология исследования в статье обозначена и последовательно реализуется.

Название статьи соответствует содержанию.

В качестве положительного момента можно отметить четкую структурированность статьи, каждый раздел имеет соответствующее название, все части работы вполне органично выстраиваются в целостное изложение материала.

Выводы изложены лаконично, но вполне содержательно.

В тексте встречаются проблемы с пунктуацией, которые затрудняют восприятие текста.

Библиография отражает исследовательский материал, хотя не понятно, почему в источниках присутствует только одна работа П. Фейерабенда.

По тексту сделаны необходимые ссылки.

Характер и стиль изложения материала соответствуют основным требованиям, предъявляемым к научным изданиям такого рода.

Данная тема, на мой взгляд, имеет хорошие перспективы и может быть интересна для широкого круга аудитории. При условии устранения несущественных замечаний, статья может быть рекомендована к публикации.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Чжэн Я. — Оценка В. В. Зеньковским отношения С. Л. Франка к проблеме начала мира // Философская мысль. – 2023. – № 9. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.9.43826 EDN: XTJZHN URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=43826

Оценка В. В. Зеньковским отношения С. Л. Франка к проблеме начала мира

Чжэн Ян

аспирант кафедры истории философии Российского университета дружбы народов им. Патриса Лумумбы

117198, Россия, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, 10/2

✉ chzhen.yan@bk.ru



[Статья из рубрики "История идей и учений"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.9.43826

EDN:

XTJZHN

Дата направления статьи в редакцию:

17-08-2023

Аннотация: В статье рассматриваются взгляды С. Л. Франка на проблему миротворения, приводится их критическая оценка, сделанная В. В. Зеньковским в его «Истории русской философии». Констатируется различие в понимании мыслителями этой проблемы: если С. Л. Франком принимался пантеистический концепт об эманации Абсолюта и, соответственно, делался вывод о сущностной связи между Богом и творением, то В. В. Зеньковский принципиально отвергал пантеизм, настаивая на сущностном различии Бога и творения. При проведении исследования применялись методы компаративного анализа, предполагающие аргументированное и непротиворечивое выявление сходства и различий философских позиций С. Л. Франка и В. В. Зеньковского, а также герменевтические методы, используемые для лучшего понимания смыслового содержания их текстов. Утверждается, что «антиномистический пантеизм», которого придерживался С. Л. Франк, является модификацией пантеистического мировоззрения, поэтому его мировоззренческая позиция справедливо критиковалась В. В. Зеньковским с христианской теистической точки зрения. Автор делает предположение, в соответствии с которым причиной того, что философ, понимая уязвимость своих взглядов, все же их не оставлял, являлось превалирование в его религиозном опыте психологии

христианской религии над ее онтологией. Для С. Л. Франка необычайно важной представлялась личная связь Бога и человека, однако он полагал, что церковный авторитет отвергает ее необходимость, и такое мнение философа автор статьи считает неадекватным, поскольку на паламитских соборах в христианской догматике было выработано определение о синергичном взаимодействии Бога и человека, открывающем для последнего возможность обожения по благодати.

Ключевые слова:

Семен Людвигович Франк, Василий Васильевич Зеньковский, творение, эманация, онтогносеология, метафизика всеединства, панентеизм, теозис, благодать, синергия

Введение

Актуальность тематики статьи обусловливается важностью проведения историко-философских исследований, направленных на уяснение специфики отечественной философской мысли, с одной стороны, адекватно отображающей реалии российского социально-исторического развития, с другой же – на эти реалии влияющей и даже во многом определяющей их. В замечательной плеяде русских мыслителей С. Л. Франк и В. В. Зеньковский занимают достойное место, являясь авторами оригинальных онтогносеологических систем, при этом мы имеем возможность обоснованно судить об идейных расхождениях указанных мыслителей, поскольку В. В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» высказал о них вполне определенные суждения, акцентируя особенное внимание на отношении С. Л. Франка к проблеме начала мира. Целью статьи является уточнение причин, по которым С. Л. Франк отказывался принимать догматически изложенное учение о сотворении Богом мира «из ничего», а также выяснение вопроса о том, действительны ли приводимые им в пользу эманационного происхождения мира аргументы.

В. В. Зеньковский, оценивая творчество С. Л. Франка, отзывался о нем очень высоко: «По силе философского зрения Франка без колебания можно назвать самым выдающимся русским философом вообще – не только среди близких ему по идеям» [\[1, с. 450\]](#); его систему он считал «самым значительным и глубоким, что мы находим в развитии русской философии» [\[1, с. 472\]](#). Вместе с тем, В. В. Зеньковский весьма критично относился к центральной и основополагающей для этой системы концепции всеединства, в изложении которой С. Л. Франк, по его мнению, был не оригинален, поскольку нашел ее «у Соловьева, Плотина, Николая Кузанского»; помимо того, «рядом с ним» метафизику всеединства развивали «Карсавин, о. Флоренский, о. Булгаков». Оригинальность же и «философская сила» С. Л. Франка – «в том основании этой метафизики, которое он развил в своих работах» [\[1, с. 472-473\]](#). Философская система, созданная им, «есть высшее достижение, высшая точка развития русской философии вообще, но ей не хватает как раз той ясности в различениях Абсолюта и мира, которая нужна для системы основных понятий». В. В. Зеньковский уточнял при этом: не всегда философы «отдают себе отчет в том, что идея творения нужна философии не менее, чем богословию». Метафизика всеединства может быть, конечно, стройной и внутренне согласованной, но свойственный ей «дурной, поспешный монизм» все же «не отвечает тайне бытия»; сочетание идеи всеединства с понятием творения, даже очень искусно проводимое, остается в ней «слабым местом» и «доныне путает философскую мысль» [\[1, с. 474\]](#).

Панентеизм как модификация пантеизма

Проблема начала мира была, пожалуй, важнейшим пунктом, вызывавшим онтогносеологические разногласия С. Л. Франка и В. В. Зеньковского, и это объясняется тем, что от решения данной проблемы всецело зависит тип мировоззрения мыслителя, а значит, и вся его философская система. Если В. В. Зеньковский, всегда оставаясь в рамках христианской традиции, неукоснительно следовал догмату о творении мира Богом «из ничего», то С. Л. Франка не устраивала эта основополагающая идея. Хотя он и использовал термин «творение», и даже допускал, что означаемый им акт был совершен по собственной воле Бога, однако полагал: идея сотворения мира «из ничего» опасна своими следствиями, она наделяет Творца свойством всемогущества, следовательно, делает проблемной теодицею, оправдание Бога за наличие в мире зла, в котором не приходится сомневаться. Современный исследователь творчества С. Л. Франка Е. С. Киселева справедливо замечает: «Отказываясь от традиционной христианской концепции, Франк предлагает мыслить процесс творения как формирование материала, который Бог полагает сам. В некоторой степени, это напоминает отношение между материей и Единым в неоплатонизме, с той лишь разницей, что Единое не полагает материю» [\[2, с. 15\]](#). Действительно, такое понимание С. Л. Франком творения уже не укладывается в рамки монотеистического мировоззрения, являясь не чем иным, как пантеизмом, факт приверженности которому сам философ всегда отрицал.

С. Л. Франк предпочитал характеризовать собственное мировоззрение как «антиномистический панентеизм», под которым понимал «оправдание мира и человека через нераздельное, но и неслиянное двуединство Творца и творения» [\[3, с. 304\]](#). Однако панентеизм по своей сути является лишь модификацией пантеистического мировоззрения, согласно ему «мир пребывает в Боге, однако Бог не растворяется в мире (как в пантеизме). Бог присутствует во всех вещах, включает в себя Вселенную, но также находится вне ее. Некий аспект Бога является трансцендентным по отношению к окружающему миру» [\[4, с. 136-137\]](#). Но ведь и пантеистический Абсолют, как бы он ни мыслился богословски и философски – в качестве ли Брахмана, Дао, или Единого-Блага, Абсолютной Идеи – совсем не принадлежит тому миру, который из него эманурует, он есть источник всего, и вместе с тем – ничто (для мира). Единственным существенным отличием панентеизма от «классического» пантеизма является то, что он наделяет Абсолют статусом Высшей Личности, из себя полагающей все сущее. Однако и в пантеизме можно зафиксировать наличие смутных представлений «о неотмирном Творце нашей жизни» вследствие своеобразного, основанного на понимании Абсолюта как трансцендентной категории, «предчувствия» в нем теистического мировоззрения [\[5, с. 228\]](#).

Если мы обратимся к «Новой философской энциклопедии», то увидим, что пантеизм в ней характеризуется как «религиозно-философская доктрина, согласно которой Бог имманентен миру, Бог и мир суть одно». Выделяются такие его формы как гилозоистический (брахманизм, даосизм, досократики), монистический (Парменид), абсолютистский (Г. Гегель) и имманентный (Гераклит, Б. Спиноза) пантеизм. Последний «помещает Бога в мир в качестве его "части" – как силу или закон, вечный и неизменный, управляющий изменяющимся миром», причем автор энциклопедической статьи при этом отмечает, что в некоторых имманентных пантеистических учениях Бог «может рассматриваться не как средоточие характеристик, противоположных миру, а как единство противоположностей (Николай Кузанский, Дж. Бруно, Я. Беме)» [\[6, с. 191\]](#).

Отдельной статьи, посвященной панентеизму, в энциклопедии нет, и это, как представляется, совсем не говорит о том, что такого мировоззрения не существует, а подтверждает наш тезис о том, что панентеизм есть лишь модификация пантеизма, и описание, данное здесь имманентному пантеизму, вполне подходит и для панентеизма. С. Л. Франк говорил о Николае Кузанском как о своем единственном учителе философии, и современный немецкий исследователь творчества русского философа справедливо полагает, что он был таким учителем «именно в методическом отношении», у него «Франк нашел аргументативное обоснование реал-идеалистической онтологии» [7, с. 262]; от него же, как видим, он воспринял и имманентный пантеизм, понимающий Абсолют как единство противоположностей.

С. Л. Франк не отказывался даже от характерного для неоплатонизма, этого тщательно философски разработанного пантеистического учения, термина эманация (истечение), или радиация (излучение), призванного описать механизм ступенчатого «перехода» от Единого-Блага к материальному миру: «Бог, – писал он, – будучи первоисточником и центром реальности, одновременно пронизывает всю реальность, как бы излучаясь по ее всеобъемлющей полноте» [3, с. 288]. Или уже прямо: «...глубинный слой человеческого духа есть в отношении Бога не его "творение", а его "эманация" – то, что из него "рождается" или "проистекает"...» [3, с. 335]. Философ прибегал и к открытой полемике с традиционным догматическим учением Церкви, противопоставляя его пониманию взаимоотношений Бога и тварного мира «непосредственный опыт сознания», который говорит «о наличии внутри меня самого, в составе моей души, чего-то безусловно прочного, чего-то вечного и потому "не-тварного"» [3, с. 333], укорененного в Боге.

Таким образом, замена термина (и понятия) при определении истоков тварного мира (вместо «из ничего» – «из себя») приводит к тому, что у С. Л. Франка «от понятия "творение" остается, собственно, только слово» [1, с. 462]. Как глубокомысленный философ, он не мог этого не осознавать. Почему же все-таки С. Л. Франк с такой настойчивостью всю свою жизнь продолжал держаться такого пограничного между теизмом и пантеизмом умонастроения, со всех сторон подверженного критике, а «истинным, адекватным» существом религиозной веры всегда считал «не отвлеченный теизм, а конкретный панентеизм» [8, с. 507]?

Теозис по сущности и по благодати

Выскажем предположение, что на результате решения С. Л. Франком проблемы начала мира сказалось явное превалирование в его религиозном опыте психологии христианской религии над ее онтологией. Родившись в правоверной иудейской семье, пройдя в молодости этап увлечения марксизмом и атеизмом, философ уже в зрелые годы и вполне сознательно принял христианство. Несомненно, он не только разумом «уверился» в истинности этого вероисповедания, но и в глубине своей души почувствовал Бога – пришел к нему и логически, и психологически. Протест против традиционного понимания сущностной трансцендентности Бога, сотворившего мир «из ничего», основывался, прежде всего, на глубоко личном осмыслении веры как взаимного отношения между человеческой личностью и Богом, воспринимаемым как «такое "ты", которое вместе с тем есть основа, почва и глубочайший корень моего "я"». Несмотря на то, что С. Л. Франк, конечно, признавал различие, даже определенное противостояние личности и Бога, он в то же время ясно осознавал собственную слитность с Ним: «Эта слитность так интимна, – писал он, – что я не знаю, не вижу отчетливо, где кончается последняя глубина меня самого и где начинается то, что я

называю Богом: ибо встреча есть здесь нераздельная связь» [\[8, с. 511-512\]](#).

Однако, по мысли С. Л. Франка, нередко на пути личного общения с Богом стоит авторитет, предписывающий, что, как и когда нужно делать и каким образом понимать свое место в мире и религии. Философ, разумеется, не выступал против церковного авторитета вообще, поскольку понимал, что, во-первых, авторитетом обладают не только определенные инстанции, не только восточные патриархи и папа римский, но и догматы, и Священное Предание, и Священное Писание, а, во-вторых, авторитет необходим, и поэтому если мы будем опровергать один авторитет, его место тут же будет занято другим, если отвергнем один догмат, он незамедлительно будет заменен другим. Философ протестовал против идеи *«непогрешимого религиозного авторитета»*, которая должна быть *«принципиально отстранена; она содержит внутреннее противоречие, предполагая отказ от личного суждения, согласие на слепую веру, тогда как вера и зречность, вера и внутренняя убежденность есть, по существу, одно и то же»* [\[8, с. 545\]](#).

Относительно христианского догмата о сотворении мира С. Л. Франк говорил о его недопустимом искажении, поддерживаемом всем церковным авторитетом. Точнее, речь у него шла даже не о догмате, правомерность ороса (определения) которого закреплена Вселенским Собором, а о более поздней его интерпретации – ведь в Никео-Цареградском Символе веры нет ни слова о творении Богом мира «из ничего», сказано лишь: «Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым...» [\[9, с. 6\]](#). Философ полагал, что утверждение полной «неотмирности» Бога, Его принципиального сущностного отличия от мира и существующего в нем человека приводит к исповеданию Бога далекого и недостижимого, абсолютно трансцендентного всякой твари, и такое исповедание исключает близкое общение Бога и человека. Отметим, что данное представление о как будто освященной церковным авторитетом традиции понимания отношений Бога и мира является в целом неадекватным, хотя, согласимся, оно достаточно часто допускается в религиозной практике. Напротив, действительно догматически было определено, причем на соборах (правда, не Вселенских, а поместных Константинопольских, получивших название «паламитских»), что возможно не только общение Бога и человека, но и теозис, обожение последнего как следствие такого общения, или синергии (со-действия, сотрудничества), когда исходящие от Бога нетварные энергии (благодать) свободно воспринимаются человеком, преобразуя, обоживая его. Только здесь делалось очень важное дополнение: человек может стать богом не по сущности, а по благодати, навечно сохраняя при этом собственную человеческую, тварную сущность. Переход трансцендентного в имманентное, на котором так настаивает панентеизм, с этой точки зрения есть таинство (для человеческого разума – чудо), а не естественная закономерность.

Мы видим, что психологические проблемы, так глубоко затронувшие душу С. Л. Франка, были характерны для христианского мира и в XIV в., и, надо полагать, в намного более раннее время, а главное – они решались, и решались в плоскости именно теистического мировоззрения, без малейшего уклонения в пантеизм. Психология религии и гносеология С. Л. Франка могли бы существенно обогатить концепцию «православного энергетизма» [\[10\]](#) при условии отказа от некоторых онтологических воззрений, и, в особенности – от идеи эманации. Знал ли сам С. Л. Франк о святителе Григории Паламе, главном идеологе вышеупомянутых соборов, был ли знаком с его трудами? Ответ на этот вопрос может быть только положительным: очень редко, но философ упоминает свт. Григория Паламу, например, когда пишет (в сноске) о нем как о «мистическом богослове», различавшем «в Боге Его "энергию", пронизывающую тварное бытие, от Его

неприступной "сущности"» [\[3, с. 414\]](#). Однако мы должны признать, что глубокого знакомства с учением свт. Григория Паламы у С. Л. Франка все же не было, и косвенно об этом свидетельствует его замечание (опять же в сноске) о том, что «вполне ортодоксальное учение о сотрудничестве (синергизме) свободы и благодати как двух самостоятельных инстанций» вполне можно включить в состав установки «пелагианства» (в широком смысле) [\[3, с. 331\]](#). Обращает на себя внимание содержащееся здесь в корне неверное «определение» синергии: сотрудничество происходит именно между свободными Богом и человеком, а свобода и благодать – совсем не «инстанции», а скорее сущностные проявления (первая – и Бога, и человека, вторая же – только Бога, потому она и нетварна). Отнесение же синергизма к пелагианству – и вовсе вне всякой критики хотя бы потому, что ересь Пелагия придавала очень небольшое значение Божественной благодати, чего никак нельзя сказать о паламизме, во главу угла ставящем именно стяжание благодати в исихастской практике.

Нужно отметить, что в дореволюционные годы, тем более в эмиграции произведения свт. Григория Паламы были труднодоступны, они не имели широкого распространения, а исихастская часть его богословского наследия, видимо, почти не была известна русским метафизикам. И хотя православный сборник «Добротолюбие», составленный в конце XVIII в. и периодически дополняемый, содержал в себе много аскетических текстов, изложенных в исихастской традиции, есть в нем также и некоторые труды свт. Григория Паламы, но, к примеру, его «Триады в защиту священно-безмолвствующих», в которых содержатся важнейшие положения богослова относительно синергийной практики, были опубликованы на русском языке только в самом конце XX в., уже в период «перестройки» [\[11\]](#). В начале XX в., правда, наблюдался некоторый рост интереса образованной публики к трудам свт. Григория Паламы в связи со спором «имяславцев», но он был очень ограниченным, не вызвав переводов и публикаций его главных работ, относящихся к сути этого спора. Можно предположить, что более детальное знакомство с паламитским учением внесло бы свои коррективы в мировоззренческие системы отечественных религиозных философов. В этой связи Я. В. Бондарева отмечает, что первые шаги по рецепции паламизма «уже были сделаны в русской философии "послесоловьёвской" эпохи, однако, увлеченность и даже ослепленность методологией всеединства не позволили русским философам развить самостоятельные философские системы на базе энергетизма» [\[12, с. 84\]](#).

Заключение

Итак, мы видим, что у В. В. Зеньковского были все основания, невзирая на общую высочайшую оценку творчества С. Л. Франка, критиковать при этом его метафизику всеединства, с логической неизбежностью ведущую к утверждению пантеистического мировидения со свойственным ему концептом «истечения» Бога в мир. Как точно отмечает А. П. Глазков: «Бог в учении Франка органически *включен* в состав всеединства» [\[13, с. 257\]](#), – и это естественный итог самостоятельного исследования истины, тот максимум, к которому может привести глубокое и искреннее философское размышление, основанное на индивидуальном религиозном опыте. Но путь познания может быть продолжен и далее, если мы примем как непререкаемые догматы богословия Откровения, чего С. Л. Франком в полной мере сделано не было, и в результате он так и не вышел за рамки пантеистического мышления. Что же касается В. В. Зеньковского, то он, как и свт. Григорий Палама, в своем философско-богословском творчестве старался неукоснительно придерживаться православного монотеистического мировоззрения, реализуя задачу всей своей жизни – создание фундаментального труда «Основы

христианской философии», к сожалению, не законченного (первый том был опубликован в 1961 г., второй – в 1964, третий же том, антропологический, так и не был написан), в котором стремился разработать целостную религиозно-философскую систему, дистанцирующуюся от любых модификаций пантеизма и характеризующую современными исследователями как «православный универсализм» [14, с. 442]. Лейтмотивом этого труда стало утверждение «основной и центральной» для христианской метафизики идеи тварности мира, в соответствии с которой «мир не имеет своих корней в самом себе» [15, с. 148].

Выявленная в статье основная причина, по которой С. Л. Франк так и не смог принять христианского учения о сотворении Богом мира «из ничего», на наш взгляд, имеет ярко выраженный психологический характер. Философ, отдавая в религиозном опыте явное предпочтение личным взаимоотношениям Бога и человека, полагал, что церковный авторитет если не вполне их отвергает, то не уделяет им должного внимания при организации религиозной практики. Соглашаясь с тем, что последнее часто имеет место в церковной жизни, все же следует отметить, что вызвано это не особенностями христианского вероучения, а превратным его толкованием, поскольку синергия, взаимодействие Бога и человека, закреплены в нем догматическими определениями, недвусмысленно утверждающими возможность обожения человека, совершаемого не по сущности, а по благодати. Следовательно, аргументы С. Л. Франка в пользу сущностного «сродства» Бога и человека теряют свою убедительность, а значит, исчезают основания для «панентеистического» решения проблемы начала мира.

Библиография

1. Зеньковский В. В. История русской философии. В 2-х томах. Т. 2. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. 544 с.
2. Киселева Е. С. Европейские истоки философии С. Л. Франка : автореф. дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.03. Москва: Российский университет дружбы народов, 2013. 26 с.
3. Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия / С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 133-438.
4. Чернущ В. К. «Онтологизация сознания» в философии С. Л. Франка и Н. А. Бердяева : дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.01. Москва: Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», 2020. 295 с.
5. Лагунов А. А. Философский дискурс о мировоззренческих метаморфозах // Христианское чтение. 2018. № 3. С. 224-235.
6. Вышегородцева О. В. Пантеизм // Новая философская энциклопедия: В 4 т. / ИФ РАН, предс. Научно-ред. совета В. С. Степин. Т. 3. М.: Мысль, 2010. С. 191-192.
7. Элен П. Семен Л. Франк: Философ христианского гуманизма. М.: Идея-Пресс, 2012. 304 с.
8. Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления / С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 439-748.
9. Православный молитвослов и Псалтирь. М.: Издание Московской Патриархии, 1988. 256 с.
10. Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. 448 с.
11. Палама Григорий. Триады в защиту священо-безмолвствующих. URL: https://www.xpa-spb.ru/libr/_Grigorij-Palama/triady-celikom.html (дата обращения

17.07.2023).

12. Бондарева Я. В. Русская религиозная философия между трансцендентизмом и пантеизмом (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2011. № 2. С. 78-85.
13. Глазков А. П. Проблема историчности у М. Хайдеггера и С. Л. Франка // Идеиное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Владимира Поруса. М.: ББИ, 2009. С. 248-257.
14. Нижников С. А., Гребешев И. В. Генезис и развитие метафизической мысли в России: Монография. М.: Руниверс, 2016. 504 с.
15. Зеньковский В. В. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1997. 560 с.

Результаты процедуры рецензирования статьи

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

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

Рецензируемая статья посвящена камерной, но весьма интересной теме оценки В.В. Зеньковским учения С.Л. Франка о Творении, а также всей его религиозно-философской концепции. Заметим сразу же, что и название статьи в этой связи должно быть скорректировано в соответствии с её содержанием, ведь речь идёт в ней не о сравнении двух концепций мыслителей по указанному богословскому вопросу, а именно об оценке взглядов одного философа другим. Думается, адекватное название статьи могло бы выглядеть следующим образом: «Оценка В.В. Зеньковским решения проблемы Творения у С.Л. Франка». Термин «эманация», по-видимому, неуместен в названии, поскольку он однозначно ассоциируется в истории философии с языческими философскими учениями и является несовместимым с христианским креационизмом. Несмотря на всю путаницу у С.Л. Франка, на которую указывает и автор статьи, номинально он всё же оставался (по крайней мере, стремился быть) христианским мыслителем, хотя, разумеется, невозможно говорить о сколько-нибудь верном воспроизведении у него христианского догмата о Творении. (В этой связи следует сделать и более общее замечание относительно того, что всякий опыт религиозной философии должен сознательно очерчиваться его автором определёнными границами, и мыслитель неизбежно впадает в ересь, если пытается «до последних оснований» с помощью рассудка как единственного инструмента философского познания разобраться в тех пунктах богословия, которые Святые Отцы оградили от рефлексии, сформулировав о них именно «догматы», непререкаемые освящённые авторитетом Православной Церкви, положения; С.Л. Франк не связывал себя подобными «условностями», поэтому и ставить вопрос о «мере православности» его представлений излишне.) Статья в целом оставляет благоприятное впечатление, она даёт определённое представление о важной черте концепции С.Л. Франка, а её автор проявляет несомненную эрудицию в рассматриваемом вопросе. В то же время отдельные пункты изложения нуждаются в дополнении (что нетрудно будет сделать, поскольку общий объём текста крайне невелик – лишь 0,35 а.л.), в частности, необходимо дать читателю ясные определения терминов «пантеизм» и «панентеизм», которыми оперирует автор (обратившись, например, к энциклопедическому словарю «Религиоведение»), представить контекст возникновения рассматриваемой темы как именно «внутренней проблемы» мировоззрения С.Л. Франка, сформулировать содержательное заключение статьи, расширить круг используемой критической литературы (о философском учении Франка имеется и некоторая зарубежная литература, которую автор полностью

проигнорировал). Рецензируемая статья имеет хорошие перспективы на публикацию в научном журнале, однако, она должна быть доработана в соответствии с высказанными замечаниями.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

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

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

Рецензия на статью

«Оценка В. В. Зеньковским отношения С. Л. Франка к проблеме начала мира»

В статье, представленной в журнал «Философская мысль», автор ставит перед собой цель дать анализ позиции В. В. Зеньковского в отношении философской концепции С.Л. Франка, которая на самом деле вырастает в проблему христианской трактовки творения и граничащих с пантеизмом (панентеизмом) идей всеединства.

Задачи исследования автором специально не определены, но их можно выявить из предложенной структуры статьи, так в работе предлагается остановиться на определении панентеизма как модификации пантеизма, а затем перейти к вопросу, который автор обозначил как «Теозис по сущности и по благодати».

Актуальность темы автором совершенно не обозначена, поэтому и складывается впечатление, что как такого введения в представленной статье нет. Особенно настораживает, что автор не показывает в водной части другие серьезные исследования по данной тематике, хотя заявленная проблема активно исследуется в отечественной истории философии уже на протяжении многих десятилетий.

Предмет исследования, исходя из названия работы, отсылает нас к работам Франка и собственно к метафизическим вопросам, раскрывающим онтологическую проблематику.

Название статьи в целом соответствует содержанию.

Методология исследования автором специально не обозначена, но текст явно основан на историко-философском анализе.

В качестве положительного момента можно отметить действительно важные вопросы, на которые обращает внимание автор статьи, а именно онтологические споры вокруг проблемы начала мира (которые составляют базу всей философской системы), показанные автором на примере разных позиций С. Л. Франка и В. В. Зеньковского.

Новизна исследования представлена слабо.

Спорные моменты и замечания, на которые хотелось бы обратить внимание автора:

1. По тексту не всегда понятно излагает ли автор свои мысли или эта трактовка других авторов? Например, встречаются утверждение такого рода: «Однако панентеизм по своей сути является лишь модификацией пантеистического мировоззрения...»

2. Важно отметить работу Я. В. Бондаревой «Русская религиозная философия между трансцендентизмом и пантеизмом (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии)», на которую автор, почему-то не ссылается. Хотя, на мой взгляд, именно в этой работе на развернутом историко-философском материале показана суть проблемы «творения» или «начала мира», того самого философского спора, который и породил идею панентеизма в русской философии, в своем стремлении преодолеть пантеистические мотивы в философии всеединства. Проблема, как подчеркивает автор статьи, действительно существует и она не имеет схоластического решения, поскольку для теизма важно сохранить за собой возможность теодицеи, а любое растворение Божественного Абсолюта и мира (как бы оно не осуществлялось) лишь только уводит нас от главного вопроса: «Что есть человек как личность? Может ли

он обрести себя в Боге?

Проблема имманентного и трансцендентного по сути своей есть проблема личной свободы! Таким образом, мне не совсем понятно, почему автор статьи не затрагивает основательно тему свободы, личности и зла? (этому уделяется одно предложение во второй части статьи). Это может быть связано с нежеланием определить свою собственную позицию? Автор только приводит критическую рефлексия Зеньковского в отношении неоднозначных взглядов философов всеединства по данному вопросу (в частности, делает это на примере Франка). Возможно поэтому и в заключении не достает выводов? Данное противостояние имеет более широкие масштабы и не связано только с личностью и онтологическими построениями Франка, это вопрос поиска тайны человеческого бытия, которое ускользает от любых логических схем. Это извечный спор о том насколько детерминирована наша реальность? И какой смысл для человека в выборе между добром и злом? Выход в эту плоскость, возможно, позволил бы оживить данный текст и позволил бы автору вынести ряд интересных положений в своих выводах.

Выводы, сформулированные в заключении, довольно лаконичны и завершаются ссылкой, что не совсем правильно в отношении структуры научной статьи.

Характер и стиль изложения материала соответствуют основным требованиям, предъявляемым к научным изданиям такого рода. Статья в целом логично выстроена, структурирована, стилистически выдержана. По тексту сделаны необходимые ссылки.

Библиография отражает исследовательский материал и оформлена в соответствии с требованиями.

Высказанные замечания в целом не отменяют важности данной работы, хотя бы потому, что рефлексия по поводу русской философии нам сегодня жизненно необходима, чтобы не утратить окончательно корни своей культуры. Данная тема, на мой взгляд, имеет хорошие перспективы, актуальна и может быть интересна для специалистов в области отечественной философско-религиозной мысли.

В результате знакомство со статьей, оставило неоднозначное впечатление, остается много вопросов, имеющих скорее дискуссионный характер, но в целом работа интересна, написана хорошим научным языком.

Таким образом, статья «Оценка В. В. Зеньковским отношения С. Л. Франка к проблеме начала мира», на мой взгляд, может быть рекомендована к публикации, при условии, что автор дополнит введение, укажет цель, новизну и методологию исследования, сделает полноценное заключение.

Результаты процедуры окончательного рецензирования статьи

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

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

Предмет исследования: идейные расхождения русских философов В. В. Зеньковского и С. Л. Франка в осмыслении проблемы начала мира. Целью статьи является уточнение причин, по которым Зеньковский критиковал С. Л. Франка и его концепцию панентеизма, в которой он отказывался принимать учение о сотворении Богом мира «из ничего». Также автор выясняет вопрос, действенны ли аргументы, приводимые Франком в пользу эманационного происхождения мира.

Методология исследования – автор применяет общие методы анализа, не формулируя никаких специфических методов.

Актуальность: выбранная проблематика представляется довольно узкой в контексте историко-философских исследований, в большей степени актуальной для теософского

дискурса, но для изучения отдельных аспектов отечественной философской мысли, безусловно, обладает значимостью.

Научная новизна: автор рассматривает формирование философской концепции С. Франка с точки зрения его биографии, связывая его доктрину с и психологическими особенностями. Такой подход к выявлению причин тех или иных философских мировоззренческих особенностей, в данном случае интерпретации метафизики всеединства, может быть воспринят как нечто новое, однако психоаналитический метод мог бы быть применен здесь в таком случае более последовательно. В таком случае рекомендуется отразить в названии или в целях методологический ракурс исследования.

Стиль изложения соответствует требуемой научной стилистике, структура статьи четко выстроена, но объем текста не вполне достаточен, содержание полностью соответствует названию и отражает заявленные цели и задачи исследования. Проблема, раскрытию которой посвящена статья, полностью освещена и проработана автором, но поскольку это всего лишь один аспект в концепции всеединства Франка, поэтому искусственное увеличение объема не способствовало бы углублению вопроса. Однако для расширения проблематики стоило бы рассмотреть позицию панентеизма в общем контексте всей русской философии всеединства, подробнее скоррелировать ее с концепцией В. Соловьева, например, таким образом добавив еще один параграф. Кроме того, во введении и в заключении необходимо показать значимость полученных выводов для развития современного философского знания.

Библиография: автором использовано 15 источников, среди которых присутствуют современные статьи, но для небольшого объема текста такое количество выглядит избыточным, учитывая необходимость их цитирования.

Апелляция к оппонентам: в статье рассматривается только одна критическая позиция по отношению к концепции Франка - Зеньковского, но нет общеполитического контекста.

Выводы сформулированы и соответствуют поставленным задачам, но из них не следует понимания общей значимости проведенного исследования для теории и практики. Рекомендуется расширить диапазон поставленной проблемы за счет анализа общей картины развития философии всеединства в отечественной традиции.

Статья может вызвать интерес читательской аудитории, изучающей русскую философию. Кроме того, если расширить анализ психологических характеристик, это могло бы вызвать интерес и массовой аудитории.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Грибакина Т.Э. — Архетипические сценарии будущего в образах современного российского кинематографа // Философская мысль. – 2023. – № 9. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.9.39702 EDN: XUXELV URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=39702

Архетипические сценарии будущего в образах современного российского кинематографа

Грибакина Татьяна Эдуардовна

соискатель, кафедра философии и культурологии, Орловский государственный университет имени И.С. Тургенева

302026, Россия, Орловская область, г. Орел, ул. Комсомольская, 95

✉ gribakinat@gmail.com



[Статья из рубрики "Социальная философия"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.9.39702

EDN:

XUXELV

Дата направления статьи в редакцию:

31-01-2023

Аннотация: Объектом данного исследования являются архетипические сценарии будущего, предложенные американским исследователем Джимом Датормом. Предметом исследования – образы будущего современного российского кинематографа. Основной целью статьи является соотнесение моделей «продолжающийся рост», «коллапс», «порядок», «трансформация» Датора, с современными российскими кинофильмами, содержащими в себе социальные ожидания общества относительно будущего и представлений о нем. На сегодняшний день образы будущего в целом и образы будущего, запечатленные в отечественном кинематографе, в частности мало изучены, что и составляет актуальность данного исследования. Образ будущего понимается как целостная картина будущего, которая бытует в определенном обществе в определенный период его развития. Новизна представленного материала заключается в соотнесении архетипических сценариев с современными российскими кинофильмами, посвященными различным вариантам будущего. В статье была применена собственная методология исследования художественных фильмов, позволившая рассматривать не только содержание кинофильмов, но и их визуальный и звуковой ряд киноленты. Основным выводом проведенного исследования является то, что выделенные Дж. Датормом

архетипические сценарии в разной степени находят свое отражение в современных российских кинолентах. Самым распространенным архетипом является "Порядок", более насыщенным в визуальном плане, но менее распространенным вариантом выступает сценарий "Коллапс", третьим по распространенности является архетип "Трансформация" и в наименьшей степени в российском кинематографе присутствует сценарий "Рост".

Ключевые слова:

о б р а з , образ будущего, социальные ожидания, кинематограф, российский кинематограф, Джим Датон, архетипические сценарии, будущее России, визуальные исследования, социальное прогнозирование

Общество на каждом этапе своего развития, по-разному осмысливает свое будущее и место человека в нем. Эмоциональное отношение к будущему в большей степени зависит от его образа, чем от научных прогнозов или четких стратегий развития [\[1, с.236\]](#). Образ будущего представляет собой целостную картину будущего, которая бытует в определенном обществе в определённый период его развития [\[2\]](#). Он отражает одну из сторон самосознания социума, и позволяет понять, каким образом общество оценивает свою жизнеспособность во временной перспективе. Образ будущего может быть понят как ментальное обобщение, медиана позитивных или негативных социальных ожиданий, которые присущи большим социальным группам. В этом плане социальные ожидания являются элементом общественного сознания и отражают общие, характерные для большинства идеи, непосредственным образом связанные с будущим. Надежды, мечты, опасения и страхи создают некий общий фон, на котором вырисовываются контуры желаемого будущего. Именно от позитивного или негативного отношения к будущему зависит, будут ли люди стремиться предотвратить наступление нежелательного сценария или же, напротив, будут приложены значительные силы и направлены многочисленные ресурсы на его реализацию.

В качестве источника для исследования образов будущего современной России мы выбрали ряд отечественных кинофильмов последнего десятилетия: «Глазами волка» (реж. Н. Вороновский, 2005), «Обитаемый остров» (реж. Ф. Бондарчук, 2008), «Мишень» (реж. А. Зельдович, 2010), «Звездный ворс» (реж. Н. Колейкин, А. Кагадеев, 2012), «Личность 74» (реж. И. Рено, 2013), «Вычислитель» (реж. Д. Грачев, 2014), «Мафия: Игра на выживание» (реж. С. Андреасян, 2015), «Танцы на смерть» (реж. А. Волгин, 2016), «Защитники» (реж. С. Андреасян, 2017), «Притяжение» (реж. Ф. Бондарчук, 2017), «Инволюция» (реж. П. Хвалеев, 2018), «Пришелец» (реж. А. Куликов, 2018), «Черновик» (реж. С. Мокрицкий, 2018), «Аванпост» (реж. Е. Баранов, 2019), «Вторжение» (реж. Ф. Бондарчук, 2019), «Вратарь Галактики» (реж. Дж. Файзиев, 2020), «Москвы не бывает» (реж. Д. Фёдоров, 2020), «Обратимая реальность» (реж. Д. Константинов, 2021), «Пара из будущего» (реж. А. Нужный, 2021), «Звездный разум» (реж. А. Гурьев, 2022).

Выбор кинематографа в качестве источника исследования не случаен, на наш взгляд в нем, как ни в каком другом виде искусства гармонично сочетаются авторский замысел, коллективное бессознательное, выступающее объективной реальностью и социальная реальность, включающая в себя все многообразие протекающих в обществе процессов [\[3\]](#). Из – за относительного быстрого процесса производства, кинематограф быстро откликается на трансформации в обществе и в своих сюжетах, словно в зеркале

отражает динамику социальных процессов, обнажая страхи и надежды социума относительно будущего.

Одной из проблем, стоявшей перед нами, была проблема выбора методологии исследования визуальных источников. В современном научном дискурсе отсутствует универсальный метод исследования визуального, поскольку как верно отмечает А. Усманова «каждый феномен культуры в силу своей единичности требует своего подхода»

[4]. Также практически не изучен кинематограф в аспекте транслятора образов будущего [5].

В качестве теоретического основания данного исследования мы решили остановиться на модели американского исследователя Дж. Датора, который использует в качестве материала для анализа не только кинематограф, но и самые разнообразные источники. Представления о будущем, запечатленные в социальных сетях, фантастической литературе, научных прогнозах, социологических опросах, политических программах, экономических проектах и т.д., ученый подверг герменевтическому анализу, провел формализованную классификацию их элементов, свойственную контент-анализу и выделил в них различные уровни смысла, а в заключении, на каждом из них провел обобщение и типизацию содержания. В результате Датор все многообразие представлений о будущем свел к четырем архетипическим сценариям: «продолжающийся рост» (Continued Growth), «коллапс» (Collapse), «порядок» (Discipline), «трансформация» (Transformation) [6].

«Продолжающийся рост» – это образ «светлого будущего», в котором воплощаются надежды на то, что завтра будет лучше, чем сегодня. В обществе будут решены или успешно решаться социальные и экологические проблемы, технические инновации окажут по преимуществу позитивное влияние на жизнь людей, поэтому ныне живущие поколения могут с уверенностью смотреть в будущее. Сценарий «Коллапса» знаменует собой эсхатологическую перспективу, при которой упадок и гибель человечества могут наступать как от техногенных и природных катаклизмов, так и как следствие мировой войны. «Коллапс» отражает страх перед будущим, ориентируют нас на финалистическую перспективу. «Порядок» – вариант будущего, максимально приближенного к настоящему, в нем продолжают развиваться имеющиеся тенденции и сохраняется status quo между крайностями «светлого будущего» и «конца света». Этот архетип отражает индифферентное отношение к будущему, уверенность, что ничего принципиально новое оно не принесет. Сценарий «Трансформации» предполагает появление непрогнозируемого фактора, задающего направление будущего развития, конфигурация которого в корне отличается от настоящего. Это архетип неожиданного будущего, которое может оказаться как намного лучше настоящего, так и намного хуже, но она мало связано с нашим сегодняшним днем.

В своем обзоре мы попытаемся соотнести российские кинофильмы последних десятилетий с архетипами будущего Дж. Датора. Однако в анализе образов будущего, представленные фильмами, мы будем придерживаться собственной методологии исследования, позволяющей рассматривать не только содержание (сюжет) кинофильмов, но и их визуальный ряд, будем акцентировать внимание на цветовой, световой и аудиальной характеристиках киноленты, негативном и позитивном отношении к определенным тенденциям предполагаемого будущего. Методология включает в себя сравнительно – исторический, структурный (Ж. Бодрийяр) [7], функциональный (Ж. Делез) [8], структуралистский (Н. Брайсон [9, с.156-170], Г. Поллок [10, с. 220-238]),

конструктивистский (П. Бурдьё [\[11, p. 20-30\]](#)), структурно-семиотический (К. Метц [\[12, с. 205-230\]](#), Т. Дж. Кларк [\[13\]](#)) методы, анализ бытования внехудожественных текстов (А. В. Дроздова [\[14\]](#)) и метод эвристической аналогии (Ж. Деррида) [\[15\]](#).

Исследование киноленты будет происходить на трех уровнях. На первом, рассматривается сюжет кинофильма, анализируется то, каким образом описывается будущее, какие события имеют место в нем, как будущее взаимосвязано с настоящим, какие чувства оно вызывает и есть ли возможность повлиять на него. Второй уровень предполагает анализ и детальное рассмотрение визуального ряда, который также позволяет сформировать представление о возможном сценарии развития событий в будущем и отношении человека к нему. На третьем уровне, данные, полученные в результате рассмотрения сюжета и визуального ряда, объединяются воедино. Учитывая цветное, световое и музыкальное оформление, делается вывод относительно описанного в кинофильме сценария развития общества и отношения к нему: хочет ли человек его наступления, стоит ли ему задуматься или же необходимо приложить усилия в настоящем по недопущению данного сценария.

Итак, перейдем непосредственно к анализу кинофильмов с целью выявления социальных ожиданий общества относительно будущего и представлений о нем.

Первым фильмом, в котором мы находим представления о будущем, является фильм 2005 года режиссера Николая Вороновского «Глазами волка». Фильм повествует о недалеком будущем, в котором полеты за пределы Солнечной системы становятся реальностью, в обществе функционирует Институт планирования человека, в котором из юных парней и девушек с помощью специальных чипов, делают будущих великих поэтов. Сюжет начинается с того, что на главного героя, по имени Камень, система дает сбой, спецслужбы всеми силами стараются избавиться от «опасности», случайно убивая при этом невинных горожан.

Анализ сюжета кинофильма, раскрывает такие стороны будущего как наличие Центрального космического агентства, осуществляющего научные экспедиции за пределами солнечной системы, Института планирования человека, который разрабатывает и внедряет чипы для контроля поведения и судьбы людей. Не поддающихся моделированию личностей уничтожают специальные службы, для предотвращения потенциальной общественной опасности.

При анализе визуального ряда кинофильма, мы можем отметить отсутствие демонстрации новых зрительных образов или технических инноваций. Несмотря на то, что события фильма разворачиваются в будущем, повседневная реальность не отличается от привычного для нас настоящего, где люди ходят на работу, выясняют отношения, отрываются от цивилизованного мира, имеют проблемы со спецслужбами и умирают от случайной пули на улице. Природа также тесно вплетена в городскую среду, как и в настоящем, здания имеют привычный облик как внутри, так и снаружи. Лишь дизайн квартиры главного героя выбивается из привычного для нас интерьера квартиры начала 2000 – х годов своей футуристичностью, минимализмом, белой мебелью, лампами причудливой формой, четкой симметрией и излишней освещенностью. Квартира Камня в бело-серых тонах, кардинально отличается от многоцветной, более теплой палитры всего фильма.

Отношение героев картины к будущему – не однозначно. Главный герой боится думать о будущем, о том, куда он поедет в отпуск или что будет через десять лет, так как, по его мнению, это страшно. В то время как старый ученый, в исполнении В. Тихонова,

напротив, сохраняет надежду на лучшее будущее, говоря агенту, что по возвращению Камня на Землю его будут встречать совершенно другие люди.

Судьба Камня непосредственным образом доказывает возможность влияния на будущее и активное отношение к нему. Его противостояние системе и постоянной борьбе за выживание, не только сохранили ему жизнь, но и открыли новые горизонты за пределами солнечной системы.

Сводя воедино результаты анализа сюжета и визуального ряда, мы можем заключить, что фильм транслирует скорее негативный, чем позитивный образ будущего. Музыкальное сопровождение лишь усиливает чувство тревоги и неопределённости. Однако, несмотря на страх главного героя перед будущим, его образ нельзя отнести к архетипу «Коллапса». Нежная связь старого ученого и его маленькой внучки привносит чувство оптимизма, ощущение, преемственности поколений, передачу опыта. Создается надежда на лучшее будущее, в котором, улетев в космическую экспедицию, или уйдя со своей семьей в чащу леса, человек сможет стать хозяином своей судьбы, обрести покой, найти уединение.

На наш взгляд, образ будущего, создаваемый авторами фильма «Глазами волка», вполне соответствует архетипу «Порядок», выделяемой Дж. Даторм. В изображаемом будущем гармонично сочетаются научный прогресс и природный мир, ощущается крепкая взаимосвязь поколений. Будущее не таит в себе неожиданностей, логично продолжая существующее развитие. Преодолев трудности, избежав смерти, герой избавляется от общества непрошенных гостей, и, в конечном итоге, оказывается активным творцом своей жизни.

К этой же модели можно отнести и образ будущего, представленный в короткометражном фильме 2013 года «Личность #74» режиссера Игоря Реноу. Фильм представляет относительно недалекое будущее, в котором в дополнение к существующим органам власти, введена специальная Служба Коррекции личности и сознания. Деятельность этого государственного органа направлена на то, что избавить общество от хаоса, непрекращающихся войн и глобальных катастроф. Анализируя с помощью специальных программ, обрабатывающих данные всех граждан страны, возможные варианты будущего, выстраивая цепочки событий, идущих из настоящего, работники Службы Коррекции, вычисляя потенциально опасные поступки людей. Корректируя отдельные личности служба предотвращает такие поступки. В рекламе Службы Коррекции приводится пример парня, который в детстве любил стрелять по солдатикам, а потом расстрелял учеников школы, после коррекции он становится талантливым музыкантом, не опасным для общества.

В соответствии с архетипом «Порядка», образ будущего, представленный в фильме, практически никак не отличается от настоящего. Люди также обучаются в университетах, встречаются, влюбляются, только существование Службы Коррекции указывает на будущее время или возможно на существование другого, параллельного мира.

Будущее представленное в фильме пессимистично, поскольку коррекция уничтожает личность, лишает ее воли, внушает выгодные для общества идеологические и гендерные взгляды. Свободу личности отстаивают экстремисты с лозунгами: «Мы вернем себе будущее», что приводит к новым массовым волнениям. Хотя авторы фильма убеждены, что на будущее, возможно повлиять, но последствия таких изменений – непредсказуемы. Героине фильма удастся восстановить память любимому, и вместе они обманывают службу коррекции. Однако, успешный побег героев завершается, их изоляцией от мира.

Неопределенностью существования в пустой квартире, на надувном матрасе, со стенами, обклеенными газетами вместо обоев и просмотром по телевизору, репортажей о вооруженных протестах, митингах и забастовках, людей, готовых с оружием отстаивать свое будущее.

Анализируя визуальный ряд кинофильма, мы можем отметить, что улицы города пустынные, хотя и залиты солнцем. Из-за этого современный город воспринимается как искусственно «стерилизованный». Здание Службы Коррекции тоже практически безлюдно. В небольшой комнате стоят огромные библиотечные архивы с карточками, символизируя искусственную каталогизацию граждан. При самой корректировке личности главный герой фильма подключается к многочисленным датчикам и на белом фоне он как бы начинает жизнь с чистого листа.

Визуально мы не находим каких-либо новых элементов будущего, оно ничем не отличается от привычного для нас настоящего. Нестабилизированная камера с эффектом «живой скрытой съемки», демонстрирует узнаваемые по новостным сюжетам массовые волнения и разрушения.

Пессимистичный настрой на будущее, демонстрируемый в фильме, формирует убеждение в том, что такого будущего нам не надо. Оно строго регламентировано, предreshено, безысходно, в нем нет места случайностям. Тихая, местами настораживающая музыка, усиливает гнетущее настроение. Просмотр фильма в целом наталкивает на мысли о том, что в будущее лучше не вмешиваться, поскольку последствия могут быть крайне непредсказуемыми.

К сценарному архетипу «Порядок» мы также можем отнести такие фильмы как: «Мишень» (реж. А. Зельдович, 2010), «Звездный ворс» (реж. Н. Копейкин, А. Кагадеев, 2012), «Притяжение» (реж. Ф. Бондарчук, 2017), «Пришелец» (реж. А. Куликов, 2018), «Черновик» (реж. С. Мокрицкий, 2018), «Вторжение» (реж. Ф. Бондарчук, 2019), «Москвы не бывает» (реж. Д. Фёдоров, 2020), «Пара из будущего» (реж. А. Нужный, 2021).

Взаимно противоположные варианты развития общества в будущем наглядно представлены в фантастическом фильме 2008 года «Обитаемый остров», снятого Фёдором Бондарчуком по одноименному роману братьев Стругацких.

Главный герой – Максим Каммерер, один из жителей Земли начала 22 века, которые к этому времени, вооружены великой теорией воспитания, позволяющей людям забыть о войнах, голоде и терроризме. Не определившись до конца с будущей профессией, Максим пробует себя в свободном поиске внеземных цивилизаций. В начале фильма корабль Максима терпит крушение и падает на неизученной ранее планете, которая оказывается обитаемой. На Саракше, так она называется, человечество живет в условиях жесткой милитаристской диктатуры образца первой половины XX века, общество заметно неоднородно. В его главе стоят «Неизвестные Отцы», которым принадлежит власть, охраняемая многочисленными военными, простые люди влачат жалкое существование и не представляют, что жизнь может быть иной. Оппозицию власти составляют «выродки», посвятившие себя борьбе с технически организованным «промыыванием мозгов». По всей стране воздвигнуты «Башни», которые по официальной версии являются противобаллистическими, но на самом деле генерируют излучение, снижающее критичность мышления и заставляющее граждан верить всему, что утверждает власть. Неизвестные Отцы, руками военных, ведут демонстративную войну с «выродками», что помогает отвлекать основную массу людей от социальных проблем. С

этой же целью развязана война за территорию с соседним государством. Жители планеты не обладают достоверными представлениями о мире, они слепо верят, что за пределами их территорий живут одни мутанты, царит анархия и хаос.

Визуальный ряд картины подчеркивает противоположность миров Земли и Саракша. В начале фильма главный герой одет в белоснежную футболку, символизирующую непорочность, чистоту помыслов. Во время космического полета мы видим внутренне устройство космического корабля, оформленное в светлых тонах, в котором наряду с огромными сенсорными экранами развешаны фотографии родных Максима и первого космонавта – Юрия Гагарина. После крушения корабля, зритель, вместе с героем, попадает на хмурую, грязную, лишенную ярких красок планету. Город, который видит главный герой, частично состоит из руин, с полуразрушенными зданиями и листами ржавого железа, окруженными серым, тяжелым смогом. По улицам обреченно бродят хмурые жители в лохмотьях, грязными руками готовят непонятного вида еду, резвится чумазная детвора, а девушки легкого поведения привлекают в свои сети очередного клиента. Контрастирует с этим нарочитая роскошь представителей правящей элиты, их синие мантии, расшитые золотыми нитями, кабинеты, с мраморными стенами, резными золотыми зеркалами, серебряной посудой.

Будущее представляет собой альтернативные варианты развития человечества, того, чего пока нет, но возможно будет. Первый вариант соответствует модели «Роста» Датара. В будущем Земли, человечество процветает, совершенствуется нравственно, умственно и физически, имеет возможность совершать научный поиск, ему удастся усовершенствовать научно-техническую базу и сделать космические полеты обыденным делом. Максим Каммерер – типичный представитель этого человечества будущего. Он демонстрирует не только личные высокие моральные и физические качества, но и стремится изменить мир вокруг себя к лучшему. Именно его усилиями в местной девушке Раде просыпается стремление постичь тайны вселенной, он помогает «выродкам» и мутантам, вырывает из ментальной зависимости Гая.

В фильме «Притяжение» (реж. Ф.Бондарчук, 2017) мы также находим пример модели «Рост» в демонстрации биологически идентичной человеческой, но более развитой технологически планеты с которой на Землю прилетел главный герой – Хэкан.

Второй вариант будущего мы видим, на планете Саракш. Это яркий пример архетипа «Коллапса», он демонстрирует пример деградации человечества, где в погоне за властью и в стремлении к ее сохранению, правящая элита угнетает бедных и слабых, зомбирует их для своих целей, дезинформирует и морально уничтожает. В прошлом планеты масштабная война, последствия которой в виде зараженных территорий и мутаций, сохраняются до времени прилета Максима. Насилие порождает насилие, как говорили «выродки»: «Мы убиваем, потому что они убивают нас».

Вопреки визуальному ряду, изобилующему грязной палитрой цветов, дисгармонией пространства, отсутствием тепла и уюта, серыми, стенами, беспилотной военной техникой, будущее представляется в фильме в оптимистичном ключе. Этому способствует демонстрация противоречий в правящей элите, наличие в обществе «выродков», противостоящих Неизвестным Отцам и ведущим подрывную деятельность. Усилия главного героя, случайно попавшего на чужую планету, его самоотверженность, желание изменить ситуацию также вселяют надежду и заставляют верить в то, что ему удастся найти ресурсы и возможности изменения воцарившегося несправедливого, тоталитарного и жестокого мира. Просмотр фильма не оставляет сомнений в том, что будущее можно и зачастую действительно нужно стремится изменить, ради достижения

всеобщего блага, свободы и равенства, научного и технического прогресса.

Еще одним фильмом, с которым мы можем соотнести модель «Коллапс» является кинокартина 2014 года режиссера Дмитрия Грачева «Вычислитель». Сюжет описывает далекое будущее, в котором человечество было вынуждено покинуть Землю и заселить ограниченную территорию на планете ХТ-59 с суровым климатом.

Анализируя сюжет, мы находим, что во Вселенной существует Лига свободных планет. Однако конкретно на ХТ-59 господствует жесткая система правления, основанная на тотальном контроле, постоянной слежке и строгом исполнении предписаний. Образ будущего, запечатленный в фильме, не имеет ничего общего с настоящим, кроме человеческих чувств. Люди не вправе выбирать себе работу, должны стоять свою судьбу с подобранным системой партнером, носить унифицированную для мужчин и женщин одежду. Будущее пессимистично, поскольку не желающих мириться с системой, отправляют погибать на Саргасово болото. Человек лишен свободы, права выбора и счастья. Главные герои Эрвин – бывший советник президента и девушка Кристин, мечтают изменить систему и свое будущее, однако несмотря на их усилия, спустя время на планете воцаряется новая система, гораздо более жесткая, чем предыдущая.

Картины будущего, представленные в фильме, демонстрируют высокотехнологичный город, высеченный в скале, мрачные летательные аппараты с хищными формами, серое безоблачное, лишенное теплых солнечных лучей небо. Человечество лишилось растений и животных, вместо них появились кровожадные аборигенные формы жизни, уносящих своих жертв под толщи черного песка на болотах – таким видится совершенно оторванный от реальности, пугающий мир будущего.

И в сюжете, и в видеоряде кинофильма «Вычислитель», мы встречаем негативный сценарий развития общества, при котором человек оказывается бессилем перед пустынными хищниками и перед будущим, в котором устанавливается еще более жесткий режим. Формируется ощущение обреченности, утрачивается вера в возможность его изменения. Усиливают эти ощущения тяжелый звуковой фон и закадровые комментарии главных героев. Размышляя о будущем, современному человеку, остается только надеяться, что подобный сценарий развития человечества будет воплощен только в книгах и фильмах.

Схожие с моделью «Коллапс» варианты будущего обнаруживаются в таких фильмах как: «Мафия: Игра на выживание» (реж. С. Андреасян, 2015), «Танцы на смерть» (реж. Андрей Волгин, 2016), «Защитники» (реж. С. Андреасян, 2017), «Вратарь Галактики» (реж. Дж. Файзиев, 2020), «Обратимая реальность» (реж. Д. Константинов, 2021).

Другой сценарный архетип Датора «Трансформация» обнаруживает себя в таком кинофильме как «Инволюция» режиссера Павла Хвалеева 2018 года. Фильм повествует о недалёком будущем, в котором Земля запускает жесткий и бесчеловечный механизм, обращающий теорию Чарльза Дарвина вспять. Двое молодых людей Хемминг и девушка Лив, знакомятся незадолго до начала этого процесса, однако он оказывается сильнее их.

При анализе сюжета мы находим, что изображаемые события отстают от нас. Фильм начинается с того, что в одном из телешоу, русский учёный рассказывает зрителям о начавшемся процессе деградации человечества как вида, однако его не воспринимают всерьёз. Процесс инволюции берет свое начало в настоящем, когда люди перестают думать, их лобные доли мозга сокращаются, от чего начинают доминировать животные инстинкты, и в дальнейшем эти процессы лишь усиливаются. Будущее пессимистично,

поскольку на смену мечтам о безопасности и желанию попасть в Ноев ковчег приходит осознание наступления повсеместного хаоса и невозможности предотвращения процесса инволюции, ни на индивидуальном уровне, ни на уровне государства в целом.

Анализируя визуальный ряд, мы не находим в нем принципиально новых визуальных образов. Большинство предметов изображаемого мира знакомы, однако демонстрируется с непривычной стороны, в которой они утрачивают антропологический смысл. Интерьеры дегуманизированы, лишены яркости и насыщенности. Мир будущего депрессивен, стерилен, одинок и пуст, реальность здесь чередуется со снами, каждый из которых хуже предыдущего. Начальные и финальные кадры фильма показывают угол зрения, с которого демонстрируется будущее – это космический масштаб, в котором существование человечества – незначительный эпизод жизни вселенной. Визуальный пласт фильма объективирует процесс деградации земной цивилизации. Зритель становится свидетелем того, как природа освобождается от людей и Земля вновь наполняется светом и жизненной энергией.

Безусловно, фильм описывает негативный образ будущего и стремится побудить зрителя переосмыслить жизнь и ее смысл, поскольку, когда запустится процесс инволюции, будет слишком поздно что-то менять. Музыкальное сопровождение, со скрежетом, пульсацией, восходящими и нисходящими звуками усиливает чувство непостоянства мира, опасности и его агрессивности.

Еще один российский фильм «Аванпост» 2019 года режиссера Егора Баранова также можно отнести к модели «Трансформация». Фильм изображает события, произошедшие после неожиданной потери связи и погружения во тьму большей части планеты. Уцелевшая часть людей пытается понять, что произошло, вступает в контакт с пришельцем и узнает о начатом более 200 миллионов лет процессе колонизации планеты, в котором человеческая цивилизация использовалась в качестве вируса по зачистке исходной цивилизации Земли. Начинается противостояние человеческой цивилизации инопланетной.

События кинофильма разворачиваются в недалеком 2030 году, в котором из-за сильнейшего импульса практически все население Земли утрачивает контроль над своими разумом и волей, меняется поведение животных. Импульс делит жизнь людей на до и после, связь настоящего и будущего утрачивается, будущее становится непредсказуемым, изменчивым и несет в себе пессимистичный заряд, поскольку человеческая цивилизация вынуждена противостоять более развитым цивилизациям, желающим заселить Землю. Несмотря на это, человек оказывается способным противостоять инопланетным «богам» и отстаивает свое право на существование.

При анализе визуального ряда можно констатировать его новизну. Мы видим совершенно иную Москву – футуристический мегаполис, наполненный неонами и голограммами, с многочисленными дронами, летательными аппаратами, техническими новинками. Первоначально будущее представляло собой усовершенствованный в техническом плане вариант настоящего, однако после импульса, мир будущего становится мрачным и устрашающим, в нем воцаряется хаос, гремят выстрелы и взрывы, на стенах красуются надписи: «Мы все умрем». На будущее оказывается возможным повлиять, поскольку главным героям удается уничтожить коконы на инопланетном корабле с взрослыми инопланетными существами, однако они оставляют в живых инопланетных детей и к чему это может привести в дальнейшем – неизвестно.

Фильм транслирует альтернативный сценарий будущего, в котором человечество

столкнется с враждебными инопланетными цивилизациями, стремящимися захватить Землю и сделать ее своим новым домом. Тревожная музыка, звук многочисленных выстрелов и взрывов, религиозные мотивы усиливают драматизм и пессимистические настроения.

К модели «Трансформация» можно также отнести фильм «Звездный разум» (реж. А. Гурьев, 2022), в котором поразивший биосферу вирус, ставит под угрозу существование всего человечества.

Подводя итог исследованию, мы можем заключить, что выделенные Джимом Даторм архетипические сценарии в разной степени выраженности находят свое отражение в современных российских кинофильмах.

Самым распространенным архетипом является модель «Порядок», которая обнаруживается в большинстве фильмов и заключается в демонстрации будущего максимально приближенного к актуальной для зрителя реальности и в уверенности, что в будущем ничего принципиально нового не произойдет. Здесь отсутствуют новые визуальные образы, однако продолжают и усиливаются тенденции современности: социальная дифференциация, борьба с несправедливостью, значимое место занимают «вечные» темы, поиск смысла жизни, любви и своего места в мире.

Другим, более насыщенным новыми визуальными образами, но менее распространенным вариантом видения будущего, выступает сценарий «Коллапс». В фильмах он раскрывается в демонстрации будущего в корне отличающегося от настоящего мира, в котором из-за техногенных и природных катаклизмов, мировых войн, разрушен привычный образ жизни, общество деградирует, человечество находится на грани уничтожения, дальнейшее развитие внушает страх, поскольку предполагается, что дальше будет только хуже.

Третьим по распространенности является сценарий «Трансформация», суть которого заключается в появлении в сюжетах кинофильмов непрогнозируемого фактора (процесса инволюции, инопланетное вторжение, вирус), в корне изменяющего ход развития, ставящего под угрозу существование всего человечества и планеты в целом. В визуальном плане это проявляется в демонстрации нового порядка, возвращению к истокам, очищению планеты от человеческой цивилизации.

Стоит сказать, что в наименьшей степени в российском кинематографе присутствует сценарий Дж. Датора «Рост». Этот образ светлого будущего преимущественно наблюдается в изображении нового, идеального и гармоничного мира более развитых интеллектуально и технически внеземных цивилизаций, на контрасте с деградирующей цивилизацией землян, которая стремится к этому уровню, но еще должна пройти долгий и сложный путь нравственного и интеллектуального развития.

Остается только надеяться, что человечеству удастся найти наиболее оптимальный и прогрессивный путь развития, чтобы образ светлого будущего вновь стал одним из доминирующих, а высокоразвитой цивилизацией в нем снова оказалась человеческая.

Библиография

1. Желтикова И. В. Место социальных ожиданий в образе будущего [Электронный ресурс] // URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/mesto-sotsialnyh-ozhidaniy-v-obraze-buduschego-2> (дата обращения: 08.01.2023).
2. Желтикова И. В., Грибакина Т. Э. Методологические особенности изучения

- кинатографа как источника реконструкции образов будущего // Человек. Общество. Инклюзия. – 2018. – № 4(36). – С. 4(36)
3. Грибакина Т. Э. Кинатограф как источник актуальной социальной реальности // Современ. реалии и перспек.разв. соц.-эконом. систем: риски и стратегии: Мат. Всер. научно-практ. Конф., Орел, 23 апреля 2019 года. – Орел: Общ. с огр. отв. полигр. фирма «Картуш», 2019. – С. 563-568.
 4. Усманова А. Научение видению: к вопросу о методологии анализа фильма [Текст] // Визуальная антропология: новые взгляды на социальную реальность. – Саратов, 2007. – С. 183-204.
 5. Павлов А. В. Анализ фильма: теперь и в России // Кортэ Г. Введение в системный киноанализ. – М.: Издательский дом Высшей школы экономики. – 2018. – С. 11-13.
 6. Dator J. "New beginnings" within a new normal for the four futures [Текст] // Foresight. –2014. –Vol. 16(6). – P. 496–511.
 7. Бодрийяр, Ж. Симулякры и симуляция // – Перевод О. А. Печенкина. – Тула. – 2013. – 204 с.
 8. Делез Ж. Кино. М.:ООО «Ад МАргинем Пресс», 2013. – 560 с.
 9. Bryson N. World and Image: French Painting of the Ancien Regime // New York: Cambridge University Press. – 1981. – 300 p.
 10. Поллок Г. Видение, голос и власть: Феминистская история искусства и марксизм // Гендерная теория и искусство. Антология: 1970-2000. – М.: РОССПЭН. – 2005. – С.217-259.
 11. Bourdieu P. The Cult of Unity and Cultivated Differences // Photography: A Middle-brow Art. Oxford: Polity Press. – 1998. – P. 13-31.
 12. Метц К. Воображаемое означающее. Психоанализ и кино. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. – 336 с.
 13. Clark T.J. Image of the People: Gustave Courbet and the 1848 Revolution. Berkeley: University of California Press. – 1999. – 208 p.
 14. Дроздова А. В. Специфика визуальных исследований в современном гуманитарном знании [Электронный ресурс]. Ярославский педагогический вестник. – 2015. – №3. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/spetsifika-vizualnyh-issledovaniy-v-sovremennom-gumanitarnom-znanii> (дата обращения: 16.01.2023).
 15. Кино и его призраки. Интервью с Жаком Деррида [Электронный ресурс] // Сеанс. – № 21/22. URL: <http://seance.ru/n/21-22/retro-avangard-zhak-derrida/kino-i-ego-prizraki/>. (дата обращения: 12.01.2023).

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 "Архетипические сценарии будущего в образах современного российского кинатографа" выступают образы будущего, запечатленные в отечественных кинофильмах последних десятилетий. Автор статьи анализирует фантастические фильмы соотнося их характеристики с системой сценарных архетипов Джима Датора. Целью статьи является определение типа приоритетных социальных ожиданий россиян, связанных с будущим.

Методология исследования развивается в двух направлениях. С одной стороны, как уже отмечалось, автор соотносит образы будущего с моделью архетипов будущего

американского профессора. С другой - автор предлагает собственную методологию выявления образов будущего, присутствующих в кинофильмах, методологию, ориентированную на выявление отношения к будущему не только путем анализа сюжета фильма, но и его визуального ряда. В статье эта методология называется "трехуровневая методология исследования художественных фильмов" и заключается в 1) рассматривается сюжет кинофильма с точки зрения того, какая картина будущего в нем присутствует, 2) анализ визуального ряда, изображающего мир будущего, его светового фона, динамики, 3) цветовое, световое и музыкальное оформление сводятся во едино, на основе чего делается вывод о том, каким видится будущее авторам фильма - желательна ли наступление этого будущего, стоит ли стремиться его приблизить или отдалить. Данная методология представляет интерес не только в связи с исследованием образов будущего, но в целом видится перспективной для анализа кинофильмов.

Актуальность. В настоящее время в отечественной гуманитаристике происходит активное изучение образов будущего, функционирующих в России в настоящем. Однако, образы будущего, запечатленные в отечественном кинематографе, еще мало изучены, что делает представленное исследование актуальным. Четыре сценарные архетипа - «продолжающийся рост», «коллапс», «порядок», «трансформация» - отражают общий настрой на будущее - надежду на лучшее, страх перед будущим, разочарование в возможности нового, расчет на неожиданные изменения. Определение основных векторов в отношении к будущему позволит предвосхитить поведение социальных групп - будут ли люди стремиться предотвратить наступление нежелательного сценария, согласятся с ним, или напротив, будут работать для того чтобы приблизить светлое будущее.

Научная новизна представленного исследования заключается в соотнесении архетипических сценариев Д.Датора с современными российскими кинофильмами, а так же в разработке новой методологии исследования фильмов.

Стиль статьи - научный, включает необходимые пояснения ключевых терминов, ссылки на параллельные исследования.

Структура и содержание. Статья не имеет внутренней структуры, однако логично и последовательно репрезентирует проделанное исследование. Во введении автор определяет предмет, цель и задачи исследования, его актуальность. Затем знакомит читателя с материалами анализа и методами работы с ним. В основной части, в соответствии с заявленными методами, происходит разбор ключевых кинолент. При этом автор соблюдает баланс между анализом содержательной и визуальной составляющей фильмов. В заключении констатируется, что самым распространенным архетипическим сценарием в отечественных лентах является модель «Порядок», которая заключается в демонстрации будущего максимально приближенного настоящему и в уверенности, что в будущем ничего принципиально нового не произойдет. Вторым по распространенности сценарием будущего выступает «Коллапс», в котором будущее в корне отличается от настоящего, человечество находится на грани уничтожения и создается ощущение, что дальше будет только хуже.

Библиография представлено 15 наименованиями и включает как отечественные, так и зарубежные источники.

Апелляция к оппонентам присутствует в необходимой мере - автор показывает существующие точки зрения на исследования кинематографа и образов будущего, обосновывает собственную позицию с опорой на существующие исследования.

Выводы, интерес читательской аудитории. Статья будет интересна широкому кругу читателей, как интересующихся социально-философской проблематикой, так и любителям отечественного кинематографа. Методология анализа кинофильмов, предлагаемая автором, может быть интересна в ракурсе визуальных исследований.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Пиляк С.А. — Понятие объекта культурного наследия (терминологический обзор) // Философская мысль. – 2023. – № 9. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.9.40562 EDN: XVAJQQ URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=40562

Понятие объекта культурного наследия (терминологический обзор)

Пиляк Сергей Александрович

ORCID: 0000-0002-8910-8741

кандидат архитектуры

доцент, Смоленский государственный университет

214000, Россия, Смоленская область, г. Смоленск, ул. Большая Советская, 30/11

✉ s.pilyak@mail.ru



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

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.9.40562

EDN:

XVAJQQ

Дата направления статьи в редакцию:

24-04-2023

Аннотация: Культурное наследие является особым феноменом человеческой культуры. Известны определения наследия как субстрата идентичности, свидетельства развития цивилизации, артефакта, связующего настоящее и прошлое и т.д. Актуализация культурного наследия, его возвращение в духовный и экономический оборот способны послужить идеологическим задачам. Наследие способно выступить символом мировоззренческих основ общества, продемонстрировать стратегические приоритеты, имеющие особое значение для современности. Культурное наследие, будучи продуктом творческой деятельности поколений, формируется уникальным стечением обстоятельств, и, следствие, является уникальным и невозобновимым. Все перечисленные факторы демонстрируют особый потенциал наследия, который следует признать практически неисчерпаемым. По данному комплексу причин возникает сложность в трактовке понятия объекта культурного наследия. Данное поле научного поиска остается исключительно дискуссионным пространством с множеством вариантов толкования ключевого понятия. Целью исследования является рассмотрение трактовок понятия культурного наследия и определение специфики его природы. Одновременное

обращение к смежным понятиям позволяет расширить представление о культурном наследии как коллективной исторической памяти, выраженной в материальных и нематериальных артефактах. Междисциплинарная методология, базирующаяся на сравнительном методе, призвана определить наиболее краткое и емкое определение наследия, которое раскроет особенности его потенциальной актуализации в интересах государства и общества.

Ключевые слова:

культура, интерпретация культурного наследия, идентичность, познание, феномены культуры, культурное наследие, наследие, трансформация, интерпретация, философия

Актуализация культурного наследия как реализация его потенциала, или включения объектов культурного наследия в социокультурный контекст, является важной задачей современности. Понятие культурного наследия традиционно рассматривается в качестве философской и культурологической категории. Методологические аспекты реализации культурной политики, анализ культуры как неотъемлемой составляющей культурно-исторического пространства и определяющего фактора общественного развития рассмотрены в трудах О. Н. Астафьевой, Т. В. Беловой, Л. Е. Вострякова, Г. А. Голицына, Ю. А. Лукина, В. М. Межуева, В. М. Петрова, К. Э. Разлогова, А. Я. Флиера, О. В. Хлопиной и др. Вопросы реализации культурной политики отражены в исследованиях Ю. А. Веденина, М. Е. Кулешовой, Ю. П. Шульгина, Р. Ф. Туровского, В. Л. Каганского и др. Ю. А. Веденин внес весомый вклад в развитие и уточнение понятия «культурный ландшафт», рассмотрение его историко-культурного и социокультурного потенциала.

Знания и функции культурного наследия в социокультурном развитии регионов рассматривались в работах О. Н. Астафьевой, Г. А. Аванесовой и др. О. Н. Астафьева является ведущим отечественным ученым, исследующим вопросы реализации государственной культурной политики в региональном преломлении. Значительный вклад в изучение актуализации наследия внесла М. Л. Шуб. Исследователь на основе концептуализации образа прошлого как феномена культуры выявила его основные характеристики, типы и формы репрезентации образа прошлого в современном социокультурном пространстве. Краткий обзор позволяет отметить актуальность темы.

Выбор методологии исследования обусловлен сложным характером предмета исследования, требующим рассмотрения в рамках интегрированного философского подхода. Культурное наследие и горизонты его применимости обладают сложной природой и могут рассматриваться в контекстах философии, эпистемологии, герменевтики, культурологии, антропологии, искусствоведения, истории, иных наук. По этой причине настоящее исследование отличается междисциплинарным подходом, в качестве методологии будут последовательно применены методики различных наук, в своей совокупности позволяющие в полной мере раскрыть понимание феномена культурного наследия, его интерпретации и актуализации.

Вместе со значительным количеством исследователей и методик в данной сфере возрастает и количество трактовок понятия культурного наследия, которое можно считать бесконечным. Для культуролога это сформированные предками проявления материальной и духовной культуры, которые прошли испытание временем и передаются потомкам в качестве ценной редкости, имеющей особый статус. Культурное наследие также трактуется как основная форма сохранения культуры [\[13, 135\]](#). Для музеолога [\[14\]](#)

культурное наследие есть совокупность объектов, иллюстрирующих эволюцию общественных отношений. По этой причине в общественном сознании наследие воспринимается как ценность, подлежащая музейному сохранению и актуализации. Практически каждая сфера научного знания со временем приобрела выразительный набор собственных авторских определений. Однако общее значение остается неизменным: в исторической перспективе объекты наследия приобретают статус символа и свидетельства минувших эпох. Ценность наследия заключается в том, что отдельные памятники способны рассказать о цивилизациях и историко-культурных образах прошлого [\[7, 210\]](#), организуют связь времен и поколений. Актуально звучат слова Д.С. Лихачёва о том, что «ощущать себя в истории крайне важно. Этому ощущению помогают памятники культуры и истории» [\[10, 451\]](#).

Авторы обобщающего издания «Анализ практики привлечения добровольцев к сохранению культурного наследия (на примере России, Великобритании и Франции)» дают свое определение культурного наследия, толкуя его как феноменологическую категорию, фиксирующую результаты передачи и наследования в обществе определенных объектов прошлого [\[2, 171\]](#). Однако, на наш взгляд, более кратким и одновременно объемным определением наследия следует признать его понимание как субстрата национальной идентичности [\[18; 19\]](#). Важная роль идентичности – локальной, региональной и национальной – неоспорима. Наследие символизирует объединяющие народы и города смыслы и значения. Поэтому логично и справедливо представить культурное наследие в качестве основного инструмента реализации государственной культурной политики. Заметим, что существуют и иные трактовки основополагающих терминов. В числе прочих выделяется следующее определение: «Наследство – то, что нам оставляет прошлое; наследие – то, что мы берем из прошлого и используем как собственность, а ценность культурного наследия – то, что мы сами выбираем из культурного наследия для использования и хранения на будущее» [\[20\]](#).

По итогу вышеизложенного заметим, что культурное наследие составляет особую группу культурных ценностей. Доступное для восприятия в современности и одновременно исключаемое из реалий нынешнего дня, наследие объединяет в культуре то, что нужно сохранять для наследников, т.е. последующих поколений. «Сбережение и накопление культурного и природного наследия – это долг ныне живущих перед теми поколениями, которые еще не пришли в этот мир, хотя именно они должны по логике истории вступить в права наследования» [\[19\]](#).

По причине причастности наследия прошлым эпохам оно нуждается в актуализации – превращении историко-культурного потенциала в действительность. Как отмечают современные исследователи, «... в публичной репрезентации коллективной идентичности обычно доминирует одна из трех составляющих социокультурного времени: прошлое, настоящее или будущее» [\[11, 74\]](#). При этом объект культурного наследия причастен всем трем этим сферам. Объект является частью прошлого как созданный в минувшие эпохи, интерпретируется в настоящем с учетом современного окружения интерпретатора и является наследством для будущих поколений. Один из ведущих отечественных культурологов Кирилл Разлогов, утверждая тезис единства в многообразии, предлагал «дать возможность каждому культурному сообществу найти те представления, которые ему наиболее близки» [\[12, 85\]](#). В контексте настоящего исследования возможно употребить данный тезис и при актуализации культурного наследия. Как известно, «... в произведении искусства постигается истина, недостижимая никаким иным путем» [\[4, 40\]](#). Однако, тем не менее, для того, чтобы сделать эту истину понятной, необходимо

предпринять определенные усилия.

Как отмечают современные исследователи, в настоящее время возрастает интерес к тому, что связано с коммеморацией и сохранением культурного наследия. Естественно, во многом этот интерес касается, в первую очередь, восприятия наследия и осознания его ценности. В зависимости от ряда обстоятельств «...разные части наследия оказываются «неравноценными», в глазах потомков складывается разное понимание (интерпретации) одних и тех же феноменов» [\[8, 135\]](#). Возможно сделать очевидный вывод о том, что особым вопросом в данной сфере является изучение управляемости данного процесса.

Одновременно в последние годы развивается коммеморативная теория музейной деятельности, рассматривающая музей в качестве пространства сохранения исторической памяти [\[15\]](#). «Под коммеморацией обычно понимают ряд практик или сингулярных событий, направленных на актуализацию “контента” “культурной памяти”, а также на его обновление или усвоение» [\[15, 22\]](#). В определенном смысле в рамках данной теории музеи вполне можно назвать центрами идеологической работы. Конструирование национально-государственной идентичности путем формирования тематических экспозиций и презентации предметов, имеющих особое происхождение, ведет начало еще от языческих храмов, в которых размещались трофеи, иллюстрирующие культуру и историю поверженных врагов. Следовательно, коммеморативная теория, как и прочие, лишь рассматривает в особом разрезе процессы, имеющие место на протяжении значительного времени. «... оценивая роль российских музеев в системе коммеморативной культуры, мы можем отметить, что потенциал музея в данной области используется не полностью» [\[3, 77\]](#).

Анализируя коммеморативные практики, профессор А. Смирнов отмечает их отличие от инструментов идеологического воздействия. По мнению исследователя, в музеях «... “транслируется” уже не информация, но определенный социальный опыт, опыт переживания и опыт причастности к событию. Одной из форм приобретения подобного опыта становится посещение музея, рассматриваемое как попытка индивида отождествить себя с прошлым, оказаться сопричастным ему» [\[15, 23\]](#).

Идеологическое наполнение культурной политики традиционно воспринимается в качестве основного вектора манипуляции в сфере культуры. «Отказ от идеологии есть также отказ и от универсальных принципов, за счет которых происходит организация политического пространства. В реальности такие принципы всегда существуют» [\[17, 66\]](#), утверждает И.М. Угрин. Конституция России, провозглашая высшей ценностью права и свободы человека, одновременно отказывается от идеологии и формирует ее. С учетом этого, можно упростить определение идеологии до сформированного приоритета одних ценностей над другими. Как отмечают исследователи, «хитрость идеологии заключается в ее мимикрии – она подстроилась под научность и оказалась особой качественно новой отраслью, которая стоит на границе культуры» [\[5, 163\]](#). С современной точки зрения, культурная политика является объектом теоретических исследований, заявляющих своей целью определение и интерпретацию понятий, типологизацию моделей, выявление структурно-функциональных взаимосвязей и т.д.

По общему мнению, национальные различия в условиях ускоряющейся глобализации постепенно будут сгладиваны. Тем не менее, как отмечает В. Егоров, «... глобализация и информационные технологии «стирают границы» между локальными

цивилизациями, но не отменяют того, что в общецивилизационном поле современности по-своему реализуют закономерности его развития различные культурно-ментальные, национальные субъекты истории» [\[6, 22\]](#).

Идентичность, в том числе и идеологическая, ощущается исключительно в сравнении с ценностями иных социумов. Территориально, ментально, темпорально приграничное пространство одновременно является зоной взаимопроникновения и трансформации культурных традиций. Это неизменно приводит к идеологической борьбе, способной проявиться по-разному.

Кроме этого современные исследователи неоднократно отмечают, что «... борьба идеологических центров происходит не столько на экономическом или политическом уровне (хотя, конечно, на каждом из них тоже) – противостояние происходит в сфере смыслов, на уровне формирования социальной реальности, единого культурного универсума <...> Очевидно, что в такой борьбе культурная близость становится фундаментальным ресурсом, облегчающим идеологическое продвижение, на который делается основная ставка» [\[9, 123\]](#). Несмотря на очевидный потенциал идеологического использования культурного наследия и наработанный за годы практический опыт, полноценное теоретическое осмысление данного процесса и разработка подробной методики действий все еще является перспективной научной задачей.

Масштабная работа по актуализации культурного наследия с целью создания и укрепления собственной мировоззренческой платформы требует немалых ресурсов и по силам лишь государству, располагающему наибольшими инструментами воздействия на культурную жизнь. В данном случае инструментами государства становятся управление наукой, искусством, религией через выработку и транслирование государственной идеологии с помощью системы образования и средств массовой коммуникации. В отечественной практике понятие государственной культурной политики или политики государства в области культурного развития зафиксировано Федеральным законом РФ от 09.10.1992 № 3612-1 «Основы законодательства Российской Федерации о культуре»: «Государственная культурная политика (политика государства в области культурного развития) – совокупность принципов и норм, которыми руководствуется государство в своей деятельности по сохранению, развитию и распространению культуры, а также сама деятельность государства в области культуры» [\[1\]](#). Соответственно, неизменность наследия, его колоссальный потенциал в качестве субстрата идентичности, должен быть использован.

Следовательно, наследие обладает огромной созидательной силой, которая может быть применена для формирования мировоззренческой платформы, способной решить, в том числе, идеологические задачи. Значение наследия как символа и неукоснительно соблюдаемых традиций, и необходимых обществу новаций, трудно переоценить. Консолидация общества, содействие в разрешении существующих противоречий, формирование положительного отношения к современности – решение всех этих задач может быть доступным благодаря актуализации наследия. Наследие обладает своеобразным «кредитом доверия», поскольку принадлежит иным эпохам. Подлинность, как и способность пережить свою эпоху, является важнейшей характеристикой и уникальным свойством культурного наследия, в большинстве случаев принадлежащего прошлому и изъятому из среды бытования. Возвращаясь к трактовке наследия как «субстрату идентичности» мы упоминаем наиболее краткое и емкое определение, одновременно декларирующее особенности природы наследия и перспективы его актуализации в интересах государства и общества.

Выявление объектов наследия, отношение к ним и их актуализации не только демонстрирует зрелость государства и общества, но и зримо показывает созидательные ориентиры, характерные для эпохи. Путем работы с наследием возможно показать, что важно для развития социума в настоящий момент.

Библиография

1. «Основы законодательства Российской Федерации о культуре» (утв. ВС РФ 09.10.1992 № 3612-1).
2. Анализ практики привлечения добровольцев к сохранению культурного наследия (на примере России, Великобритании и Франции) / М.Д. Воропаева, Н.И. Горлова, А.В. Губина, А.Г. Демидов, И.В. Климова, А.Ю. Милакова, Д.С. Юдин. – М.: ВООПИК.-2020. 307 с.
3. Беззубова О.В. Музей и политика памяти // Международный журнал исследований культуры № 3 (24), 2016. С. 76-84.
4. Гадамер Г. Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Г. Г. Гадамер. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
5. Горелов А.А. Эволюция культуры и экология. – М., 2002. – 245 с.
6. Егоров В.К. Качества человеческого капитала: эффективное управление и развитие // Образование и культура: потенциал взаимодействия и ресурсы НКО в социокультурном развитии регионов России. Теория и практика социокультурного развития: Сборник материалов III Культурного форума регионов России. Москва-Волгоград-Новосибирск-Рязань-Сыктывкар, (февраль-сентябрь 2017 г.). Вып. 2/ Составители и общая редакция: О.Н. Астафьева и О.В. Коротева. –М.: ИП Лядов К.В., 2017. С. 21-27.
7. Закунов Ю.А. Подлинные антитезы и мнимые синтезы: опыт российской культурно-цивилизационной альтернативы // Мир цивилизаций и «современное варварство»: роль России в преодолении глобального нигилизма : Коллективная монография по материалам XVI Международных Панаринских чтений / Отв. ред. В. Н. Расторгуев; науч. ред. А. В. Никандров / Рос. науч.-исслед. ин-т культурного и природ. наследия им. Д. С. Лихачёва (Институт Наследия); Московский гос. ун-т имени М. В. Ломоносова, Филос. ф-т. – М. : Институт Наследия, 2019. С. 209-223.
8. Кознова И.Е. Наследие как историческая память // Вечное и преходящее в культурном наследии России [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. С.А. Никольский. – М. : ИФРАН, 2010. С. 133-150.
9. Левицкий В.С. Цивилизационная близость как фундаментальный ресурс в эпоху электронного средневековья // Мир цивилизаций и «современное варварство»: роль России в преодолении глобального нигилизма : Коллективная монография по материалам XVI Международных Панаринских чтений / Отв. ред. В. Н. Расторгуев; науч. ред. А. В. Никандров / Рос. науч.-исслед. ин-т культурного и природ. наследия им. Д. С. Лихачёва (Институт Наследия); Московский гос. ун-т имени М. В. Ломоносова, Филос. ф-т. – М. : Институт Наследия, 2019. С. 120-125.
10. Лихачёв Д.С. Заметки и наброски // Лихачёв Д.С. Раздумья о России. – СПб: Logos, 1999. – 666 с.
11. Николаева Е.В. Символическое взаимодействие столицы и регионов как механизм формирования социокультурного единства России // Образование и культура: потенциал взаимодействия и ресурсы НКО в социокультурном развитии регионов России. Теория и практика социокультурного развития: Сборник материалов III Культурного форума регионов России. Москва-Волгоград-Новосибирск-Рязань-

- Сыктывкар, (февраль-сентябрь 2017 г.). Вып. 2 / Составители и общая редакция: О.Н. Астафьева и О.В. Коротева. – М.: ИП Лядов К.В., 2017. С.74-79.
12. Разлогов К.Э. Культурная революция и культурная реставрация // Образование и культура: потенциал взаимодействия и ресурсы НКО в социокультурном развитии регионов России. Теория и практика социокультурного развития: Сборник материалов III Культурного форума регионов России. Москва-Волгоград-Новосибирск-Рязань-Сыктывкар, (февраль-сентябрь 2017 г.). Вып. 2/ Составители и общая редакция: О.Н. Астафьева и О.В. Коротева. –М.: ИП Лядов К.В., 2017. С. 79-85.
 13. Силичев Д.А. Культурное наследие и культурная политика постсоветской России // Культура в условиях глобализации взгляд из России : монография /коллектив авторов ; под ред. А.Н. Чумакова. – М. : КНОРУС, 2017. С. 135-164.
 14. Словарь актуальных музейных терминов (авт.-сост. М.Е. Каулен, А.А. Сундиева, И.В. Чувилова, О.Е. Черкаева, М.В. Борисова, Л.П. Хаханова, Л.И. Скрипкина) // Музей. 2009. № 5. С. 49-68.
 15. Смирнов А.В. Современный музей: коммуникация или коммеморация // Международный журнал исследований культуры № 3 (24), 2016. С. 17-24.
 16. Уваров П. История, истории и историческая память во Франции // Отечественные записки. 2004. № 5. С. 207–209.
 17. Угрин И.М. Российская государственность и имперская парадигма: философский анализ [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; И.М. Угрин. – М. : ИФ РАН, 2017. – 106 с.
 18. Франция-память [Текст] / Санкт-Петербургский гос. ун-т; [Пьер Нора и др. ; пер. с фр. Д. Хапаевой]. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1999. – 325 с.
 19. Челышев Е.П. Защита цивилизационного наследия России и роль культурной политики в выборе курса // Россия как государство-цивилизация: высшие цели и альтернативы развития: Коллективная монография по материалам Юбилейных международных Панаринских чтений, посвященных 75-летию со дня рождения А.С. Панарина / Отв. ред.: В.Н. Расторгуев; науч. ред.: А.В. Никандров / Рос. науч.-исслед. ин-т культурного и природ. наследия им. Д.С. Лихачёва (Ин-т Наследия); Мос. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова, Филос. ф-т. – М.: Институт Наследия. 2016. С. 13-25.
 20. Чепайтене Р. Культурное наследие в глобальном мире.-Вильнюс: Европейский гуманитарный университет, 2010.-296 с

Результаты процедуры рецензирования статьи

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

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

Настоящая статья посвящена хорошо разработанной теме, но постоянно рассматриваемой с разных точек зрения в зависимости от культурно-исторической обстановки и обстоятельств.

И в этой связи появляются новые аспекты и нюансы.

Культурное наследие является важнейшим основанием для развития интеллектуально-духовной, нравственной и творческой личности, а также для национального самоуважения. Оно пронизывает буквально все стороны жизни и деятельности человека. Под культурным наследием прямо понимать материальную и нематериальную

часть культуры, созданную прошедшими поколениями и воспринимаемую как нечто ценное и почитаемое.

Культурное наследие обладает двумя важными аспектами. Первый – это творческий аспект – живая культура – народное творчество и промыслы, непрерывно развивающиеся и обновляющиеся. Второй аспект культурного наследия касается его исторической ценности – памятники архитектуры и истории, музейные экспонаты, напоминающие о прошлом. Эти объекты дают людям почувствовать непрерывность своей идентичности. История обладает уникальным свойством насыщать настоящее смысловым содержанием. Помогает понять, как мы стали такими, какие мы есть и что для нас важно.

Сам термин «культурное наследие» появился относительно недавно. Впервые детальное обоснование понятия появилось в Конвенции об охране всемирного культурного и природного наследия ЮНЕСКО 1972 года. В Конвенции в состав «культурного наследия» входят достопримечательные места, ансамбли и памятники, которые имеют выдающуюся универсальную ценность с точки зрения истории, искусства, эстетики, этнологии, антропологии или науки.

Таким образом, «культурное наследие» – многогранное понятие, и при всей вариативности существующих дефиниций до сих пор в полной мере не однозначно. При общей теоретической разработанности его определения и структуры, на практике границы между вышеупомянутыми подходами, объектами и типами остаются не четкими. Многовековое цивилизационное развитие человечества показало необходимость сохранения и приумножения культурного наследия. Эта одна из важнейших сторон деятельности общества, представляющий собой непрерывный процесс, требующий активности, целеустремленности и управляемости.

К отличительным признакам культурного наследия обычно относят:

1. антропогенность (культурная ценность является результатом творческой деятельности человека);
2. обладание определенной, как правило, большой культурной значимостью (исторической, художественной, научной и др.) для общества;
3. аутентичность (при отсутствии подлинности предмет или объект теряет свою значимость).

Культурные ценности как объекты культурного наследия в силу их разнообразия могут классифицироваться в зависимости от цели по различным основаниям:

- связи с землей (движимые, недвижимые),
- оборотоспособности,
- материалу,
- времени и месту создания,
- режиму охраны,
- уникальности и др.

Академик Д. С. Лихачев обращает внимание на информационно-временную составляющую в качестве базового компонента наследия. Он выделяет следующие компоненты культурного

наследия: язык, идеалы, традиции, обычаи, обряды, праздники, памятные даты, фольклор, народные промыслы и ремесла; произведения искусства, музейные, архивные и библиотечные фонды, коллекции, книги, рукописи, письма, личные архивы; памятники археологии, архитектуры, науки и искусства, памятные знаки, сооружения, ансамбли, достопримечательные места и другие свидетельства исторического прошлого; уникальные ландшафтные зоны и местности археологического, исторического и

научного значения, совместные творения человека и природы, современные сооружения, представляющие особую ценность с точки зрения истории, искусства или науки, а также другие предметы и явления, обладающие историко-культурной ценностью.

Согласно ФЗ «Об объектах культурного наследия народов Российской Федерации» от 2002 г. к основным же видам объектов культурного наследия относятся:

- Памятники – исторические здания и сооружения со сложившимися территориями, а также объекты науки и техники;
- Ансамбли – группы памятников четко локализуемые на исторически сложившихся территориях, а также произведения ландшафтной архитектуры и садово-паркового искусства;
- Достопримечательные места – памятники созданные человеком, или совместные творения человека и природы связанные с историей формирования народов на территории России, историческими событиями.

Данный вопрос имеет не только терминологическое значение, но и существенное герменевтическое наполнение, связанное с уникальностью объектов культуры, с их исторической и национальной ценностью.

Статья базируется на большом фактическом материале, присутствуют ссылки на различные точки зрения, в том числе и апелляция к оппонентам, использована достаточно большая библиография. Работа написана понятным языком, с понятной аргументацией. Представляется, что статья будет интересна определенной части аудитории журнала.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Куан С. — Архетипическая литературная критика и интертекстуальность // Философская мысль. – 2023. – № 9.
DOI: 10.25136/2409-8728.2023.9.43571 EDN: XVJEQJ URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=43571

Архетипическая литературная критика и интертекстуальность

Куан Сюли

кандидат культурологии

аспирант, кафедра культурологии, Санкт-Петербургский государственный университет

199034, Россия, г. Санкт-Петербург, ул. 5-Я линия в.о., 66

✉ 2322650412@qq.com



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

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.9.43571

EDN:

XVJEQJ

Дата направления статьи в редакцию:

13-07-2023

Аннотация: Литературная критика являлась важной частью западной теории литературы в XX веке и не утрачивает важности по сей день. Критика оказывает активное влияние на литературный процесс, а также непосредственно на формирование общественного сознания. В данной статье рассматриваются два важных подхода, принципа литературной критики. Это архетипическая литературная критика и теория интертекстуальности. Архетипическая литературная критика – это теория, которая интерпретирует текст, фокусируясь на повторяющихся в разных литературных произведениях мифологических мотивах и архетипах в повествовании, символах, образах и типах персонажей. Разбор включений интертекста в текст художественного произведения дает основание рассматривать их как один из самых важных приемов в стилистической системе писателя. Способность интегрировать в собственное произведение элементы иного текста и вводить свой текст в общественное сознание называется в рамках этой теории «интертекстуализация». Интертекстуальность – это общее свойство текстов, выражающееся в наличии между ними связей, благодаря которым тексты (или их части) могут явно или неявно ссылаться друг на друга разнообразными способами. Стоит отметить, что у архетипической литературной критики и теории интертекстуальности есть глубокие внутренние теоретические связи,

сводящиеся к трем основным пунктам: это литературные повторы, общие взгляды на литературу и рассмотрение литературы как хранилища памяти. Хотя эти теории и возникли в эпохи разных культурно-исторических парадигм – структурализма и постструктурализма, они имеют много общего с позиций коннотации. Будучи разными теоретическими системами литературной критики, архетипическая критика и интертекстуальность тесно связаны наличием психологической критичности. В настоящей статье проводится поиск сходств между двумя указанными системами в указанных трех аспектах и обосновывается их теоретическая связь, что доказывает взаимодополняемый характер этих двух теорий.

Ключевые слова:

литературная критика, мифологическая литература, архетип, интертекстуальность, повторение, целостность, литература как память, психологическая критичность, сходство, теория литературы

Культурный текст в широком смысле понимания термина «текст» – один из ключевых феноменов, на которых строится культура, в частности художественная культура. Для анализа культурных текстов социогуманитарными науками было выработано огромное количество теоретико-методологических инструментов, среди которых важнейшее место, по нашему мнению, занимают два: теория архетипов с тесно связанной с ней архетипической критикой и теория интертекстуальных связей. Представляется интересным установить характер взаимоотношений между этими двумя теоретическими системами.

Объектом настоящего исследования являются архетипическая критика и теория интертекстуальности. Предмет исследования – предполагаемое идейное родство между архетипической критикой и теорией интертекстуальности.

Цель данной статьи – провести сравнительный анализ обеих теоретических систем, доказать, что теория интертекстуальности в каком-то смысле может считаться новой итерацией архетипической критики; дальнейшая цель – показать, что для создания культурных текстов, призванных заинтересовать широкую публику, следует пользоваться средствами, предоставляемыми теорией архетипов, и механизмами интертекстуальности.

Для достижения поставленной цели необходимо решить следующие задачи:

- дать определение интертекстуальности и архетипической критике;
- установить сходства и различия между этими двумя теоретическими системами;
- доказать, что теория интертекстуальности восходит к положениям архетипической критики.

Архетипическая критика мифа может считаться ответвлением структурализма потому, что обе этих теоретических перспективы основываются на посыле мыслить о вещах с точки зрения тотальности их взаимосвязей. Термин «интертекстуальность» был впервые употреблен Ю. Кристевой в статье «Бахтин: слово, диалог и роман» (1967); в ней исследователь пишет: «Интертекстуальность – социальное целое, рассмотренное как текстуальное целое» [\[7\]](#). Некоторые исследователи, к примеру М. Н. Липовецкий [\[8\]](#), относят явление интертекстуальности исключительно к постмодернистским текстам,

однако в рамках данной статьи мы будем считать, что осознание интертекстуальной природы текста, пришедшее с идеями постмодерна, все же не является ключевым фактором исключительно этой культурной парадигмы.

Термин «архетип» впервые был введен в научный обиход Карлом Густавом Юнгом (1875 – 1961), однако Юнг не является автором самого этого слова. Термин «архетип» появляется еще у Филона Александрийского; допустима мысль о его влиянии на Плотина. В своей работе «Архетип и символ» Юнг писал: «Выражение "архетип" встречается уже у Филона Иудея по отношению к бессознательному в человеке». Упомянем также и Иринея, в сочинении которого говорится: «Творец мира не из самого себя создал это, он перенес из посторонних ему архетипов». В Библии Бог называется "Изначальный свет". У Августина же слово «архетип» хотя и не встречается, в соответствующем значении употребляется слово «идея»: так, Августин говорит об идеях «которые сами не созданы, которые содержатся в божественном уме». Так же об «идеях» говорил и Платон. Но термин «архетип» будет более точным и полезным для целей нашего исследования; используя его, можно убедительно обосновать, что, говоря о содержании коллективного бессознательного, мы будем иметь дело с древнейшими, или, лучше сказать, изначальными типами, т. е. общими для всей человеческой культуры образами, существующими с начала времен. Во все эпохи говорится примерно об одном и том же: уже примитивные воззрения людей эпохи родоплеменного строя основывались на слегка видоизмененных архетипах. Но это было уже не вполне «коллективным бессознательным»: эти воззрения уже обрели умопостигаемые формы и передавались при помощи традиционного обучения или в виде тайных учений, что являлось типичным способом передачи коллективно значимой информации, берущей начало в бессознательном ^[12]. Однако, в отличие от «идей» Платона, якобы существующих объективно вне человеческого сознания, архетипы по Юнгу являются феноменами сугубо психологическими; понимание данного факта крайне важно для осмысления его воззрений в целом.

Мысль Юнга как продолжателя психоаналитической школы возникла не на пустом месте; она восходит к трудам его учителя Зигмунда Фрейда (1856 – 1939), или, что будет точнее, представляет собой полемический тезис по отношению к его идеям. Юнг не соглашался с положением Фрейда, согласно которому искусство есть результат сублимаций личного вытесненного желания художника, а желание является источником и мотивацией творчества; Юнг же считал, что источником творчества является «коллективное бессознательное». Это некий универсальный комплекс мыслей и тезисов, который не может быть приписан личному опыту, зависит от наследственности и сформирован многовековым накоплением опыта нашими предками. Первоначальные образы, которые присутствуют в коллективном подсознании, и называются коллективным бессознательным, а содержанием коллективного бессознательного являются так называемые архетипы.

Юнгианский термин «архетип», таким образом, полностью завязан на теории коллективного бессознательного, эти концепты неразделимы. Архетип является базовой структурой коллективного бессознательного – точно так же, как инстинкт.

Поскольку человеческая культура есть продукт развития духовного мира человека, то, несомненно, будет целесообразно рассматривать развитие искусства с позиций психологии. Вклад Юнга заключается во введении в оборот понятия коллективного бессознательного, которое сокрыто в глубине человеческих душ, невидимо и неосознано, а потому и не замечается людьми; архетипы настолько часто проявляются в

нашей повседневной жизни, что мы привыкаем к определенным повторяющимся образам до такой степени, что перестаем их распознавать. С точки зрения Юнга, архетипы — это типичные паттерны понимания, и всякий раз, когда мы сталкиваемся с универсально последовательными и повторяющимися паттернами понимания, мы имеем дело именно с архетипами.

Одним из ключевых моментов, подчеркивающихся в теории архетипической критики, является идея повторения. И здесь явно прослеживается связь архетипической критики Нортропа Фрая с теорией архетипов Юнга. Фрай использовал термин «архетип» для обозначения литературного символа или группы литературных символов, к которым апеллируют авторы, чтобы найти отклик у аудитории, поскольку архетипы с неизбежностью вызовут у нее эффект узнавания и чувство вовлеченности. Архетипическая литературная критика – это критическая теория, которая интерпретирует текст, сосредоточиваясь на повторяющихся мифах и архетипах. Например, архетипический герой древнекитайской мифологии Нэчжа являлся одним из самых «популярных» богов, живущих среди людей. Литературные произведения о Нэчже создавались уже в эпоху династии Сун. Окончательный образ этого персонажа оформился в классическом мифологическом сборнике, содержащем «предания о богах трех религий» (三教搜神大全), который был создан в эпоху династии Юань. В дальнейшем описание образа Нэчжи совершенствуется и дополняется в таких романах, как «Фэн шэнь янь» (封神演义), «Путешествие на Запад» (西游记), «Путешествие на юг» (南游记) и др.; в последнее время, с развитием техники, Нэчжа стал героем ряда фильмов и мультфильмов. Его можно считать типичным архетипическим героем: хотя его характер несколько разнится в зависимости от эпохи и личности автора произведения, сам образ персонажа постоянно воспроизводится в китайской культуре, благодаря чему он стал ее частью.

В своем труде «Анатомия критики» Фрай писал: «Мифы о богах перерождаются в легенды о героях, легенды о героях – в сюжеты трагедий и комедий, а последние – в сюжеты более или менее реалистической литературы. Но мы имеем здесь дело больше с изменением социального контекста, чем литературной формы, что конструктивные принципы повествовательного искусства остаются неизменными, хотя, разумеется, и приспособляются к новым эпохам» [\[10\]](#).

Утверждение Н. Фрая о мифах подразумевает, что, хотя разные мифы и произведения художественной литературы (смещенные мифы) имеют разный облик, все они содержат в себе один и тот же паттерн.

Н. Фрай рассматривает мифы и архетипы с более широкой, чем Юнг, точки зрения, он сосредоточивается на критическом методе прослеживания появлений символа в литературных произведениях как до, так и после рассматриваемой им работы. Фрай утверждает, что склонность следовать конвенциям является жизненно важной частью литературы и что авторское право вредно для процесса литературного творчества.

Повторение также является важным элементом теории интертекстуальности. Для интертекстуальности повторение отнюдь не сводится к тому, что один текст «поглощает» и трансформирует другой. Литература — это передача информации, и именно потому, что ее нужно повторять, ей нужно адаптировать одно и то же к восприятию разных людей разных эпох. Эту задачу призваны решать конкретные формы литературной интертекстуальности: заимствование, переработка тем и сюжетов, явная и скрытая цитация, перевод, плагиат, аллюзия, парафраза, подражание, пародия, экранизация, использование эпиграфов и т. д. [\[5\]](#).

Эти приемы придают литературе процессуальный характер, благодаря чему литература, как и история, непрестанно движется вперед. В каком-то смысле это не просто повторение – его можно уподобить новым побегам, вырастающим из старых ветвей. Цитата как интертекстуальный прием также является разновидностью повторения; цитирование и мозаика из уже написанного текста в тексте новом побуждают говорить о литературе как воспоминании, которое будет актуально для будущих поколений авторов.

Именно путем этого воссоздания, основанного на повторении, автор утверждает авторитет своих предшественников и выделяет самого себя. В интертекстуальности наиболее заметным и часто используемым приемом является цитата, определяемая как повторение одного дискурса в рамках другого дискурса [11]. Однако стоит подчеркнуть, что такого рода повторение не является просто повторным появлением: с одной стороны, появление старых материалов в новом контексте сохраняет следы прежнего текста и условий его появления, а с другой — порождает новые идеи в новом контексте. Можно видеть, что повторение является основной характеристикой литературы, и в этом вопросе интертекстуальность и архетипическая теория сходятся друг с другом.

В книге «Анатомия критики» Н. Фрай подробно излагает свою точку зрения на литературу в целом, описывая закономерности эволюции литературных типов и их общность. Произведения художественной литературы следует изучать с учетом культурного и социального фона их возникновения, то есть их необходимо рассматривать не как «вещь в себе», а в широком литературном и общественном контексте, в макроперспективе. Фрай обращает внимание на необходимость прослеживания связи конкретных произведений с общим литературным опытом, на необходимость учета глубинной литературной истории. При этом глубины истории литературы, по Фраю, можно проследить вплоть до элементов первобытной культуры, таких как религия, ритуалы, колдовство, мифология; то, что предшествует всем образцам и правилам литературного выражения, можно обнаружить уже в сознании древнего человека.

Фрай рассматривает мифы и ритуалы как следы накопления первобытного опыта и архетипических образов, он считал, что литература есть выражение мифических ритуалов, возрождение и воскрешение древних мифов.

Также Фрай выдвинул знаменитый исследовательский метод «шаг назад» (step back), требующий при анализе литературных произведений фокусироваться на том, что ему предшествовало, макроскопически схватывать структуры и модусы произведения. Несомненно, что он открыл широкое поле мыслительного пространства для литературной критики. Критическая точка зрения Н. Фрая, подчеркивающая целостность и взаимосвязь литературных произведений, тесно связана со взглядом теории интертекстуальности на литературу как на взаимосвязанные между собой тексты. Поэтому подход Фрая очень близок к теории интертекстуальности, предложенной Ю. Кристевой. По Ю. Кристевой, интертекстуальность — это безграничный, бесконечный текст, «любой текст строится как мозаика цитаций, любой текст – это впитывание и трансформация какого-либо другого текста» [6]. И. В. Арнольд сходным образом определяет интертекстуальность как «включение в текст либо целых других текстов с иным субъектом речи, либо их фрагментов в виде цитат, реминисценций и аллюзий» [1].

Но Н. Фрай, как и Ю. Кристева, уже описал связь между литературными произведениями в виде подражания, цитирования, трансформаций и референций; по Фраю, любой текст существует в рамках интертекстуальности и представляет собой результат поглощения и трансформации других текстов. Любой текст – мозаика из явных и неявных цитат. Но это

и есть интертекстуальность в действии, которая рассматривает литературу как тексты в их соотношении, а не как совокупность текстов, существующих по отдельности друг от друга.

Стоит отметить, что в литературной традиции текст всегда рассматривается как состоящий из ряда элементов, и его смысл складывается из взаимодействия этих элементов между собой и с феноменами, существующими вне данного текста.

И архетипическая критика Фрая, и интертекстуальность Кристевой рассматривают литературу как своего рода память, в связи с чем любое литературное произведение представляет собой вторичный продукт, подражание, в этом смысле вся литература вторична по определению. Соотношение подражания и новаторства в произведениях искусства для литературы всегда было центральной проблемой. Известно, что интертекстуальность подразумевает «воспоминания» автора не только о жизни, но и о произведениях, созданных писателями ранее. В этом смысле вся литература соткана из цитат. Ж. Женетт рассматривает интертекстуальность как одну из разновидностей более широкого понятия «транстекстуальность», под которым понимается «все то, что включает [данный текст] в явные и неявные отношения с другими текстами» [\[4\]](#). Здесь речь идет в том числе и о влиянии памяти писателя о своих прошлых произведениях на его нынешнее творчество. Новые работы всегда обнаруживают некую ностальгическую связь с предыдущими работами, а новации могут существовать только на фоне уже использованных приемов. Говоря образно, последние творения – это «новые билеты на старые корабли».

Литература как отражение духовного мира человека не может выйти за пределы человеческой психологии и памяти; в этом отношении психология определяет все. Память как психологический механизм – вечная константа, за пределы которой литература никогда не выйдет.

В своё время М. М. Бахтин писал: «Даже прошлые, то есть рожденные в диалоге прошедших веков, смыслы никогда не могут быть стабильными (раз и навсегда завершенными, конечными) – они всегда будут меняться и обновляться в процессе последующего, будущего развития диалога. В любой момент развития диалога существуют огромные, неограниченные массы забытых смыслов, но в определенные моменты дальнейшего развития диалога, по ходу его, они снова вспомнятся и оживут в обновленном (в новом контексте) виде» [\[3\]](#).

Уникальная роль интертекстуальности заключается в том, что старые темы благодаря ней входят в новый цикл своего существования; читатели даже с небольшим литературным опытом не будут отрицать наследственности литературы. Подтверждение этому можно найти в трудах Ролана Барта. Он писал: «Понятие интертекста придает теории текста социальный объем: весь язык в целом, как предшествующий, так и современный, поступает в текст, но поступает не путем опознаваемой филиации или сознательного подражания, но путем диссеминации» [\[2\]](#). Однако источник можно определить и с помощью филиации; важно, тем не менее, то, что мы имеем дело с источником не тогда, когда обнаруживаются сходства между двумя и более текстами, а тогда, когда «писатели непосредственно повторяют друг друга». Интертекстуальность предполагает принципиальную подвижность самого литературного творчества, транспонирующего предшествующие высказывания на новую почву.

Таким образом, архетипическая критика и теория интертекстуальности – это безусловно две самостоятельных теоретических системы, существующие в русле разных научно-

философских парадигм, однако у них есть немало общего. Прежде всего, их связывает трактовка произведений культуры главным образом как порождения человеческой психики. Далее, нельзя не отметить, что оба направления мысли оперируют поиском общих черт у различных культурных текстов, концентрируются на повторении, постоянном воспроизведении мотивов. Источником повторяющихся мотивов в рамках архетипической критики служит коллективное бессознательное, а в рамках теории интертекстуальности – корпус уже созданных текстов как отдельный, самостоятельный феномен, однако вне зависимости от предполагаемого источника автор – сознательно или бессознательно – выступает как хранитель и ретранслятор памяти человечества. В какой-то степени обе теории ставят под вопрос возможность порождения новых, оригинальных идей, однако не стоит забывать о том, что любой классический мотив, помещенный в новый контекст, способен заиграть новыми красками, неожиданно раскрыть свой идейный потенциал с новой стороны.

Произведения современной литературы в разной степени раскрывают подражательный характер литературного творчества, обнаруживая характеристики вторичности. Человечество живет традициями, и любое нововведение в определенной степени можно рассматривать лишь как «прорыв в прошлое». Наследие и новаторство всегда являются двумя сторонами литературного процесса. Позднейшие писатели, сформировавшиеся в рамках великой традиции, неизбежно будут находиться под влиянием предшествующих им произведений и писателей. Влияние прошлого существует в сердце и голове писателя как память, подводное течение, готовое проявиться в любой момент. И в нужный момент она выходит из-под пера писателя, становясь неотъемлемой частью нового произведения.

Подобная точка зрения подтверждает слова Екклесиаста о том, что нет ничего нового под солнцем, – все «новые идеи» имеют под собой архетип.

Библиография

1. Арнольд И.В. Семантика. Стилистика. Интертекстуальность. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. Ун-та, 1999. – 444 с.
2. Барт Р. От произведения к тексту // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1989. – С. 417.
3. Бахтин М.М. К методологии гуманитарных наук // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 373.
4. Женнет Г. Палимпсесты: Литература во второй степени. – Париж, 1982. – 350 с.
5. И.И.Ильин. Интертекстуальность. Наука, 1985. – 208 с.
6. Кристева Ю. Бахтин, слово, диалог и роман // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. – 1995. – №1. – С. 97-124.
7. Кристева, Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики / Ю. Кристева. – М.: РОССПЭН, 2004.
8. Липовецкий М.Н. Русский постмодернизм (Очерки исторической поэтики) / М.Н. Липовецкий. – Екатеринбург: Уральский гос. пед. ин-т, 1997.
9. Пьего-Гро, Н. Введение в теорию интертекстуальности / Н. Пьего-Гро.-М.: Изд-во ЛКИ, 2008.
10. Фрай Н. Анатомия критики [очерк первый] // Зарубежная эстетика и теория литературы. С. 249.
11. Функции интертекстуальности // <http://www.fixed.ru/prikling/intertekst/funkcii.html> (дата обращения 24.02.2023)

12. Юнг, К.Г. Концепция коллективного бессознательного // Издание на русском языке AST Publishers, 2020.

Результаты процедуры рецензирования статьи

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

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

В журнал «Философская мысль» автор представил свою статью «Архетипическая литературная критика и интертекстуальность», в которой проведено исследование двух основных подходов к анализу культурного текста: архетипической критикой и теория интертекстуальных связей.

Автор исходит в изучении данного вопроса из того, что для анализа культурных текстов социогуманитарными науками было выработано огромное количество теоретико-методологических инструментов, среди которых важнейшее место занимают теория архетипов вместе со связанной с ней архетипической критикой и теория интертекстуальных связей.

Актуальность исследования обусловлена тем, что культурный текст представляет собой один из ключевых феноменов, на которых строится культура, в частности, художественная культура. Научная новизна исследования состоит в сравнении указанных методов. Методологическую базу исследования составили общенаучные методы анализа и синтеза, функциональный и компаративный анализ. Теоретической основой исследования выступают труды таких известных исследователей как К.Г. Юнг, Г.Н. Фрай, Ю. Кристева, Р. Барт и др.

Соответственно, цель данного исследования заключается в анализе обеих теоретических систем, доказать, что теория интертекстуальности в каком-то смысле может считаться новой итерацией архетипической критики; дальнейшая цель – указать, что для создания культурных текстов, привлекательных для публики, следует пользоваться средствами, предоставляемыми теорией архетипов и механизмами интертекстуальности. Объектом настоящего исследования являются архетипическая критика и теория интертекстуальности. Предметом исследования является предполагаемое отношение идейного родства между архетипической критикой и теорией интертекстуальности. Для достижения поставленной цели автор ставит следующие задачи: дать определение интертекстуальности; дать определение архетипической критике; установить сходства и различия между двумя теоретическими системами; доказать, что теория интертекстуальности уходит корнями в архетипическую критику.

Опираясь на концепцию К. Юнга, автор раскрывает понятие и сущность архетипа, который характеризуется двумя ключевыми моментами: архетип подразумевает мифический образ, совокупность этих образов составляет коллективное бессознательное; внешняя форма проявления архетипа может быть очень разной, но суть архетипы всегда повторяются.

Взяв за основу труд «Анатомия критики» известного канадского филолога и исследователя мифологии Г.Н. Фрая, автор анализирует возможность применения архетипической критики в литературе. Архетип в литературном тексте является семантической ассоциацией, которая повторяется в произведении и имеет конвенциональное и единое символическое значение. С точки зрения автора, архетипическая критика представляет собой схватывание закономерностей общности и эволюции литературных типов в целом, причем при анализе и исследовании литературных произведений следует обращать внимание не только на жанровую модель, но и на внутренние мотивы произведения. Произведения следует изучать в

соответствующих фоновых и смежных областях, то есть без отрыва от культурного контекста.

Автор уделяет внимание сравнению теорий Г.Н. Фрая и К.Г. Юнга в части раскрытия сущности мифа и архетипа, отмечая при этом, Н. Фрай рассматривает мифы и архетипы с более широкой точки зрения, он сосредотачивается на критическом методе прослеживания наследия символа в литературных произведениях как до, так и после рассматриваемой работы.

Опираясь на теории интертекстуальности, предложенные Ю. Кристевой и И.В. Арнольд, автор определяет любой текст как мозаику, трансформацию предыдущих текстов. Следовательно, как утверждает автор, литература — это передача информации, которую необходимо адаптировать к восприятию разными людьми. Автором выделены следующие формы литературной интертекстуальности - заимствование, переработка тем и сюжетов, явная и скрытая цитация, перевод, плагиат, аллюзия, парафраза, подражание, пародия, экранизация, использование эпиграфов, которые предназначены для вторичного моделирования культурного текста.

На основе проведенного анализа, автор выделяет положения, сходные как для архетипической критики, так и для теории интертекстуальности, а именно: и архетипическая критика, и интертекстуальность рассматривают литературу как своего рода память, вторичное творчество или вторичное подражание. Теория интертекстуальности рассматривает литературу и как непосредственно память автора о воспринимаемых им феноменах природной и социальной жизни, и результаты его восприятия опыта предыдущих писателей. Как отмечено автором, две самостоятельные теоретические системы литературной критики, архетипическая критика и интертекстуальность тесно связаны, поскольку обе они имеют психологическую критичность.

Проведя исследование, автор представляет выводы, обобщающие изученный материал. Представляется, что автор в своем материале затронул актуальные и интересные для современного социогуманитарного знания вопросы, избрав для анализа тему, рассмотрение которой в научно-исследовательском дискурсе повлечет определенные изменения в сложившихся подходах и направлениях анализа проблемы, затрагиваемой в представленной статье.

Полученные результаты позволяют утверждать, что изучение имеющихся подходов и критериев анализа культурного текста представляет несомненный теоретический и практический культурологический интерес и может служить источником дальнейших исследований.

Представленный в работе материал имеет четкую, логически выстроенную структуру, способствующую более полноценному усвоению материала. Этому способствует и адекватный выбор методологической базы. Библиографический список исследования состоит из 12 источников, что представляется достаточным для обобщения и анализа научного дискурса по исследуемой проблематике.

Автор выполнил поставленную цель, получил определенные научные результаты, позволившие обобщить материал. Следует констатировать: статья может представлять интерес для читателей и заслуживает того, чтобы претендовать на опубликование в авторитетном научном издании. Однако статья нуждается в редакторской правке, так как незавершенность и нелогичность многих предложений затрудняет понимание идей автора. Также в тексте статьи имеется посторонняя информация, комментарии третьих лиц.

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 ставится задача проследить взаимосвязь двух широко распространённых в современных философских и гуманитарных исследованиях понятий – «архетипа» и «интертекстуальности». Конечно, реально автор рассматривает заявленную тему далеко не в полном её объёме. В центре его внимания находятся лишь взгляды Н. Фрая, канадского литературоведа, до сих пор не слишком хорошо известного широким кругам отечественных читателей. Статья способна внести определённый вклад в преодоление этого пробела, и уже это обстоятельство побуждает внимательно отнестись к ней. Н. Фрай акцентирует внимание на повторяющихся в истории культуры сюжетах, приписывая им структурное (архетипическое) значение. Впрочем, эта мысль многократно обсуждалась и многими другими литераторами или философами до и после него, и в некоторых случаях представляется просто необъяснимым, например, как можно было написать подобную статью, не упоминая Борхеса. При этом сам автор статьи, к сожалению, избегает обсуждения вопроса о причинах, глубинных основаниях, этого давно известного философам, литературоведам, да и всем деятелям культуры, феномена, в чём, думается, и состоит в действительности глубинный интерес заявленной им темы. В самом деле, в статье лишь воспроизводится тезис о взаимосвязи двух указанных понятий, с чем, разумеется, спорить невозможно. По-видимому, с описательностью статьи, недостатком в ней аналитической составляющей связано и то, что некоторые из заявлений вообще звучат довольно банально и вряд ли заслуживают своего места в статье научного характера. Собственно, таким является уже первое предложение: «Культурный текст в широком смысле понимания термина «текст» - один из ключевых феноменов, на которых строится культура, в частности, художественная культура». Да, разумеется, но подобные почти тавтологические высказывания ни самого автора не побуждают к продуктивному рассмотрению темы, ни читателя – к ознакомлению с предлагаемым ему материалом. То же самое можно было бы сказать и о концептуальной или стилистической неуместности многих заявлений. Например, начало второго предложения выглядит так: «Для анализа культурных текстов социогуманитарными науками было выработано огромное количество теоретико-методологических инструментов...». Ну зачем здесь «огромное», следовало пользоваться совсем другим «словарём»! А чуть ниже наталкиваемся на «... для создания культурных текстов, привлекательных для публики...». «Привлекательность для публики»? Мы стремимся к поглощению философских дискуссий массовой культурой? К сожалению, подобных мест в рецензируемом материале немало. К тому же, в статье излишне пунктуально написана «формальная часть», можно, конечно, сообщить читателю о цели и задачах предлагаемой статьи, но вряд ли уместно воспроизводить стандарт автореферата. Излишне много места занимает и воспроизведение в тексте общеизвестной информации (о Юнге, Фрейде, происхождении «интертекстуальности» и «архетипа» и т.п.). Непонятно также, зачем автор воспроизводит китайские названия упоминаемых им произведений, - специалистам они наверняка знакомы, а для тех, кто с китайским языком незнаком, они ничего не говорят. Подводя итоги, следует сказать, что статья имеет определённые перспективы публикации в научном журнале, однако, состояние представленного текста не позволяет в настоящий момент принять подобное решение (возможности продолжения работы благоприятствует и небольшой объём материала – чуть более 0,4 а.л.). Предлагаю отправить рецензируемую статью на доработку.

Результаты процедуры окончательного рецензирования статьи

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

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

Представленная на рассмотрение статья «Архетипическая литературная критика и интертекстуальность», предлагаемая к публикации в журнале «Философская мысль», несомненно, является актуальной, ввиду обращения автора к вопросам литературной критике и феномена интертекстуальности, прецедентности текстов.

Интертекстуальность как феномен является объектом изучения не только филологии, но и других гуманитарных наук.

Цель данной статьи, по заявлению автора, провести сравнительный анализ обеих теоретических систем, доказать, что теория интертекстуальности в каком-то смысле может считаться новой итерацией архетипической критики; дальнейшая цель – показать, что для создания культурных текстов, призванных заинтересовать широкую публику, следует пользоваться средствами, предоставляемыми теорией архетипов, и механизмами интертекстуальности.

Несмотря на философскую направленность, отметим, что работа привносит определенный вклад в развитие, в том числе, как общей теории языкознания, так и частной.

Статья является новаторской, одной из первых в российской лингвистике, посвященной исследованию подобной тематики в 21 веке. Отметим, что в отечественной лингвистике данное направление было заложено еще в работах И. В. Арнольд в русле «стилистики декодирования».

В статье представлена методология исследования, выбор которой вполне адекватен целям и задачам работы. Автор обращается, в том числе, к различным методам для подтверждения выдвинутой гипотезы. В статье используются в том числе общелингвистические методы наблюдения и описания, а также методы дискурсивного и когнитивного анализа, семиотическая методика и методика моделирования языка. К сожалению, автор не указывает объем практического материала для проведения исследования, а также методику и принципы его отбора.

Данная работа выполнена профессионально, с соблюдением основных канонов научного исследования. Исследование выполнено в русле современных научных подходов, работа состоит из введения, содержащего постановку проблемы, основной части, традиционно начинающуюся с обзора теоретических источников и научных направлений, исследовательскую и заключительную, в которой представлены выводы, полученные автором.

Библиография статьи насчитывает 12 источников, среди которых теоретические работы представлены исключительно на русском языке, в том числе переведенные. Считаем, что обращение к современным трудам зарубежных исследователей на иностранном языке по заявленной проблематике, несомненно, обогатило бы работу.

К сожалению, в статье отсутствуют ссылки на фундаментальные работы отечественных исследователей, такие как монографии, кандидатские и докторские диссертации. Технически при оформлении библиографического списка нарушены общепринятые требования ГОСТа, а именно источник 5.

Высказанные замечания не являются существенными и не влияют на общее положительное впечатление от рецензируемой работы.

В общем и целом, следует отметить, что статья написана простым, понятным для читателя языком. Опечатки, орфографические и синтаксические ошибки, неточности в тексте работы не обнаружены.

Работа является новаторской, представляющей авторское видение решения

рассматриваемого вопроса и может иметь логическое продолжение в дальнейших исследованиях. Результаты работы могут быть использованы в ходе преподавания на специализированных факультетах. Статья, несомненно, будет полезна широкому кругу лиц, филологам, магистрантам и аспирантам профильных вузов. Статья «Архетипическая литературная критика и интертекстуальность» может быть рекомендована к публикации в научном журнале.

Англоязычные метаданные

Methodological foundations for the study of borderline forms of religiosity in a post-traditional society.

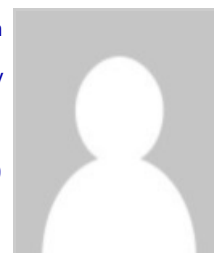
Illarionov Grigori Andreevich

PhD in Philosophy

Associate professor, Department of Philosophy, Siberian Federal University

660041, Russia, Krasnoyarsk, Prospekt Svobodnyi 79

✉ bromov1917@yandex.ru



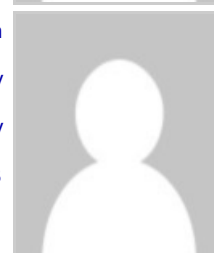
Gritskov Yuri Viktorovich

Doctor of Philosophy

Professor, Department of Philosophy, Siberian Federal University

660041, Russia, Krasnoyarsk Territory, Krasnoyarsk, 82 Svobodny Ave., room 428

✉ grickov50@mail.ru



Zlobina Svetlana Dmitrievna

Postgraduate student, Department of Philosophy, Siberian Federal University

660041, Russia, Krasnoyarsk Territory, Krasnoyarsk, 82 Svobodny Ave., room 428

✉ daluz@yandex.ru



Rakhinskii Dmitrii Vladimirovich

Doctor of Philosophy

Professor, Department of Public Health and Health Care, Krasnoyarsk State Medical University named after V.F. Voyno-Yasenetsky

660022, Russia, Krasnoyarsk Territory, Krasnoyarsk, Partizan Zheleznyak str., 1, room 354

✉ siridar@mail.ru



Abstract. The subject of this work is methodological approaches to the study of religiosity in posttraditional conditions. Posttraditionality is a "fluid modernity", an "elusive world" is an era of mobile and indefinite cultural forms. In the conditions of posttraditionality, social reality is filled with a multitude of phenomena of indeterminate religiosity – quasi-religions, pseudo-religions, crypto-religions, etc., which cannot even be uniquely identified as religious within the framework of classical approaches, but to neglect their religious elements would mean incompleteness of their study. The purpose of this study is to propose a methodological approach to the study of religion and religiosity in a post-traditional society, which allows explicating its borderline, hidden and implicit forms. This goal requires and implies the formation of an appropriate understanding of religion and religiosity, this approach is foundational. The study proposes a methodological approach based on the synthesis of phenomenological, structural-analytical, hermeneutic approaches. Its basis is the distinction between religiosity as a function of internal experience and religion as institutionalized practices and ideas. Religiosity is a constant function of a person's connection with the subjective ultimate foundations of his existence, which serves as the foundation of a person's sense-setting and goal-setting, conditioning his self in those components that are connected with reality inaccessible to experience and reason. Religiosity expressed externally of a person

collides with the totality of objective and objectified structures of reality, and the intentions of other people. The interaction of specific living conditions of people and their intentions generated by religiosity lead to the construction of practices that, through their habitualization, signification and institutionalization, form religion as a social institution. The intended result of the proposed approach can be described as a project of "cartography" of infinitely diverse phenomena of the religious life of modernity in its hidden, shadow forms – where the religious is implicit, borderline – but at the same time functional from the point of view of ultimate goal-setting.

Keywords: habitus, crypto-Religiosity, philosophy of Religion, phenomenology of Religion, pseudo-religion, quasi-religion, religiosity, religion, posttraditionality, constructivism

References (transliterated)

1. Bauman Z. *Tekuchaya sovremennost'* – SPb.: Piter, 2008. 240 s.
2. Berger P., Lukman, T. *Sotsial'noe konstruirovaniye real'nosti. Traktat po sotsiologii znaniya* – M.: Medium, 1995. – 323 s.
3. Berdyaev N. A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma*. – M.: Nauka, 1990. 224 s.
4. Bulgakov S.N. *Karl Marks kak religioznyy tip: ego otnosheniye k religii chelovekobozyhiya Feierbakh*, M.: Nauka, 1993. S. 240-272.
5. Burd'e P., *Struktura, gabitus, praktika // Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii*. 1998. №2. S. 44-59.
6. Vaardenburg, Zh. *Razmyshleniya o religiovedenii, vklyuchaya esse rabot Gerarda van der Leu. Klassicheskie podkhody k izucheniyu religii. Tseli, metody i teorii issledovaniya. Vvedeniye i antologiya / Zh. Vaardenburg*. – Vladimir: Izd-vo Vladim. gos. un-ta, 2010. – 407 s
7. Vakh I. *Sotsiologiya religii// Sotsiologiya religii: klassicheskie podkhody. Khrestomatiya. Nauch. red. i sost. M.P. Tapochki i Yu.A. Kimeleva*, M.: Inion, 1994. – S. 212-259.
8. Giddens, E. *Uskol'zayushchii mir: kak globalizatsiya menyaet nashu zhizn'*. – M.: Ves' Mir, 2004. – 120 s.
9. Gritskov Yu. V., L'vov D. V. *Arkhetipicheskie determinanty sotsiokul'turnoi samoidentifikatsii individa // Vestnik Omskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. Gumanitarnye issledovaniya*. 2021. №2 (31). S. 25-30.
10. Zabiyaiko A.P. *Teologicheskie traktovki kvazireligii (kontseptsii I.Vakha i P. Tillikha) // Problema demarkatsii nauki i teologii: sovremennyy vzglyad/ Ros.akad.nauk, In-t filosofii, Ros. gos. gumanitar. un-t; otv. red. I.T. Kasavin i dr.* – M.: IFRAN, 2008. – S. 126-143.
11. Izluchenko T. V. *Metodologiya issledovaniya ekstremizma v sovremennom nauchnom diskurse // Gumanitarnyy vektor*. 2020. №4. C. 105-113.
12. Kastel's M. *Informatsionnaya epokha: ekonomika, obshchestvo i kul'tura / per. s angl. pod nauch. red. O. I. Shkaratana*. M.: GU VShE, 2000. 608 s.
13. Kraiton M. *Environnementalisme kak religiya // Samarskaya Luka: problemy regional'noi i global'noi ekologii*. 2019. №1. S. 185-188. doi: 10.24411/2073-1035-2019-10200
14. Lyutaeva M.S. *Fenomen vlasti i religii v teorii N. Lumana // Gumanitarnye vedomosti TGPU im. L. N. Tolstogo*. 2019. №4 (32). S. 101-111.
15. Silant'ev R.A. *Bogoslovskoe modelirovaniye na primere literatury settinga Warhammer 40. 000 // Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo lingvisticheskogo universiteta*.

- Gumanitarnye nauki. 2016. №1 (762). S. 138-146.
16. Sovremennaya zapadnaya filosofiya: Slovar'. – 2-e izdanie, pererabotannoe i dopolnennoe. – M.: TON – Ostozh'e, 1998. – 544 s.
 17. Storchak V.M. Sovetskaya grazhdanskaya religiya. M.: IITs «ATiSO», 2019. – 399 s.
 18. Tillikh P. Izbrannoe: Teologiya kul'tury. – M.: Yurist, 1995.
 19. Torchinov E. A. Religii mira: Opyt zapredel'nogo. Psikhotehnika i tranpersonal'nye sostoyaniya. – SPb: Tsentr "Peterburgskoe vostokovedenie", 2005. – 384 c.
 20. Cusack C.M. Invention in «new» religions // The Oxford handbook of new religious movements. Oxford: Oxford univ. press, 2016. – P. 237-247.
 21. Marret R. Pre-Animistic Religion (Folklore History Series) // Folk-Lore, 2010. 44 p.

The Ethical Thought of the Bengal Renaissance: The Neo-Hindu Conceptions (1880–1910)

Skorokhodova Tatiana G. 

Professor, Penza State University

440046, Russia, g. Penza, ul. Krasnaya, 40, kab. 12-218

✉ skorokhod71@mail.ru

Abstract. A development of ethical thought by Neo-Hindu philosophers in Nineteenth– early Twentieth century Bengal is depicted in the article based on hermeneutic readings of the texts by Bankimchandra Chattopaddhyay, Swami Vivekananda, Aurobindo Ghosh. From the one hand, Neo-Hindu philosophers continue Rammohun Roy's line of criticism of Indian society's moral condition, consciousness and conduct. From the other hand, they formed their own ethical conceptions to present Hindu normative ethics. The research demonstrated for the first time the becoming of Modern Indian ethics in the conceptions of Bengal Neo-Hindu thinkers who are the real founders of ethics as philosophical discipline in India. Growing up from indigenous ancient tradition of exegesis of scriptures, Neo-Hindu conceptions of ethics are the new adogmatic interpretation of the native religious ethics in broad context of Modernity. The Bengal Renaissance thinkers had made an intellectual breakthrough in Indian philosophy. The result of intellectual works are following: 1) bringing morality to the fore in dharma to differentiate ethical issue-area as meaningful in thought and practice; 2) definition of universality of Hinduism's moral consciousness in the core; 3) normative ethics along with its imperatives and rules had presented as established and fixed in ancient Hindu scriptures; 4) the ethical ideal was found in images of sages and epic heroes as well as in their teachings; 5) ethical norms and ideal are practically oriented for the criticism of society's morals and future development.

Keywords: normative ethics, sacred scriptures, Aurobindo Ghosh, dharma, Swami Vivekananda, Bankimchandra Chattopaddhyay, Neo-Hinduism, the Bengal Renaissance, Modern Indian philosophy, morality

References (transliterated)

1. Shokhin V. K., Stepanyants M. T. Indiiskaya filosofiya v istoricheskoi retrospektive // Indiiskaya filosofiya. Entsiklopediya. Otv. red. M. T. Stepanyants. M.: Aspekt press, Gaudeamus, 2009. S. 15–25.
2. Litman A. D. Sovremennaya indiiskaya filosofiya. M.: Mysl', 1985.

3. Tkacheva A. A. «Novye religii» Vostoka. M.: Nauka, GRVL, 1991.
4. Falikov B. Z. Neoinduizm i zapadnaya kul'tura. M.: Nauka, Vostochnaya literatura, 1994.
5. Skorokhodova T. G. Neoinduizm. Religioznaya mysl' i praktika v kolonial'noi Indii. Penza: Izd-vo PGU, 2021.
6. Chaudhuri Nirad. Autobiography of Unknown Indian. Mumbai, Delhi: Jaico Books, 2003.
7. Chatterjee Bankim Chandra. Sociological Essays; Utilitarianism and Positivism in Bengal / Transl. & Ed. by S.N. Mukherjee, M. Maddern. Calcutta, Wild Peony, 1986.
8. Aurobindo Shri. Dukhovnoe vozrozhdenie. Sochineniya na bengali / Per. s angl. SPb.: Aditi, 2005.
9. Novikova V. A. Bonkimchondro Chottopaddkhai. Zhizn' i tvorchestvo. L.: LGU, 1969.
10. Skorokhodova T. G. Moralizatorstvo kak fenomen mysli i kul'tury Bengal'skogo Rennansa // Dialog so vremenem. Al'manakh intellektual'noi istorii. 2018. Vyp. 63. S 77–95.
11. Bankim's Hinduism. An Anthology of Writing by Bankimchandra Chattopaddhyay. Ed. by Amiya P. Sen. New Delhi: Permanent Black, 2011.
12. Zakony Manu / Per. s sanskrita. M.: EKSMO-Press, 2002.
13. Makhabkharata. Kniga vos'maya. O Karne (Karna-parva). Per s sanskrita, predisl. i kommentarii Ya. V. Vasil'kova i S. L. Nevelevoi. M.: Nauka, GRVL, 1990.
14. Vivekananda Swami. Complete Works. Mayavati Memorial Edition. 12th ed. 9 vols. Mayavati – Almora: Advaita Ashrama, 1998–2002.
15. Mukherjee S. N., Maddern M. Introduction // Chatterjee Bankim Chandra. Sociological Essays; Utilitarianism and Positivism in Bengal / Transl. & Ed. by S. N. Mukherjee, M. Maddern. Calcutta: Wild Peony, 1986.
16. Flora Guiseppe. The Evolution of Positivism in Bengal: Jogendra Chandra Ghosh, Bankimchandra Chattopaddhyay, Benoy Kumar Sarkar. Napoli, 1993. (Annali/Institute Universario Orientale. Vol. 55. Fasc. 2. Suppl. № 75)
17. Bkhagavadgita. Per. ssanskrita, issled. iprimech. V. S. Sementsova. 2-e izd., ispr. i dop. M.: Vostochnaya literatura, RAN, 1999.
18. Aurobindo Sri. The Complete Works. In 36 vols. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Press, 1997–2017.
19. Chelysheva I. P. Eticheskie idei v mirovozzrenii Vivekanandy, B.G. Tilaka i Aurobindo Gkhasha. M.: Nauka, 1986. 138 s.
20. Upanishady / Per. s sanskr. i komment. A. Ya. Syrkina: V 3 t. T. 2. M.: Ladomir, 1992.

The legacy of P. Feyerabend: a look from the digital realities of the XXI century

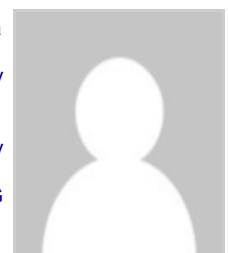
Kolesova O'lga Valentinovna

Doctor of Philosophy

Kolesova Olga Valentinovna Ph.D., Associate professor of Department of Information Technology in Humanities
Research of Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod National Research University

603155, Russia, Nizhny Novgorod region, Nizhny Novgorod, Kovalikhinskaya str., 62, sq. 18 G

✉ kolesovaov@yandex.ru



Abstract. The article analyzes the ways of expressing the methodological message of P. Feyerabend, implemented by modern digital reality. The object of the study is the specifics of

digital reality, and the subject is the forms of implementation of P. Feyerabend's methodological message in it. Using hypothetical-deductive and hermeneutic approaches, the author correlates the positions of P. Feyerabend's epistemological anarchism with the features of modern cyberphysical reality. The comparison of the first "counter-rule" – the principle of proliferation is carried out in relation to the understanding of hybrid society and the metaverse. The principle of incommensurability, understood by Feyerabend as a condition for the absence of criteria for assessing the truth of the theory, is compared with the heterogeneity of the digital environment. The main conclusions of the study are the highlighted parallels between the principle of proliferation and the constant transformation of the actors of the digital society, evaluated from the standpoint of expanding the possibilities of creativity. The principle of incommensurability is compared with the constant generation of new conventions by the digital environment, the presence of heterogeneous modalities. The modern way of thinking is positioned in the discourse of the given "counter-rules" as the implementation of complex network thinking. Feyerabend's premise for the perception of archaic man correlates with the idea of cybernetic animism.

The scientific novelty of the work consists in fixing the parallels of Feyerabend's theoretical premises and the reality of the modern hybrid world with its ways of thinking, revealing the internal contradiction of Feyerabend's position and the ambiguity of the embodiment of his methodological guidelines in a modern hybrid society.

Keywords: counter rule, cybernetic animism, artificial intelligence, heterogeneous modalities, actor, proliferation, incommensurability, complexity-network thinking, digital reality, epistemological anarchism

References (transliterated)

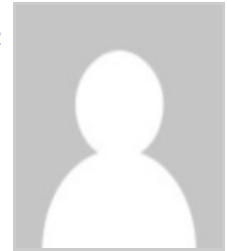
1. Arshinov V. I., Grimov O. A., Chekletsov V. V. Kiberanimizm: iskusstvo byt' zhivym v gibridnom obshchestve // *Filosofskie problemy informatsionnykh tekhnologii i kiberprostranstva*. 2021. № 2 (20). S. 39-60. <https://doi.org/10.17726/phiLIT.2021.2.3>
2. Viko Dzh. Osnovaniya novoi nauki ob obshchei prirode natsii: per. s ital. A. A. Gubera. M. K.: REFL-book-HCA. 1994. 656 s.
3. Evangeli A. *Formy vremeni i tekhnogennaya chuvstvennost'*. Nizhnii Novgorod: Krasnaya lastochka, 2019. 272 s.
4. Kolesova O. V. *Mental'nost': podkhod, zakon, metod*. SPb.: Vladimir Dal', 2022. 299 s.
5. Kuznetsov E. Nastupaet era Phygital i metavselennoi. Budushchee uzhe blizko // *Khabr*. URL: <https://habr.com/ru/post/581302> (data obrashcheniya 10.07. 2023)
6. Levi-Bryul' L. *Sverkh"estestvennoe v pervobytnom myshlenii*. M.: Pedagogika-Press, 1994. 608 s.
7. Narskii I. S. Pol Feierabend i krizis "postpozitivistskoi" metodologii // Feierabend P. *Izbrannye trudy po metodologii nauki*. M.: Progress, 1986. S. 5-28.
8. Porus V. N. Ot metodologicheskogo plyuralizma k distsiplinarnomu organizmu: sluchai psikhologii // *Epistemologiya i filosofiya nauki*. 2015. № 1. S. 5-18.
9. Pust' ne govoryat, pust' chitayut. "Soznanie" cheloveka: mozhen li chetko opredelit' eto ponyatie? Vypusk. https://www.youtube.com/watch?v=b23zIHEG_Uw (data obrashcheniya 12.07.2023)
10. *Sovremennaya zapadnaya filosofiya: slovar'* / sost. i otv. red. V. S. Malakhov, V. P. Filatov. M.: TON-Ostozh'e, 1998. 544 s.
11. Sokal A. Brikmon Zh. *Intellektual'nye ulovki. Kritika sovremennoi filosofii postmoderna / per. s ang. A. Kostikovoi i D. Kralechkina*. M: Dom intellektual'noi knigi, 2002. 248 s.

12. Feierabend P. Protiv metoda: ocherk anarkhistskoi teorii poznaniya / per. s ang. A. L. Nikiforova. M.: AST:KhRANITEL", 2007. 413 s.
13. Feinman R. Kakoe tebe delo do togo, chto dumayut drugie? M., Izhevsk: RKhD, 2001. 208 s.
14. Freid Z. Psikhoanaliz. Religiya. Kul'tura. M.: Renessans, 1992. 289 s.
15. Khorgan Dzh. Konets nauki / per. s ang. M. Zhukovoi. SPb.: Amfora, 2001. 479 s.
16. Chekletsov V. V. Dialogi gibridnogo mira // Filosofskie problemy informatsionnykh tekhnologii i kiberprostranstva. 2021. № 1. S. 99-116.
<https://doi.org/10.17726/philIT.2021.1/6>
17. Yung K. G. Protivorechiya Freida i Yunga // Problemy dushi nashego vremeni. M.: Progress; Univers, 1994. S. 61-69.
18. Bird-David N. "Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology // Current Anthropology. 1999. Vol. 40. No. S1. Pp. 67-91.
<https://doi.org/10.1086/513705>
19. Collaborative Research Centre "Hybrid Societies: Humans Interacting with Embodied Technologies"/ URL: <https://hybrid-societies.org>. (data obrashcheniya 07.07.2023)
20. Hallovell A. I. Ojibwa Ontology, Behavior, and World View // Culture in History Essays in Honor of Paul Radin. / Ed. by S. Diamond. Columbia University Press, 1960. 52 p.
21. Hamann H., Khaluf Y., Botey J., Divband Soorati M., Ferrante E., Kosak O., Montanier J.-M., Mostaghim S., Redpath R., Timmis J., Veenstra F., Wahby M. and Zamuda A. (2016) Hybrid Societies: Challenges and Perspectives in the Design of Collective Behavior in Self-organizing Systems. Front. Robot. AI 3:14.doi:10.3389/frobt.2016.00014 P. URL: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/frobt.2016.00014/full#h6> (data obrashcheniya 07.07.2023)
22. Lovelock J., Appleyard B., Novacene: The Coming Age of Hyperintelligence // MIT Press, 2019; Tsalambani A., Ezekiel K., // American Journal of Humanities and Social Sciences Research (AJHSSR). 2021. V. 5, Issue 6. P. 268-274.
23. Povinelli E. Geontologies: A Requiem to Late Liberalism. Durham; L.: Duke University Press, 2016. 232 p.
24. Proctor D. Cybernetic Animism: Non-Human Personhood and the Internet // Digital Existence: Ontology, Ethics and Transcendence in Digital Culture (ed. Amanda Lagerkvist). Routledge, 2018. P. 227-241.
25. The Potency of Open Objects: (Re-)Inventing New Modes of Being Human in the Digital Age with Bergson, Franco "Bifo" Berardi, and Simondon.
https://www.researchgate.net/publication/353495730_The_Potency_of_Open_Objects_ReInventing_New_Modes_of_Being_Human_in_the_Digital_Age_with_Bergson_Franco_Bifo_Berardi_and_Simondon (data obrashcheniya: 15.07.2023)

V. V. Zenkovsky's assessment of S. L. Frank's attitude to the problem of the beginning of the world

Zheng Yang

graduate student of the Department History of Philosophy, Peoples' Friendship University of Russia named after P. Lumumba (RUDN University)



Abstract. The article deals with the views of S. L. Frank on the problem of the creation of the world, their critical assessment is given, made by V. V. Zenkovsky in his History of Russian Philosophy. The difference in the understanding of this problem by thinkers is stated. S. L. Frank accepted the pantheistic concept of the emanation of the Absolute. Accordingly, he made a conclusion about the essential connection between God and creation, V. V. Zenkovsky fundamentally rejected pantheism, insisting on the essential difference between God and creation. During the study, methods of comparative analysis were used, which involve a reasoned and consistent identification of similarities and differences in the philosophical positions of S. L. Frank and V. V. Zenkovsky. Hermeneutic methods were also used to better understand the semantic content of texts. It is argued that "antinomian panentheism", which S. L. Frank adhered to, is a modification of the pantheistic worldview. Therefore, his ideological position was rightly criticized by V. V. Zenkovsky from a Christian theistic point of view. The author makes an assumption that the reason why the philosopher, realizing the vulnerability of his views, nevertheless did not leave them, was the prevalence of the psychology of the Christian religion over its ontology in his religious experience. For S. L. Frank, the personal connection between God and man was extremely important, but he believed that church authority rejected its necessity. The author of the article considers this opinion of the philosopher to be inadequate, since at the Palamite Councils in Christian dogmatics a definition was developed on the synergistic interaction of God and man. This opened up for the latter the possibility of deification by grace.

Keywords: synergy, grace, theosis, panentheism, metaphysics of unity, ontognoseology, emanation, creation, V. V. Zenkovsky, S. L. Frank

References (transliterated)

1. Zen'kovskii V. V. Istoriya russkoi filosofii. V 2-kh tomakh. T. 2. Rostov n/D.: Feniks, 1999. 544 s.
2. Kiseleva E. S. Evropeiskie istoki filosofii S. L. Franka : avtoref. diss. ... kand. filos. nauk: 09.00.03. Moskva: Rossiiskii universitet druzhby narodov, 2013. 26 s.
3. Frank S. L. Real'nost' i chelovek. Metafizika chelovecheskogo bytiya / S nami Bog: sbornik trudov. M.: AST, 2003. S. 133-438.
4. Chernus' V. K. «Ontologizatsiya soznaniya» v filosofii S. L. Franka i N. A. Berdyaeva : diss. ... kand. filos. nauk: 09.00.01. Moskva: Natsional'nyi issledovatel'skii universitet «Vysshaya shkola ekonomiki», 2020. 295 s.
5. Lagunov A. A. Filosofskii diskurs o mirovozzrencheskikh metamorfozakh // Khristianskoe chtenie. 2018. № 3. S. 224-235.
6. Vyshegorodtseva O. V. Panteizm // Novaya filosofskaya entsiklopediya: V 4 t. / IF RAN, preds. Nauchno-red. soveta V. S. Stepin. T. 3. M.: Mysl', 2010. S. 191-192.
7. Elen P. Semen L. Frank: Filosof khristianskogo gumanizma. M.: Ideya-Press, 2012. 304 s.
8. Frank S. L. S nami Bog. Tri razmyshleniya / S nami Bog: sbornik trudov. M.: AST, 2003.

S. 439-748.

9. Pravoslavnyi molitvoslov i Psaltir'. M.: Izdanie Moskovskoi Patriarkhii, 1988. 256 s.
10. Khoruzhii S. S. Posle pereryva. Puti russkoi filosofii. SPb.: Aleteiya, 1994. 448 s.
11. Palama Grigorii. Triady v zashchitu svyashchenno-bezmolstvuyushchikh. URL: https://www.xpa-spb.ru/libr/_Grigorij-Palama/triady-celikom.html (data obrashcheniya 17.07.2023).
12. Bondareva Ya. V. Russkaya religioznaya filosofiya mezhdru transtsendentizmom i panteizmom (k voprosu o metodologicheskikh osnovaniyakh russkoi religioznoi filosofii) // Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki. 2011. № 2. S. 78-85.
13. Glazkov A. P. Problema istorichnosti u M. Khaideggera i S. L. Franka // Ideinoe nasledie S. L. Franka v kontekste sovremennoi kul'tury / Pod red. Vladimira Porusa. M.: BBI, 2009. S. 248-257.
14. Nizhnikov S. A., Grebeshev I. V. Genezis i razvitie metafizicheskoi mysli v Rossii: Monografiya. M.: Runivers, 2016. 504 s.
15. Zen'kovskii V. V. Osnovy khristianskoi filosofii. M.: Kanon+, 1997. 560 s.

Archetypal Scenarios of the Future in the Images of Modern Russian Cinema

Gribakina Tatiana Eduardovna 

Postgraduate, Department of Philosophy and Culturology, Turgenev State University of Oryol

302026, Russia, Orel region, Orel, Komsomolskaya str., 95

 gribakinat@gmail.com

Abstract. The object of this study is the archetypal scenarios of the future proposed by the American researcher Jim Dator. The subject of the study is the images of the future of modern Russian cinema. The main purpose of the article is to correlate the models of "continued growth", "collapse", "discipline", "transformation" of the Dator with modern Russian films containing social expectations of society regarding the future and ideas about it. To date, the images of the future in general and the images of the future captured in the domestic cinema, in particular, have been little studied, which is the relevance of this study. The image of the future is understood as a holistic picture of the future that exists in a certain society at a certain period of its development. The novelty of the presented material lies in the correlation of archetypal scenarios with modern Russian films devoted to various versions of the future. The article applied its own methodology for the study of feature films, which allowed us to consider not only the content of films, but also their visual and sound series of films. The main conclusion of the study is that the selected J. Yes, archetypal scenarios are reflected to varying degrees in modern Russian films. The most common archetype is "Discipline", more saturated in visual terms, but a less common variant is the "Collapse" scenario, the third most common is the "Transformation" archetype, and the least present in Russian cinema is the "Continued Growth" scenario.

Keywords: visual research, the future of Russia, archetypal scenarios, Jim Dator, Russian cinema, cinema, social expectations, image of the future, image, social forecasting

References (transliterated)

1. Zheltikova I. V. Mesto sotsial'nykh ozhidaniy v obraze budushchego [Elektronnyi resurs] // URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/mesto-sotsialnyh-ozhidaniy-v-obraze-budushchego-2> (data obrashcheniya: 08.01.2023).
2. Zheltikova I. V., Gribakina T. E. Metodologicheskie osobennosti izucheniya kinematografa kak istochnika rekonstruktsii obrazov budushchego // Chelovek. Obshchestvo. Inklyuziya. – 2018. – № 4(36). – S. 4(36)
3. Gribakina T. E. Kinematograf kak istochnik aktual'noi sotsial'noi real'nosti // Sovrem. realii i perspekt.razv. sots.-ekonom. sistem: riski i strategii: Mat. Vser. nauchno-prakt. Konf., Orel, 23 aprelya 2019 goda. – Orel: Obshch. s ogr. otv. poligr. firma «Kartush», 2019. – S. 563-568.
4. Usmanova A. Nauchenie videniyu: k voprosu o metodologii analiza fil'ma [Tekst] // Vizual'naya antropologiya: novye vzglyady na sotsial'nuyu real'nost'. – Saratov, 2007. – S. 183-204.
5. Pavlov A. V. Analiz fil'ma: teper' i v Rossii // Korte G. Vvedenie v sistemnyi kinoanaliz. – M: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki. – 2018. – S. 11-13.
6. Dator J. "New beginnings" within a new normal for the four futures [Tekst] // Foresight. –2014. –Vol. 16(6). – R. 496-511.
7. Bodriyar, Zh. Simulyakry i simulyatsiya // – Perevod O. A. Pechenkina. – Tula. – 2013. – 204 s.
8. Delez Zh. Kino. M.:OOO «Ad MArginem Press», 2013. – 560 s.
9. Bryson N. World and Image: French Painting of the Ancien Regime // New York: Cambridge University Press. – 1981. – 300 p.
10. Pollok G. Videnie, golos i vlast': Feministskaya istoriya iskusstva i marksizm // Gendernaya teoriya i iskusstvo. Antologiya: 1970-2000. – M.: ROSSPEN. – 2005. – S.217-259.
11. Bourdieu P. The Cult of Unity and Cultivated Differences // Photography: A Middle-brow Art. Oxford: Polity Press. – 1998. – R. 13-31.
12. Metts K. Voobrazhaemoe oznachayushchee. Psikhooanaliz i kino. SPb.: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 2013. – 336 s.
13. Clark T.J. Image of the People: Gustave Courbet and the 1848 Revolution. Berkeley: University of California Press. – 1999. – 208 p.
14. Drozdova A. V. Spetsifika vizual'nykh issledovaniy v sovremennom gumanitarnom znaniy [Elektronnyi resurs]. Yaroslavskii pedagogicheskii vestnik. – 2015. – №3. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/spetsifika-vizualnyh-issledovaniy-v-sovremennom-gumanitarnom-znaniy> (data obrashcheniya: 16.01.2023).
15. Kino i ego prizraki. Interv'yu s Zhakom Derrida [Elektronnyi resurs] // Seans. – № 21/22. URL: <http://seance.ru/n/21-22/retro-avangard-zhak-derrida/kino-i-ego-prizraki/>. (data obrashcheniya: 12.01.2023).

The concept of a cultural heritage object (terminological overview)

Pilyak Sergey Aleksandrovich 

PhD in Architecture

Associate Professor of the Smolensk State University

214000, Russia, Smolensk region, Smolensk, Bolshaya Sovetskaya str., 30/11

Abstract. Cultural heritage is a special phenomenon of human culture. There are definitions of heritage as a substratum of identity, evidence of the development of civilization, an artifact connecting the present and the past, etc. The actualization of cultural heritage, its return to spiritual and economic circulation can serve ideological tasks. Heritage can act as a symbol of the ideological foundations of society, demonstrate strategic priorities that are of particular importance for modernity.

Cultural heritage, being a product of creative activity of generations, is formed by a unique combination of circumstances, and, as a result, is unique and non-renewable. All these factors demonstrate the special potential of the heritage, which should be recognized as practically inexhaustible.

For this set of reasons, there is a difficulty in interpreting the concept of an object of cultural heritage. This field of scientific search remains an exclusively debatable space with many options for interpreting the key concept. The purpose of the study is to consider the interpretations of the concept of cultural heritage and to determine the specifics of its nature. Simultaneous reference to related concepts allows us to expand the idea of cultural heritage as a collective historical memory expressed in tangible and intangible artifacts.

The interdisciplinary methodology based on the comparative method is designed to determine the most concise and capacious definition of heritage, which will reveal the features of its potential actualization in the interests of the state and society.

Keywords: heritage, cultural heritage, cultural phenomena, cognition, identity, interpretation of cultural heritage, culture, transformation, interpretation, philosophy

References (transliterated)

1. «Osnovy zakonodatel'stva Rossiiskoi Federatsii o kul'ture» (utv. VS RF 09.10.1992 № 3612-1).
2. Analiz praktiki privlecheniya dobrovol'tsev k sokhraneniyu kul'turnogo naslediya (na primere Rossii, Velikobritanii i Frantsii) / M.D. Voropaeva, N.I. Gorlova, A.V. Gubina, A.G. Demidov, I.V. Klimova, A.Yu. Milakova, D.S. Yudin. – M.: VOOPiK.-2020. 307 s.
3. Bezzubova O.V. Muzei i politika pamyati // Mezhdunarodnyi zhurnal issledovaniy kul'tury № 3 (24), 2016. S. 76-84.
4. Gadamer G. G. Istina i metod: Osnovy filosofskoi germenевtiki / G. G. Gadamer. – M.: Progress, 1988. – 704 s.
5. Gorelov A.A. Evolyutsiya kul'tury i ekologiya. – M., 2002. – 245 s.
6. Egorov V.K. Kachestva chelovecheskogo kapitala: effektivnoe upravlenie i razvitie // Obrazovanie i kul'tura: potentsial vzaimodeistviya i resursy NKO v sotsiokul'turnom razvitii regionov Rossii. Teoriya i praktika sotsiokul'turnogo razvitiya: Sbornik materialov III Kul'turnogo foruma regionov Rossii. Moskva-Volgograd-Novosibirsk-Ryazan'-Syktyvkar, (fevral'-sentyabr' 2017 g.). Vyp. 2/ Sostaviteli i obshchaya redaktsiya: O.N. Astaf'eva i O.V. Koroteeva. –M.: IP Lyadov K.V., 2017. S. 21-27.
7. Zakunov Yu.A. Podlinnye antitezy i mnimye sintezy: opyt rossiiskoi kul'turno-tsivilizatsionnoi al'ternativy // Mir tsivilizatsii i «sovremennoe varvarstvo»: rol' Rossii v preodolenii global'nogo nigilizma : Kollektivnaya monografiya po materialam XVI Mezhdunarodnykh Panarinskikh chtenii / Otv. red. V. N. Rastorguev; nauch. red. A. V. Nikandrov / Ros. nauch.-issled. in-t kul'turnogo i prirod. naslediya im. D. S. Likhacheva (Institut Naslediya); Moskovskii gos. un-t imeni M. V. Lomonosova, Filos. f-t. – M. : Institut Naslediya, 2019. S. 209-223.

8. Koznova I.E. Nasledie kak istoricheskaya pamyat' // Vechnoe i prekhodyashchee v kul'turnom nasledii Rossii [Tekst] / Ros. akad. nauk, In-t filosofii ; Otv. red. S.A. Nikol'skii. – M. : IFRAN, 2010. S. 133-150.
9. Levitskii V.S. Tsivilizatsionnaya blizost' kak fundamental'nyi resurs v epokhu elektronnoy srednevekov'ya // Mir tsivilizatsii i «sovremennoe varvarstvo»: rol' Rossii v preodolenii global'nogo nigidizma : Kollektivnaya monografiya po materialam XVI Mezhdunarodnykh Panarinskikh chtenii / Otv. red. V. N. Rastorguev; nauch. red. A. V. Nikandrov / Ros. nauch.-issled. in-t kul'turnogo i prirod. naslediya im. D. S. Likhacheva (Institut Naslediya); Moskovskii gos. un-t imeni M. V. Lomonosova, Filos. f-t. – M. : Institut Naslediya, 2019. S. 120-125.
10. Likhachev D.S. Zametki i nabroski // Likhachev D.S. Razdum'ya o Rossii. – SPb: Logos, 1999. – 666 s.
11. Nikolaeva E.V. Simvolicheskoe vzaimodeistvie stolitsy i regionov kak mekhanizm formirovaniya sotsiokul'turnogo edinstva Rossii // Obrazovanie i kul'tura: potentsial vzaimodeistviya i resursy NKO v sotsiokul'turnom razvitii regionov Rossii. Teoriya i praktika sotsiokul'turnogo razvitiya: Sbornik materialov III Kul'turnogo foruma regionov Rossii. Moskva-Volgograd-Novosibirsk-Ryazan'-Syktyvkar, (fevral'-sentyabr' 2017 g.). Vyp. 2 / Sostaviteli i obshchaya redaktsiya: O.N. Astaf'eva i O.V. Koroteeva. – M.: IP Lyadov K.V., 2017. S.74-79.
12. Razlogov K.E. Kul'turnaya revolyutsiya i kul'turnaya restavratsiya // Obrazovanie i kul'tura: potentsial vzaimodeistviya i resursy NKO v sotsiokul'turnom razvitii regionov Rossii. Teoriya i praktika sotsiokul'turnogo razvitiya: Sbornik materialov III Kul'turnogo foruma regionov Rossii. Moskva-Volgograd-Novosibirsk-Ryazan'-Syktyvkar, (fevral'-sentyabr' 2017 g.). Vyp. 2/ Sostaviteli i obshchaya redaktsiya: O.N. Astaf'eva i O.V. Koroteeva. –M.: IP Lyadov K.V., 2017. S. 79-85.
13. Silichev D.A. Kul'turnoe nasledie i kul'turnaya politika postsovetsoi Rossii // Kul'tura v usloviyakh globalizatsii vzglyad iz Rossii : monografiya /kollektiv avtorov ; pod red. A.N. Chumakova. – M. : KNORUS, 2017. S. 135-164.
14. Slovar' aktual'nykh muzeinykh terminov (avt.-sost. M.E. Kaulen, A.A. Sundieva, I.V. Chuvilova, O.E. Cherkaeva, M.V. Borisova, L.P. Khakhanova, L.I. Skripkina) // Muzei. 2009. № 5. S. 49-68.
15. Smirnov A.V. Sovremennyy muzei: kommunikatsiya ili kommemoratsiya // Mezhdunarodnyi zhurnal issledovaniy kul'tury № 3 (24), 2016. S. 17-24.
16. Uvarov P. Istoriya, istorii i istoricheskaya pamyat' vo Frantsii // Otechestvennye zapiski. 2004. № 5. S. 207–209.
17. Ugrin I.M. Rossiiskaya gosudarstvennost' i imperskaya paradigma: filosofskii analiz [Tekst] / Ros. akad. nauk, In-t filosofii ; I.M. Ugrin. – M. : IF RAN, 2017. – 106 s.
18. Frantsiya-pamyat' [Tekst] / Sankt-Peterburgskii gos. un-t; [P'er Nora i dr. ; per. s fr. D. Khapaevoi]. – SPb.: Izd-vo Sankt-Peterburgskogo un-ta, 1999. – 325 s.
19. Chelyshev E.P. Zashchita tsivilizatsionnogo naslediya Rossii i rol' kul'turnoi politiki v vybere kursa // Rossiya kak gosudarstvo-tsivilizatsiya: vysshie tseli i al'ternativy razvitiya: Kollektivnaya monografiya po materialam Yubileinykh mezhdunarodnykh Panarinskikh chtenii, posvyashchennykh 75-letiyu so dnya rozhdeniya A.S. Panarina / Otv. red.: V.N. Rastorguev; nauch. red.: A.V. Nikandrov / Ros. nauch.-issled. in-t kul'turnogo i prirod. naslediya im. D.S. Likhacheva (In-t Naslediya); Mos. gos. un-t im. M.V. Lomonosova, Filos. f-t. – M.: Institut Naslediya. 2016. S. 13-25.
20. Chepaitene R. Kul'turnoe nasledie v global'nom mire.-Vil'nyus: Evropeiskii humanitarnyi universitet, 2010.-296 s

Archetypal literary criticism and intertextuality

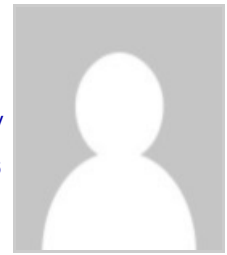
Kuang Xiuli

PhD in Cultural Studies

Graduate student, St. Petersburg State University

199034, Russia, Saint Petersburg, ul. 5th linya V.O., 66

✉ 2322650412@qq.com



Abstract. Literary criticism was an important part of Western literary theory in the 20th century and has not lost its importance to this day. Criticism has an active influence on the literary process, as well as directly on the formation of public consciousness. This article discusses two important approaches, the principle of literary criticism. The archetypal literary criticism and the theory of intertextuality. Archetypal literary criticism is a theory that interprets a text by focusing on mythological motifs and archetypes in narrative, symbols, imagery, and character types that recur in different literary works. Analysis of the inclusions of intertext in the text of a work of art gives reason to consider them as one of the most important devices in the writer's stylistic system. The ability to integrate elements of another text into one's own work and introduce one's own text into the public consciousness is called "intertextualization" within the framework of this theory. Intertextuality is a common property of texts, expressed in the presence of links between them, due to which texts (or parts of them) can explicitly or implicitly refer to each other in a variety of ways. It is worth noting that the archetypal literary criticism and the theory of intertextuality have deep internal theoretical connections, which boil down to three main points: these are literary repetitions, general views on literature, and the consideration of literature as a repository of memory. Although these theories arose in the era of different cultural and historical paradigms - structuralism and post-structuralism, they have much in common in terms of connotation. Being different theoretical systems of literary criticism, archetypal criticism and intertextuality are closely connected by the presence of an element of psychological criticality in both. This article searches for similarities between the two indicated systems in these three aspects and substantiates their theoretical connection, which proves the complementary nature of these two theories.

Keywords: literary theory, similarity, psychological criticality, literature as memory, integrity, repetition, mythological literature, archetype, intertextuality, literary criticism

References (transliterated)

1. Arnol'd I.V. Semantika. Stilistika. Intertekstual'nost'. – SPb.: Izd-vo S.-Peterb. Un-ta, 1999. – 444 s.
2. Bart R. Ot proizvedeniya k tekstu // Bart R. Izbrannye raboty: Semiotika. Poetika. – M.: Progress, 1989. – S. 417.
3. Bakhtin M.M. K metodologii gumanitarnykh nauk // Bakhtin M.M. Estetika slovesnogo tvorchestva. M., 1979. S. 373.
4. Zhennet G. Palimpsesty: Literatura vo vtoroi stepeni. – Parizh, 1982. – 350 s.
5. I.I. Il'in. Intertekstual'nost'. Nauka, 1985. – 208 s.
6. Kristeva Yu. Bakhtin, slovo, dialog i roman // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 9. Filologiya. – 1995. – №1. – S. 97-124.

7. Kristeva, Yu. Izbrannye trudy: Razrushenie poetiki / Yu. Kristeva. – M.: ROSSPEN, 2004.
8. Lipovetskii M.N. Russkii postmodernizm (Ocherki istoricheskoi poetiki) / M.N. Lipovetskii. – Ekaterinburg: Ural'skii gos. ped. in-t, 1997.
9. P'ego-Gro, N. Vvedenie v teoriyu intertekstual'nosti / N. P'ego-Gro.-M.: Izd-vo LKI, 2008.
10. Frai N. Anatomiya kritiki [ocherk pervyi] // Zarubezhnaya estetika i teoriya literatury. С. 249.
11. Funktsii intertekstektual'nosti // <http://www.fixed.ru/prikling/intertekst/funkcii.html> (data obrashcheniya 24.02.2023)
12. Yung. K.G. Kontseptsiya kollektivnogo bessoznatel'nogo // Izdanie na russkom yazyke AST Publishers, 2020.