



ISSN 2587-9715 (Print)
ISSN 2658-3585 (Online)

Том 22. № 3
Volume 22. No. 3

LOGOS ET PRAXIS

ВОЛГОГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

VOLGOGRAD STATE UNIVERSITY

2023

ISSN 2587-9715 (Print)
ISSN 2658-3585 (Online)



МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

LOGOS ET PRAXIS

2023

Том 22. № 3

MINISTRY OF SCIENCE AND HIGHER EDUCATION
OF THE RUSSIAN FEDERATION

LOGOS ET PRAXIS

2023

Volume 22. No. 3



LOGOS ET PRAXIS

2023. Vol. 22. No. 3

Academic Periodical

Since 1996

4 issues a year

Founder:

Federal State Autonomous
Educational Institution
of Higher Education
“Volgograd State University”

The journal is registered in the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media (Registration Certificate **ПН № ФС77-69699** of May 5, 2017)

The journal is included into “**The Index of Peer-Reviewed Academic Journals and Publications That Must Publish the Main Academic Results of Candidate’s Degree Theses and Doctoral Degree Theses**” that came in force on December 1, 2015

The journal is included into the **Russian Science Citation Index**

The journal is also included into the following Russian and international databases: **Google Scholar** (USA), **Journalindex.net** (USA), **MIAR** (Spain), **OCLC WorldCat**® (USA), **ProQuest** (USA), **ULRICHSWEB™ Global Serials Directory** (USA), “**CyberLeninka**” **Scientific Electronic Library** (Russia), “**Socionet**” **Information Resources** (Russia), etc.

Editorial Staff:

Dr. Sc., Assoc. Prof. *S.B. Tokareva* – Chief Editor (Volgograd)

Dr. Sc., Assoc. Prof. *E.N. Vasilyeva* – Deputy Chief Editor (Volgograd)

Cand. Sc. *M.B. Poltavskaya* (Volgograd)

Cand. Sc. *T.S. Gorina* – Executive Secretary and Copy Editor (Volgograd)

Editorial Board:

Sen. Res. *Aksadi Yudit* (Budapest, Hungary); Dr. Sc., Prof. *L.V. Baeva* (Astrakhan); Dr. Sc. *N.V. Dulina* (Volgograd); Dr. Sc., Prof. *N.N. Lebedeva* (Volgograd); Cand. Sc., Assoc. Prof. *O.R. Lychkovskaya* (Odessa, Ukraine); Dr. Sc., Prof. *A.I. Pigalev* (Volgograd); Dr. Sc., Assoc. Prof. *O.V. Sergeeva* (Saint Petersburg); Dr. Sc., Prof. *A.L. Strizoe* (Volgograd); Cand. Sc., Assoc. Prof. *O.V. Tereshchenko* (Minsk, Belarus); Dr. Sc., Prof. *V.B. Ustyantsev* (Saratov)

Editors of English texts: *E.A. Eltanskaya, D.A. Novak*
Making up *E.S. Reshetnikova*

Technical editing: *N.M. Vishnyakova, Yu.I. Nedelkina,*
E.S. Reshetnikova, I.V. Smetanina

Passed for printing Sept. 26, 2023.

Date of publication: Jan. 25, 2024.

Format 60×84/8. Offset paper. Typeface Times.

Conventional printed sheets 12.8. Published pages 13.8.

Number of copies 500 (1st printing 1–28 copies).

Order . «C» 37.

Open price

Address of the Printing House:
Bogdanova St, 32, 400062 Volgograd.

Postal Address:

Prosp. Universitetsky, 100, 400062 Volgograd.

Publishing House

of Volgograd State University.

E-mail: izvolgu@volsu.ru

Address of the Editorial Office and the Publisher:

Prosp. Universitetsky, 100, 400062 Volgograd.
Volgograd State University.

Tel.: (8442) 46-02-72. Fax: (8442) 46-18-48

E-mail: jvolsu7@gmail.com

Journal website: <https://psst.jvolsu.com>

English version of the website:

<https://psst.jvolsu.com/index.php/en/>



LOGOS ET PRAXIS

2023. Т. 22. № 3

Научный журнал

Основан в 1996 году

Выходит 4 раза в год

Учредитель:

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Волгоградский государственный университет»

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (свидетельство о регистрации средства массовой информации **ПИ № ФС77-69699** от 5 мая 2017 г.)

Журнал включен в «Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук», вступивший в силу с 01.12.2015 г.

Журнал включен в базу **Российского индекса научного цитирования (РИНЦ)**

Журнал также включен в следующие российские и международные базы данных: **Google Scholar** (США), **Journalindex.net** (США), **MIAR** (Испания), **OCLC WorldCat®** (США), **ProQuest** (США), **ULRICHSWEB™ Global Serials Directory** (США), **Научная электронная библиотека «КиберЛенинка»** (Россия), **Соционет** (Россия) и др.

Адрес редакции и издателя:
400062 г. Волгоград, просп. Университетский, 100.
Волгоградский государственный университет.
Тел.: (8442) 46-02-72. Факс: (8442) 46-18-48
E-mail: jvolsu7@gmail.com

Сайт журнала: <https://psst.jvolsu.com>
Англояз. сайт журнала:
<https://psst.jvolsu.com/index.php/en/>

Редакционная коллегия:

д-р филос. наук, доц. *С.Б. Токарева* – главный редактор (г. Волгоград)
д-р социол. наук, доц. *Е.Н. Васильева* – зам. главного редактора (г. Волгоград)
канд. социол. наук *М.Б. Полтавская* (г. Волгоград)
канд. филос. наук *Т.С. Горина* – ответственный и технический секретарь (г. Волгоград)

Редакционный совет:

ст. науч. сотр. *Аксади Юдит* (г. Будапешт, Венгрия);
д-р филос. наук, проф. *Л.В. Баева* (г. Астрахань);
д-р социол. наук *Н.В. Дулина* (г. Волгоград); д-р экон. наук, проф. *Н.Н. Лебедева* (г. Волгоград); канд. социол. наук, доц. *О.Р. Лычковская* (г. Одесса, Украина);
д-р филос. наук, проф. *А.И. Пигалев* (г. Волгоград);
д-р социол. наук, доц. *О.В. Сергеева* (г. Санкт-Петербург); д-р филос. наук, проф. *А.Л. Стризов* (г. Волгоград); канд. социол. наук, доц. *О.В. Терещенко* (г. Минск, Беларусь); д-р филос. наук, проф. *В.Б. Устьянцев* (г. Саратов)

Редакторы английских текстов: *Е.А. Елтанская, Д.А. Новак*
Верстка *Е.С. Решетниковой*
Техническое редактирование *Н.М. Вишняковой, Ю.И. Неделькиной, Е.С. Решетниковой, И.В. Сметаниной*

Подписано в печать 26.09.2023 г.
Дата выхода в свет: 25.01.2024 г.
Формат 60×84/8. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 12,8. Уч.-изд. л. 13,8.
Тираж 500 экз. (1-й завод 1–28 экз.).
Заказ . «С» 37.

Свободная цена

Адрес типографии:
400062 г. Волгоград, ул. Богданова, 32.
Почтовый адрес:
400062 г. Волгоград, просп. Университетский, 100.
Издательство Волгоградского государственного университета.
E-mail: izvolgu@volsu.ru



СОДЕРЖАНИЕ

ПОНЯТИЕ Αἵρεσις (ЕРЕСЬ) В ФИЛОСОФИИ И ТЕОЛОГИИ: ОТ АНТИЧНОСТИ ДО СОВРЕМЕННОСТИ

<i>Пигалев А.И.</i> Понятие ереси и теоретические модели различия	5
<i>Неретина С.С.</i> Почему Петр Абеляр был признан еретиком?	16
<i>Гравин А.А.</i> К вопросу о философской парадигме «антипаламизма» Никифора Григоры и Варлаама Калабрийского	28
<i>Шморрага К.А.</i> Особенности понимания лжи Аврелием Августином	36
<i>Патрин В.Г.</i> Ереси в раннем египетском монашестве. Полемика между оригенистами и антропоморфитами	43
<i>Токарева С.Б.</i> Исторические формы интерпретации модального типа целостности: ересь монархиан-модалистов и образ Святой Руси	49
<i>Еремеева Н.В.</i> Ересь и адиафора в лютеранской догматике	57
<i>Селезнев К.В. (иеромон. Стефан), В. Мицал.</i> Книга Бенни Хинна «Доброе утро, Святой Дух!» в свете догматического учения православной церкви [На англ. яз.]	66
<i>Яворский Д.Р.</i> Отношение к ереси в свете понимания Церкви как анти-полиса	73

ФИЛОСОФИЯ

<i>Сокулер З.А., Косилова Е.В., Толстов А.Б.</i> Сознание и понимание: Деннет, Гуссерль, Витгенштейн	84
<i>Селезнев И.С.</i> Собственность себя и чуждость мира: онтология института собственности Нового времени	97

СОЦИОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ

<i>Демичев И.В.</i> Экосистема инновационных сред территории: дополнительное образование и предпринимательство	108
<i>Васильев Е.С., Гурьева Е.В.</i> Социальные практики туризма в современной России (на примере Волгоградской области)	122

СОБЫТИЯ

<i>Андрющенко О.Е.</i> 30-летие начала реализации в Волгоградском государственном университете программ подготовки студентов по направлению «Социальная работа»	132
---	-----

CONTENTS

THE CONCEPT Αἵρεσις (HERESY) IN PHILOSOPHY AND THEOLOGY: FROM ANTIQUITY TO THE PRESENT

<i>Pigalev A.I.</i> The Concept of Heresy and the Theoretical Models of Difference	5
<i>Neretina S.S.</i> Why Was Peter Abelard Recognized as a Heretic?	16
<i>Gravin A.A.</i> To the Question of the Philosophical Paradigm of “Antipalamism” of Nicephorus Gregoras and Barlaam of Calabria	28
<i>Shmoraga K.A.</i> Augustine of Hippo: His Specifics of Insight to Falsity	36
<i>Patrin V.G.</i> Heresies in Early Egyptian Monasticism. Polemics Between Origenists and Anthropomorphites	43
<i>Tokareva S.B.</i> Historical Forms of Interpretation of the Modal Type of Integrity: The Heresy of the Monarchist Modalists and the Image of Holy Russia	49
<i>Eremeeva N.V.</i> Heresy and Adiaphora in Lutheran Dogma	57
<i>Seleznev K.V. (Hieromonk Stephen), W. Mical.</i> Benny Hinn’s Book “Good Morning, Holy Spirit!” in the Light of the Dogmatic Teaching of the Orthodox Church	66
<i>Javorskiy D.R.</i> Attitude to Heresy in the Light of Understanding the Church as an Anti-Polis	73

PHILOSOPHY

<i>Sokuler Z.A., Kosilova E.V., Tolstov A.B.</i> Consciousness and Understanding: Dennett, Husserl, Wittgenstein	84
<i>Seleznev I.S.</i> Self-Ownership and Alienity of the World: Ontology of the Institution of Property in Modern Age	97

SOCIOLOGY AND SOCIAL TECHNOLOGIES

<i>Demichev I.V.</i> Ecosystem of Innovative Environments of the Territory: Additional Education and Entrepreneurship	108
<i>Vasiliev E.S., Guryeva E.V.</i> Social Practices of Tourism in Modern Russia (By the Example of the Volgograd Region)	122

EVENTS

<i>Andryushchenko O.E.</i> Thirtieth Anniversary of the Beginning of Preparation of Students in the Direction of Training in “Social Work” at Volgograd State University	132
--	-----



ПОНЯТИЕ АΪΡΕΣΙΣ (ЕРЕСЬ) В ФИЛОСОФИИ И ТЕОЛОГИИ: ОТ АНТИЧНОСТИ ДО СОВРЕМЕННОСТИ

DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.1>

UDC 1(091):111
LBC 87.3:87.21



Submitted: 18.08.2023
Accepted: 15.09.2023

THE CONCEPT OF HERESY AND THE THEORETICAL MODELS OF DIFFERENCE

Alexander I. Pigalev

Volgograd State University, Volgograd, Russian Federation

Abstract. The paper deals with the philosophical aspects of the concept of heresy in religion and beyond. It is emphasized that initially “heresy” meant “free choice”, “received opinion”, “doctrine”, and “philosophic school”, but very soon after the rise of Christian literature, its meaning had been radically changed. Since then, “heresy” was understood as “false belief” and “erroneous doctrine” that opposed “orthodoxy”, so that the opposition of “heresy” and “orthodoxy” became, in the long run, the opposition of “false” and “true”. Such significant parallelism indicates the metaphysical prerequisites for the modern usage of the term “heresy”. It is also noted that the changes in the very concept of heresy are closely connected with the modernization of traditional societies. Whereas the latter were characterized by a high degree of predetermination of events, which was expressed by the mythologeme of fate, the passage to modernity meant the transformation of inflexible fate into a set of free choices that were made by man. In the issue, the former orthodoxy and heresies turn into a plurality of different but equivalent opinions. Hence, the scrutiny takes into account the history of the notion of difference that is considered in connection with the notions of identity and opposition. They make it possible to construe the transformation of negligible dissimilarity to the “blurred” and “fuzzy” difference and eventually to the polarity of absolute opposition. This implies that the term “heresy” as something “false” should rely on the concept of absolute opposition as the product of metaphysics. On this evidence, the analysis focuses on the reputed statement that the decisive point of monotheism is not the oneness of God but the exclusion of all other gods as the false ones (the so-called “Mosaic Distinction”). Just the exclusivity distinguishes the mode of difference that one faces in monotheism from the negligible dissimilarity that is inherent in polytheism. Accordingly, in connection with the “Mosaic Distinction”, one should interpret the ban on idolatry as the inadmissibility of self-sufficiency and thus the divinity of the representations of God.

Key words: heresy, monotheism, metaphysics, truth, falsehood, difference, opposition.

Citation. Pigalev A.I. The Concept of Heresy and the Theoretical Models of Difference. *Logos et Praxis*, 2023, vol. 22, no. 3, pp. 5-15. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.1>

УДК 1(091):111
ББК 87.3:87.21

Дата поступления статьи: 18.08.2023
Дата принятия статьи: 15.09.2023

ПОНЯТИЕ ЕРЕСИ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ РАЗЛИЧИЯ

Александр Иванович Пигалев

Волгоградский государственный университет, г. Волгоград, Российская Федерация

Аннотация. В статье рассматриваются философские аспекты концепции ереси в религии и за ее пределами. Подчеркивается, что первоначально «ересь» означала «свободный выбор», «принятое мнение», «учение» и «философская школа», но очень скоро после возникновения христианской литературы смысл этого слова радикально изменился. С этого времени под ересью стали понимать «ложное верование» и «ошибочное учение», которые противостояли «ортодоксии», так что со временем противоположность «ереси» и «ортодоксии» стала противоположностью «ложного» и «истинного». Этот многозначительный параллелизм указывает на метафизические предпосылки современного употребления термина «ересь». Отмечается также, что изменения самой концепции ереси тесно связаны с процессом модернизации традиционных обществ. В то время как они характеризуются высокой степенью предопределенности развития, выраженной мифологемой судьбы, переход к модерну означал превращение непреклонной судьбы в набор совершаемых человеком свободных выборов. В результате прежние ортодоксия и ереси превращаются во множество различных, но равноценных мнений. Исходя из этого, в исследовании уделяется особое внимание истории понятия различия, которое рассматривается в связи с понятиями тождества и противоположности. Они позволяют осмыслить превращение незначительного несходства в «размытое» и «нечеткое» различие и в конечном счете в полную противоположность. Это означает, что термин «ересь» как что-то «ложное» должен опираться на концепцию полной противоположности в качестве продукта метафизики. На основании этого анализ сосредоточивается на известном суждении, согласно которому решающим свойством монотеизма является не единственность Бога, а исключение всех других богов в качестве ложных (так называемое «Моисеево различение»). Именно эксклюзивность отличает тот тип различия, с которым исследователь сталкивается в монотеизме, от незначительного несходства, которое присуще политеизму. Соответственно, в связи с «Моисеевым различением» запрет идолопоклонства может быть истолкован как недопустимость признания самодостаточности репрезентаций Бога и, таким образом, недопустимость придания им божественного статуса.

Ключевые слова: ересь, монотеизм, метафизика, истина, ложь, различие, противоположность.

Цитирование. Пигалев А. И. Понятие ереси и теоретические модели различия // *Logos et Praxis*. – 2023. – Т. 22, № 3. – С. 5–15. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.1>

Введение

Ересь в качестве предмета исследования, относящегося к сфере религии и теологии, имеет лишь косвенное отношение к философской проблематике, за исключением вопросов философии религии. Однако появление в культуре процессов, не укладывающихся в прежние классификации и относимых к постмодерну, неожиданно сделало актуальными именно философские проблемы, касающиеся концепции ереси и потребовало новых подходов к их осмыслению (см. о современных подходах в: [Brooke 2005; Henderson 1998; Laursen (ed.) 2002]). Особое место среди них занимает задача переосмысления концепции ереси в свете специфического смысла понятия различия, которое широко используется при исследовании как культуры модерна, так и связываемой с нею метафизики.

Поскольку то, что делает некоторую точку зрения и определенное верование ересью, определяется ее отличием от позиции, которая считается ортодоксальной, то само отношение к ереси существенно зависит от пони-

мания понятия различия, которое в традиционном смысле берется в его предельном виде резкого противопоставления. Здесь наиболее существенно то, что структуры взаимосвязи пары объектов в теоретических моделях различия обладает большими или меньшими степенями резкости и четкости или, выражаясь метафорически, контрастности. Строго говоря, ересью считаются точка зрения и верование, отличие которых от ортодоксальной позиции является предельно резким. По сути дела, речь идет уже не о различии, а о контрадикторной противоположности.

Именно в этой связи философские основания концепции ереси, по самой своей сути предполагающей крайнюю степень различия, оказываются в самом центре современной философской проблематики, в которой одно из главных мест занимает проблема Другого. Более того, попытка выявить философские основания концепции ереси существенно расширяет предметную область анализа. Она ставит исследование перед необходимостью если и не включить в анализ такие понятия, как традиция, судьба, случай, выбор, ортодок-

сия, гетеродоксия, универсализм и модерн, то использовать их в качестве контекста такого анализа. При таком подходе понятие ереси выходит за пределы теологической и религиозно-философской проблематики.

Гетеродоксия и становление понятия ереси

Само слово «ересь» (греч. ἑρέσις) первоначально не имело отрицательных коннотаций и обозначало «свободу выбора», «школу» или «направление» как результат предпочтения мнения, учения или авторитета, через которого мнение или учение легитимируются и распространяются. При этом акцент делался на свободу выбора, на добровольный характер выбора учения или наставника. В этом отношении «ересь» первоначально была, в сущности, нейтральным в ценностном отношении термином, обозначавшим принадлежность к идейному течению, философской школе или вероучению.

Отрицательные коннотации у этого слова появляются лишь после возникновения христианской литературы, и оно в новом качестве стало применяться к гностикам, а также к греческим и еврейским «сектам». Однако точное определение «ересь» получает только во II в. н.э. в христианстве. Соответственно, «ересь» начинает обозначать «ложное верование» и «ложное учение» в качестве противоположности Церкви и ее учения как «ортодоксии». Но затем отношения Церкви и ереси в качестве аналогии истины и лжи начинают изменяться (впервые у М. Лютера) и в конечном итоге они разрушаются.

Свой вклад в это разрушение внесли возникшие в XIX в. споры о раннем христианстве, в ходе которых были высказаны предположения, согласно которым Новый Завет представляет лишь одно из многих изложений учения раннего христианства. Одним из главных результатов этих споров стало отрицание исторической первичности ортодоксии и вторичности, более позднего происхождения различных отклоняющихся от ортодоксии идей и верований. На этом основании был сделан вывод, что идеи и верования, которые сейчас рассматриваются как еретические, например гностицизм, в эпоху раннего хрис-

тианства таковыми не считались и относились к христианским.

Это так называемый «тезис Бауэра», получивший свое название по имени немецкого теолога, специалиста по истории раннего христианства Вальтера Бауэра (1877–1960) [Bauer 1934] и давший толчок как многим попыткам его опровержения, так и новым спорам [Hartog 2015 (ed.)]. Их итогом стало новое понимание различия между ортодоксией и ересью. Следует, однако, учитывать, что термин «ересь» в том смысле, в котором он употребляется в христианстве, может использоваться далеко не во всех религиях.

«Ересь» возникает лишь при наличии таких обязательных предпосылок, как притязание некоторого мнения или учения на всеобщность (универсальность) и понимание определенного типа универсализма в качестве единственно возможной или единственно допустимой нормы. Иной подход присущ религиям, называемым политеистическими. Описывая ситуацию схематично, можно утверждать, что в этих религиях ересь в смысле полного отделения от целого принципиально невозможна, поскольку следование ей означало бы разрыв со своим народом, превращение в изгоя, на которого законы сообщества не распространяются.

Более того, сами понятия правильного и неправильного верования в политеистических религиях нечетки и неоднозначны. Чужие боги при этом переосмысляются с помощью представлений о своих богах, сближаются и делаются «аналогичными» (классический пример – соответствия богов греческого и римского пантеонов). В монотеистических религиях уже нельзя обойтись без достаточно четко сформулированных понятий нормы, канона, ортодоксии и, соответственно, отхода от них. При этом в исторической ретроспективе монотеистическая религия на первых этапах своего существования не столько была в единстве с породившей ее культурой, сколько противостояла ей.

Будучи свободной от принципов и ограничений «своей» культуры, став, в сущности, автономной, монотеистическая религия могла беспрепятственно выходить за ее пределы и распространять свое влияние на другие, отличные от нее области. В то же время свиде-

тельство об опыте откровения основателя образует ядро устойчивой традиции, допускающей, однако, возможность разного истолкования, что, в свою очередь, создает возможность множества путей отхода от ортодоксии. Сама ортодоксия возникает как результат столкновения и борьбы между собой различных истолкований и закрепления победы сторонников одного из них.

Следует подчеркнуть, что следование тезису Бауэра неизбежно приводит к деконструкции долго принимаемой в теологии и философии религии схемы, согласно которой первичной является ортодоксия, и лишь затем появляется гетеродоксия и, соответственно, ересь. Но тезис Бауэра ставит под вопрос и схему, согласно которой первичными могли бы быть различные виды гетеродоксии, из которых затем формируется ортодоксия. Эта схема также не может быть принята, но уже по формальным соображениям, поскольку сначала можно допустить возникновение различных мнений, но отнюдь не гетеродоксии, которая может быть сочтена таковой лишь при соотношении с уже возникшей раньше и считающейся очевидной ортодоксией.

Поэтому в становлении понятия ереси особый интерес представляет формирование совокупности различных *равноправных* мнений, еще не ставших гетеродоксией и *сосуществующих* друг с другом так, что их взаимного исключения в процессе различения не происходит. Отсутствие возможности выбора представляет собой, напротив, состояние неразличности и, таким образом, непосредственности, которое традиционно отождествляется с эпохой доминирования мифологии. При этом отсутствие возможности выбора в ту эпоху не требует специальных доказательств, поскольку на самом деле оно хорошо известно и недвусмысленно выражено, в частности, в древнегреческой трагедии как власти судьбы.

Возможность выбора как секуляризация ереси

Главной характеристикой судьбы является ее непреклонность или, иначе, безальтернативность и, таким образом, именно отсутствие возможности выбора. В рассматриваемом кон-

тексте важна связь судьбы с традицией, благодаря сохранению которой в традиционных обществах, предшествовавших обществам, предоставляющим возможность выбора, верования и мнения считаются абсолютными и поэтому в высшей степени достоверными. Это обусловлено их статусом в качестве единственно возможных и, таким образом, именно отсутствием альтернатив.

Традиция как хранилище определенных автоматизмов мышления и действия предоставляет готовые решения, и человек в традиционных обществах действует преимущественно спонтанно, не нуждаясь в сложных размышлениях, которые должны предшествовать действию. Однако затем традиция как основа этого типа обществ начинает разрушаться вместе с разрушением мифа, и убежденность в достоверности верований и мнений ослабевает. В итоге они в силу своей множественности и частичного сходства друг с другом начинают рассматриваться как относительные.

В более поздних обществах, предоставляющих возможность выбора множества вариантов, размышление необходимо даже в мелочах, так что решать в этой новой ситуации всегда значит размышлять. Как подчеркивает П.Л. Бергер, даже сама жизнь человека превращается в последовательность выборов, происходящих в течение всей его жизни. В целом эти изменения способствуют убеждению, что человек является своей собственной основой, *subiectum*, субъектом. Поэтому он вынужден искать ответы на свои многочисленные вопросы не в обществе, в котором он живет, а внутри собственного Я [Berger 1979, 19–20].

В итоге состояния и идеи, прежде считавшиеся неизменными, вечными и в этом смысле безальтернативными и универсальными, вследствие перехода от власти судьбы к гарантированной возможности выбора, начинают пониматься как условные и относительные. В результате, однако, возникает парадоксальная тенденция движения к новой несвободе, под действием которой восстанавливается принудительность, подобная безальтернативности судьбы, которая казалась полностью преодоленной в ходе исторического развития. Как известно, в гегелевской и марксист-

стской терминологии эта тенденция описывается как частный, но принципиально важный случай *отчуждения*, которое, будучи результатом освобождения от традиции, вызывается усложнением структур опосредования.

Конечной точкой освобождения, сопровождающегося отчуждением, является тот тип общества и культуры, который может называться и описываться по-разному, но в рассматриваемом контексте чаще всего обозначается как *модерн* [Berman 1988; Delanty 2000; Dupré 1993; Frisby 2013]. Неразрывная связь освобождения и возрастающего отчуждения, характерная для эпохи модерна, ставит человека перед новым выбором, который, впрочем, в любом случае представляется ведущим к утопии. Желательным, естественно, было бы освобождение без отчуждения, тогда как отчуждение без предполагавшегося освобождения отождествляется с настоящим временем и подвергается критике. При этом настоящее время в свете такой тенденции всегда считается состоянием упадка и вырождения.

В свою очередь, попытки избавиться от прогрессирующего отчуждения, сохранив возможность освобождения, имеют два варианта. В сущности, имеется единственный общий проект – снятие отчуждения путем воссоздания мира, который, как и раньше, характеризовался бы непосредственностью межчеловеческих отношений, понятным смыслом, порядком, солидарностью и справедливостью. Первая его форма может быть, в свою очередь, названа «реакционной», поскольку она теоретически выражается в идеологиях, которые в поисках смысла обращаются исключительно в прошлое и пытаются восстановить тип общества, предшествовавший началу движения к модерну. Существует и вторая, «прогрессивная» форма этого проекта, которая в своих надеждах на спасение от отчуждения обращена не в прошлое, а в будущее.

Согласно соответствующим идеологиям, в то время как настоящее по-прежнему понимается как бесчеловечное и невыносимое, мир, подлежащий восстановлению, парадоксальным образом проецируется в будущее, где, однако, он еще должен состояться либо благодаря сознательным усилиям людей (первоначальная утопическая традиция), либо как

результат исторической закономерности, но при непременном участии человеческой деятельности. В последнем случае речь идет об установках, проявляющихся в различных революционных идеологиях и движениях. Они пытаются избавиться от контрмодернистской ностальгии по ушедшим в прошлое неотчужденным состояниям общества помещением утраченных смыслов и ценностей именно в будущее. Согласно прогнозам, которые считаются научными и объективными, оно должно обязательно прийти [Berger 1979, 24–25].

Монотеизм и метафизика

Современный немецкий египтолог и историк религий Я. Ассманн ввел в оборот термин «Моисеево различие» в качестве обозначения четкого различия между истиной и ложью в религии. Соответственно, понятие ереси имеет смысл только в ситуации, которую можно условно обозначить как *или/или*, но оно совершенно бессмысленно в ситуации *и/и*. Во втором случае невозможно никакое исходное самоотжествование состояние, от которого можно было бы отойти и противопоставить ему свою позицию настолько четко, что отношение с ним превратилось бы во взаимное исключение.

Таким образом, ересь предполагает возможность противоречивых противоположностей. Политеизму, в отличие от монотеизма, соответствуют «мягкие», «размытые» различия, предельным случаем которых является некоторое внутренне дифференцированное, но непротиворечивое, бесконфликтное состояние. Это состояние построено именно по принципу *и/и* и не может эволюционировать таким образом, чтобы превратиться в динамичную, внутренне противоречивую и поэтому внутренне напряженную бинарную структуру.

Указанные особенности свидетельствуют о наличии в концепции ереси философского аспекта, связанного со способом понимания различия или, иначе, с его теоретическим оформлением. Это представляется парадоксальным, но уже на ранних этапах развития древнегреческой философии имело место понимание противоположности не в качестве спокойного сосуществования, а в качестве взаимного исключения. Появляется четкое и

резкое взаимоисключающее противостояние того, что стало называться знанием, тому, что прежде называлось мифом и мудростью [Assmann 1997, 1–8; Assmann 2010, 8–30]. Именно это событие связывается с эпохой, которая с помощью термина, предложенного К. Ясперсом, называется «осевым временем» [Ясперс 1991, 27–286].

В соответствии с концепцией «осевого времени» считается, что первоначально всем религиям было присуще одинаковое понимание истинности. Более того, логика «осевого времени» допускает, что до его наступления возможны некоторые отношения *переводимости* между чужими и своими богами. После появления «Моисеева различения» «вместо того, что можно было бы назвать “герменевтикой переводимости” появляется “герменевтика различия”, которая удостоверяется в том, что является ее “своим”, дистанцируясь от Другого, действуя при этом в согласии с принципом: “Omnis determination est negation”» [Assmann 2010, 23]. Понимание определения как отрицания означает, что тождество есть тождество лишь потому, что оно не есть то, что ему противоположно [Schwartz 1997, X; Schneider 2008].

Иначе говоря, важен не только монотеизм сам по себе как понимание Бога в качестве единственного, но и способ, которым единственный Бог относится к другим богам. Согласно «Моисееву различению» – это *исключение* всех других богов, и, точно так же, взаимоисключающие отношения между истиной и ложью. Поэтому, «утверждение, что есть лишь один Бог, может быть вполне совместимым с признанием других богов и даже поклонением им при условии, что отношения между богом и другими богами понимаются как субординация, а не как исключение. Решающее значение имеет исключение, а не единственность» [Assmann 2010, 34].

Соответственно, в связи с «Моисеевым различением» следует говорить об *эксклюзивности* монотеизма (во всяком случае, на ранних этапах его истории), и именно эксклюзивность делает такого Бога *ревнивым*. Но эксклюзивность – это характеристика типа различия, которое в ходе исторического развития перестает быть различием в его прежнем виде и становится контрадикторной про-

тивоположностью. Эксклюзивный характер введенного Моисеем типа различия наиболее выразительно проявляется в последовательной борьбе монотеизма против идолопоклонства, которое оказывается попыткой обожествления того, что не может и не должно быть отнесено к области божественного.

Иными словами, идолопоклонство осуждается и запрещается именно потому, что оно, очевидно, не следует эксклюзивности «Моисеева различения», допуская существование рядом с Богом других богов, которым приписывается хотя бы минимальная степень самостоятельности и даже самодостаточность. При этом борьба против идолопоклонства в общем смысле способна переходить в борьбу против репрезентации во всех ее формах. Поэтому, поскольку взаимоотношение означаемого и означающего в соответствии с «Моисеевым различением» должно быть эксклюзивным, чтобы избежать превращения репрезентаций живого Бога в самостоятельных богов, живой Бог не может быть изображен на иконе либо как-то еще.

Точно так же он не может быть представлен никаким, даже самым могущественным земным правителем. Таким образом, отношение означаемого и означающего должно быть таким, чтобы они исключали друг друга. Поэтому требованием эксклюзивного монотеизма является строгий запрет любой репрезентации, что наиболее выразительно проявилось в иконоборчестве в его узком смысле, известном в его разнообразных исторических формах. Иконоборчество в предельно широком смысле предполагает запрет репрезентации в самых разных областях, в том числе и за пределами религии.

Это позволяет ожидать, что тенденция отказа от репрезентации в теологии эксклюзивного монотеизма должна иметь характерную параллель и в историческом развитии метафизики, формировавшейся приблизительно в то же время в древнегреческой философии. Показательно, что в исторической ретроспективе понимание различия в эксклюзивном монотеизме как четкого и резкого действительно имеет очевидную параллель в древнегреческой философии. В общем смысле такое понимание связано в философии с определенной теоретической моделью взаи-

моотношений многого и единого или, точнее, выражения многого в качестве единого.

В «осевое время» происходят радикальные изменения в понимании тождества и различия, и эксклюзивность «Моисеева различия» впервые выражается в философии в качестве теоретической модели (см. об этой проблеме, в частности, в: [Lloyd 1966]). Насколько можно судить, впервые это происходит у Парменида, четко разграничившего бытие и небытие. Это разграничение подчинено закону (не)противоречия, взаимного исключения так, как того требует логический закон исключенного третьего, и оно является уже не «размытым», а представляет собой контрадикторную противоположность.

От различия к противоречию

В эксклюзивном монотеизме запрету подвергается сама репрезентация (означающее), но то, что репрезентируется, сохраняется. В метафизике такой запрет также присутствует, однако он осуществляется по-другому – путем отказа от категории сущности в качестве первообраза того, что репрезентируется, тогда как сама возможность репрезентации, как кажется, сохраняется. Однако, как и в случае эксклюзивного монотеизма, на самом деле это делает репрезентацию в целом теоретически невозможной. Кроме того, устранение категории сущности (антиэссенциализм) означает отказ от того, что можно назвать принципом атомизма в широком смысле.

Это отказ, прежде всего, от понятия индивидуальных объектов, обладающих материальной или идеальной сущностью, и от понятия человека как изолированного объекта, индивида, а человеческой личности – как обладателя вечной, неделимой, как атом, души в качестве его сущности. Это также отказ от представления о сущностной природе гендерных признаков человека, равно как и убеждения, что смысл каждого слова человеческого языка есть его неотъемлемая, устойчивая сущность. При этом нельзя не заметить, что отказ от категории сущности представляет собой одновременно расширение границ возможности выбора, поскольку означающему, утратившему связь с означаемым (в силу его

предполагаемого отсутствия) можно в процессе свободного выбора произвольно присвоить любой смысл.

Выбор становится не только допустимым, но и обязательным в тех областях, в которых прежде отсутствие его необходимо считалось нормой и обеспечивалось именно наличием у каждого явления неотъемлемой и устойчивой сущности, которая задает его смысл. В то же время наличие у явления в качестве означающего такой сущности представляет собой результат как бы сделанного за человека выбора и поэтому – отсутствие какой-либо альтернативы. Однако если следовать традиционному пониманию и рассматривать различие как неразвитую, неполную форму противоречия, то в «осевое время» различие еще не могло стать противоречием. Это невозможно, потому что связь между означаемым и означающим еще достаточно прочна, и означающее не может считаться совершенно свободным и не обладающим никаким устойчивым смыслом.

Обосновать эту констатацию на каждом конкретном этапе развития структуры репрезентации довольно сложно, но следует обратить внимание на однотипность структуры различия в менталитете, в котором сохранились структурные особенности исторически первых форм мышления. Однотипность способа понимания различия буквально бросается в глаза и достаточно подробно описана разными авторами, указывающими на очевидный приоритет различия перед противоречием в этих культурах. Исследователи обратили внимание, прежде всего, на характерную нечувствительность этих культур к противоречиям.

При этом представления, которыми оперирует такое мышление, «... скорее чувствуются или переживаются, чем обдумываются. Ни содержание их, ни связи не подвержены неукоснительно закону противоречия. Следовательно, ни я как индивид, ни социальная группа, ни окружающий мир, видимый и невидимый, в этих коллективных представлениях не являются еще “определенными”, какими они могут показаться, когда наш концептуальный менталитет попытается постичь их. Несмотря на самые тщательные предосторожности, он не может не уподоблять их обычным для себя “предме-

там?» [Леви-Брюль 2002, 366]. В таком мышлении мир представляется отнюдь не совокупностью огромного количества дискретных объектов (в пределе – атомов, отделенных друг от друга пустотой, из которых, как считается, все состоит).

Мир представляется, скорее, совокупностью непрерывных стихий, которые в некоторых случаях могут проникать друг в друга, но не сочетаться, как это предполагается относительно атомов. Поэтому эмоциональное и образное мышление не выделяет однозначно вещь из окружающей ее среды. Границы вещей считаются «размытыми», неустойчивыми, и допускается, что одна вещь может превращаться в другую, подобно тому, как это, насколько известно, имело место на этапе мифологического сознания. Более того, приоритет различия перед противоречием обнаруживается не только в том, что современной науке известно о типологических чертах мышления древних цивилизаций.

Этот приоритет может быть обнаружен и прослежен, прежде всего, в том, как в философии ряда современных культур понимаются сами тождество и различие (см., в частности, об особенностях этого понимания в арабо-мусульманской культуре: [Смирнов 2010а II, 18–19; Смирнов 2010б III, 337]). Не менее показательны способы понимания непрерывности, прерывности, противоречия, изменения, цикличности, абстрактного, конкретного в различных современных культурах (см. об этом, в частности: [Dorter 2018; Nisbett 2003; Spencer-Rodgers 2018]). В результате в условиях приоритета различия перед противоречием истина в ряде культур, в отличие от традиционного западного подхода не связывается однозначно с какой-то одной стороной противоположности.

Противоположности не исключают друг друга, а сосуществуют друг с другом и дополняют друг друга, делая представление о ереси невозможным. В этой связи заслуживает особого внимания трактовка ереси П.А. Флоренским, который сосредоточивает внимание на представлениях о различии и противоречии. Он включает их в анализ чрезвычайно важной для него концепции антиномии, требующей именно взаимоисключения противостоящих сторон.

Флоренский утверждает, что в ереси «... одно-стороннее положение ставится на основание безусловной Истины и тем самым это положение исключает все то, в чем видится антиномическое дополнение к данной половине антиномии, рассудочно – непостижимой. Объект религии, падая с неба духовного переживания в плотность рассудка, неминуемо раскалывается тут на аспекты, исключающие друг друга» [Флоренский 1914, 161]. В свете такого понимания сравнение Флоренским реализма с терминизмом (как разновидностью номинализма), очень выразительно описывает пафос стремления к этим философским позициям и его связь с концепцией ереси.

Флоренский считает, что пафосом терминизма является «метафизический и гносеологический эгоизм»: «Реальность безусловно уединенна, безусловно *вне* всего того, что – не она. Реальность есть она – и только она. У реальности нет, так сказать, *пуповины*, которая бы связывала ее с плодоносным лоном бытия целокупного. У нее нет корня, коим принакает она в миры иные. Она, наконец, во времени не связана и сама с собою, в своем бытии не являет некоторого целостного и связанного бытия» [Флоренский 2000 III, 83–84].

Но такая позиция и есть, по Флоренскому, «... ересь, в первоначальном и точном смысле слова» [Флоренский 2000 III, 84]. Поэтому он считает, что в слове «ересь» «... содержится идея односторонности, прямолинейного сосредоточения ума и воли на *одном* из многих возможных утверждений» [Флоренский 2000 III, 84]. В то же время он подчеркивает, что понимание ереси как «горделивого обособления» отнюдь не является изначальным [Флоренский 1914, 691], ради чего и продельывает краткий анализ исторически первых форм менталитета. Тем самым анализ ереси выходит за пределы религии в качестве предмета исследования и становится также характеристикой философских оснований культуры.

Заключение

Именно с эксклюзивным характером монотеизма и метафизики связано их одновременное упоминание в качестве отличия

тельных признаков «осевого времени», обозначившего переход человечества от мифа к логосу и, тем самым, от безраздельной власти судьбы к такой культуре, в которой эта власть ослабевает и замещается возможностью свободного выбора. Результаты такого развития позволяют использовать понятия ортодоксии и ереси в исследованиях не только религии, но также социологии и политологии. Как правило, такие исследования сосредоточиваются вокруг общей проблемы Другого, изменения отношения к которому почти в точности воспроизводят изменения отношения ортодоксии к ереси.

Существенно, что после достижения крайней степени резкости различия в ходе исторического развития и, таким образом, появления резкой противоположности, делающей возможным само понятие ереси в строгом смысле, ситуация выглядит так, будто она парадоксальным образом возвратилась в исходное состояние. При этом четкая граница между ортодоксией и ересью или, в сущности, между истиной и ложью, проведенная в соответствии с принципами метафизики в качестве структуры репрезентации, если и не исчезает, то становится как бы проницаемой. Следует признать, что отсутствие непроницаемых границ между ортодоксией и ересью, истиной и ложью является общей чертой постмодернистской философии, выступающей, прежде всего, против традиционной метафизики, в силу ее особенностей иначе называемой «логоцентризмом».

Результаты следования принципам, на которые опирается постмодернистская критика метафизики, наиболее выразительно проявляются именно в концепции различия. При этом критика неожиданно обнаруживает черты, свойственные, скорее, не культуре модерна, а истории традиционных обществ, процесс модернизации которых еще не завершился. При этом объективно доминирующим считается тот тип различия, который в условиях позднего модерна позволяет понимать ересь в качестве «свободного выбора», совершенно равноценного ортодоксии. Очевидно, однако, что исчезновение ереси в качестве четко очерченного понятия означает исчезновение и ортодоксии в качестве ее полной противоположности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Леви-Брюль 2002 – *Леви-Брюль Л.* Первобытный менталитет. СПб.: Европ. дом, 2002.
- Смирнов 2010а – *Смирнов А.В.* Единство в арабo-мусульманской философии // Новая философская энциклопедия. В 4 т. М.: Мысль, 2010.
- Смирнов 2010б – *Смирнов А.В.* Противоположность в арабo-мусульманской философии // Новая философская энциклопедия. В 4 т. М.: Мысль, 2010.
- Флоренский 1914 – *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Путь, 1914.
- Флоренский 2000 – *Флоренский П.А.* Смысл идеализма // Сочинения. В 4 т. М.: Мысль, 2000. С. 68–144.
- Ясперс 1991 – *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель // Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991.
- Assmann 1997 – *Assmann J.* Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism. Cambridge, MA: L.: Harvard University Press, 1997.
- Assmann 2010 – *Assmann J.* The Price of Monotheism. Stanford, CA: Stanford University Press, 2010.
- Bauer 1934 – *Bauer W.* Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tübingen: Mohr, 1934.
- Berger 1979 – *Berger P.L.* The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation. N.Y.: Anchor Press: Doubleday Garden City, 1979.
- Berman 1988 – *Berman M.* All Tat is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity. N. Y.: Penguin Books, 1988.
- Brooke 2005 – *Brooke J.* Heterodoxy in Early Modern Science and Religion. Oxford, UK; N. Y.: Oxford University Press, 2005.
- Delanty 2000 – *Delanty G.* Modernity and Postmodernity: Knowledge, Power and the Self. London; Thousand Oaks; New Delhi: SAGE Publications, 2000.
- Dorter 2018 – *Dorter R.* Can Different Cultures Think the Same Thoughts: A Comparative Study in Metaphysics and Ethics. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2018.
- Dupré 1993 – *Dupré L.K.* Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture. New Haven, CT; London: Yale University Press, 1993.
- Frisby 2013 – *Frisby D.* Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin. N. Y.: Routledge, 2013.
- Hartog (ed.) 2015 – *Hartog P.A.* (ed.). Orthodoxy and Heresy in Early Christian Contexts: Reconsidering

- the Bauer Thesis. Cambridge, UK: James Clarke & Co, 2015.
- Henderson 1998 – *Henderson J.B.* The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns. Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1998.
- Laursen (ed.) 2002 – *Laursen J.C. (ed.)*. History of Heresy in Early Modern Europe: For, Against and Beyond Persecution and Toleration. N. Y.; Houndmills, UK: Palgrave, 2002.
- Lloyd 1966 – *Lloyd G.E.R.* Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1966.
- Nisbett 2003 – *Nisbett R.E.* The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently and... Why. N. Y., [etc.]: The Free Press, 2003.
- Schneider 2008 – *Schneider L.C.* Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity, L.; N. Y.: Routledge, 2008.
- Schwartz 1997 – *Schwartz R.M.* The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- Spencer-Rodgers 2018 – *Spencer-Rodgers J.* The Psychological and Cultural Foundations of East Asian Cognition: Contradiction, Change, and Holism. Oxford, UK: Oxford University Press, 2018.
- Assmann J., 2010. *The Price of Monotheism*. Stanford, CA, Stanford University Press.
- Bauer W., 1934. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. Tübingen, Mohr.
- Berger P.L., 1979. *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. New York, Anchor Press; Doubleday Garden City.
- Berman M., 1988. *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. New York, Penguin Books.
- Brooke J., 2005. *Heterodoxy in Early Modern Science and Religion*. Oxford; New York, Oxford University Press.
- Delanty G., 2000. *Modernity and Postmodernity: Knowledge, Power and the Self*. London, Thousand Oaks; New Delhi, SAGE Publications.
- Dorter R., 2018. *Can Different Cultures Think the Same Thoughts: A Comparative Study in Metaphysics and Ethics*. Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press.
- Dupré L.K., 1993. *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*. New Haven, CT; London, Yale University Press.
- Frisby D., 2013. *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*. New York: Routledge.
- Hartog P.A. (ed.), 2015. *Orthodoxy and Heresy in Early Christian Contexts: Reconsidering the Bauer Thesis*. Cambridge, UK, James Clarke & Co.
- Henderson J.B., 1998. *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns*. Albany, New York, State University of New York Press.
- Laursen J.C. (ed.), 2002. *History of Heresy in Early Modern Europe: For, Against and Beyond Persecution and Toleration*. New York; Houndmills, UK, Palgrave.
- Lloyd G.E.R., 1966. *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Nisbett R.E., 2003. *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently and... Why*. New York, etc., The Free Press.
- Schneider L.C., 2008. *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity*. London; New York, Routledge.
- Schwartz R.M., 1997. *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Spencer-Rodgers J., 2018. *The Psychological and Cultural Foundations of East Asian Cognition: Contradiction, Change, and Holism*. Oxford, Oxford University Press.

REFERENCES

- Lévy-Bruhl, 2002. *Primitive Mentality*. Saint Petersburg, Evrop. dom Publ.
- Smirnov A.V., 2010a. Unity in Arab-Muslim Philosophy. *Novaya filosofskaya entsiklopediya. V 4 t.* Moscow, Mysl Publ.
- Smirnov A.V., 2010b. Opposition in Arab-Muslim Philosophy. *Novaya filosofskaya entsiklopediya. V 4 t.* Moscow, Mysl Publ.
- Florenskiy P.A., 1914. *The Pillar and the Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters*. Moscow, Put Publ.
- Florenskiy P.A., 2000. The Meaning of Idealism. *Writings. In 4 Vols.* Moscow, Mysl Publ., pp. 68-144.
- Jaspers K., 1991. The Origin and the Goal of History. *The Meaning and the Destination of History*. Moscow, Politizdat Publ.
- Assmann J., 1997. *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, MA; London, Harvard University Press.

Information About the Author

Alexander I. Pigalev, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Leading Researcher, Volgograd State University, Prosp. Universitetsky, 100, 400062 Volgograd, Russian Federation, pigalev@volsu.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4858-8862>

Информация об авторе

Александр Иванович Пигалев, доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник, Волгоградский государственный университет, просп. Университетский, 100, 400062 г. Волгоград, Российская Федерация, pigalev@volsu.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4858-8862>



WHY WAS PETER ABELARD RECOGNIZED AS A HERETIC?

Svetlana S. Neretina

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Abstract. The article deals with the origin, identification, and judgment (discussion) of philosophical heresy in the Christian Middle Ages (late 11th – 12th centuries), associated with the names of John Roscelin and Peter Abelard. The concepts of heresy, religion, and right – their not only philosophical and historical foundations but also etymological ones – are analyzed. Based on the original meaning of “heresy” as a “school of thought” and “choice”, the author sees the similarity of these meanings with the term “religion”, which Augustine understood as “re-election”. “Right, ius” and “law, lex”, which are closely connected with the divine world order (respectively, with religion and its rational-mystical foundation, i.e., with “schools of thought”), create together with them a kind of fundamental complex for the human community. However, the legal framework of this hostel creates opportunities for mutual understanding and interconnection of all these concepts, their internal intentions, and their external expressions. Since Christianity was understood as freedom of speech, equivalent to a natural divine and therefore unchangeable right, determined through a naturally inherent reason that contradicts a positive human changeable right, it is in Christianity that what was considered heresy as a deviation from the doctrinal establishment arises. Therefore, it is no coincidence that the teachings on the unity of the Trinity, i.e., the unity of the multitude, both by philosophers John Roscelin and Peter Abelard, were discussed at church councils as heretical because they were seen as an attempt to establish either degrees in the Trinity or the incarnation of all divine hypostases due to their absolute identity. In addition, Abelard made efforts to reconcile with the pagan philosophy of Plato, seeing in the world soul a similarity with the Holy Spirit, explaining such a scholastic duality of expression. The desire to see the world develop according to one scenario led to the adjustment of different concepts to each other.

Key words: heresy, right, law, philosophy, soul, Christianity, incarnation.

Citation. Neretina S.S. Why Was Peter Abelard Recognized as a Heretic? *Logos et Praxis*, 2023, vol. 22, no. 3, pp. 16-27. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.2>

УДК 1(091):27-87
ББК 87.3(0)43-342.3

Дата поступления статьи: 09.08.2023
Дата принятия статьи: 15.09.2023

ПОЧЕМУ ПЕТР АБЕЛЯР БЫЛ ПРИЗНАН ЕРЕТИКОМ?

Светлана Сергеевна Неретина

Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

Аннотация. В статье речь идет о возникновении, опознании и о(б)суждении философской ереси в христианском средневековье (конец XI – XII в.), связанной с именами Иоанна Росцелина и Петра Абеляра. Анализируются понятия ереси, религии, права, их не только философско-исторические основания, но и этимологические. Исходя из изначального значения термина «ересь» как «школы мысли» и «выбора», автор усматривает сходство этих значений с термином «религия», который Августин понимал как «перевыбор». «Право, ius» и «закон, lex», теснейшим образом связанные с божественным миропорядком (соответственно с религией и ее рационально-мистическим основанием, то есть и со «школами мысли») создают вместе с ними некий фундаментальный комплекс для человеческого общежития. Однако правовой каркас этого общежития создает возможности для взаимопонимания и взаимосвязи всех этих понятий, их внутренних интенций и внешних выражений. Поскольку христианство понималось как свобода слова, равнозначная естественному божественному, а значит неизменному праву, определяемому через естественно присущий всем разум, вступающий в противоречие с позитивным человеческим изменчивым правом, то именно в христианстве и возникает то, что считалось ересью как отклонением от доктринального установления. Потому

неслучайно, что учения о единстве Троицы, то есть единстве множества, обоих философов – Иоанна Росцелина и Петра Абеляра – обсуждались на церковных соборах как еретические, ибо в них усматривалась попытка установления или степеней в Троице, или инкарнации всех божественных ипостасей вследствие их абсолютной тождественности. К тому же Абеляр предпринял усилия по примирению с языческой философией Платона, усмотрев в Мировой душе сходство со Святым Духом, объяснив подобное схоластической двойственностью выражения. Желание увидеть мир развивающимся по одному сценарию приводило к подстраиванию разных понятий друг к другу.

Ключевые слова: ересь, право, закон, философия, душа, христианство, воплощение.

Цитирование. Неретина С. С. Почему Петр Абеляр был признан еретиком? // *Logos et Praxis*. – 2023. – Т. 22, № 3. – С. 16–27. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.2>

Что такое ересь?

В XII в. различаются два вида ереси: теоретический (философско-логический анализ догмата о Троице, научный или ученый, гностический) и практический (социальные действия). К первому виду ереси относятся учения Иоанна Росцелина и Петра Абеляра, с именами которых связано возобновление спора об универсалиях, ко второму – учение и деятельность, например, Арнольда Брешианского, ученика Абеляра, участника борьбы за установление светской инвеституры и попытку восстановления древней Римской республики. Иногда ересью признавались и дисциплинарные нарушения (симония).

В попытках понять, что такое ересь и каковы мотивы обвинения в ереси, нужно не забывать, само слово «ересь» означает «школа», даже «школа мысли», «направление», «выбор», оно произошло от древнегреческого *αἵρεσις*, а *αἵρεσις* от глагола *αἵρέω*, «избирать» или даже прежде того «брать, хватать», что словари сравнивают с праиндоевропейским **ser-* «хватать». Об этом надо напомнить именно в связи с учениями об универсалиях Абеляра, для которого термин «*conceptus*», схватывание, имел важное философское и методологическое значение для процесса понимания.

Подобный смысл термина «ересь» должен был способствовать развитию философской мысли. Причем этому не должна была мешать оглядка на канон как на правило, которому надо следовать. Но в христианстве довольно быстро понятие ереси приобрело значение отклонения от веры; по-гречески, хотя и в латинской транскрипции, было записано о наказании монтанистов и манихеев «смертной казнью мечом» [Бибихин 2005, 230].

Между тем понимание ереси как выбора не исчезало, как и понимание Августином религии. В трактате «О граде Божием» он писал о том, что этот термин означает «перевыбор» (от глагола *r-eligo*) [Аврелий Августин 1994 II, 107–108]. Эти два термина, как и должно, соответствовали друг другу. Тем более если речь шла о личном убеждении, включающем размышление. Сама христианская вера понималась как свобода Слова («*Suscipitisme libertatem uerbi?*» [Decretum web]) и именно в таком качестве она была внесена в каноническое право, на котором покоилась как институт (см., например, различение X, гл. VI в: [Декрет web]). Поэтому наряду с понятием ереси надо исследовать и понятие права, *ius*.

Что такое право?

Происхождение этого термина неясно. Специалисты считают несомненным его связь с произнесением формулы религиозной клятвы (см.: [Шевцов 2013, 330]). Его производят от авестийского «благополучия», «достатка», от староиндийского «блага», «счастья», от санскритского слова, означавшего «религиозные формулы», от общеиндоевропейского корня **yaus*; при этом отмечается «различие употребления его в индийском и иранском: в одном случае он означает “то, что должно сделать”, в другом – “то, что должно сказать”», в латинском же термине «*ius*» соединяются оба значения. Как пишет С.П. Шевцов, «этапы постепенно происходившей десакрализации» термина *ius* «не вполне ясны» [Шевцов 2013, 330].

Более того, «право» в Законах XII Таблиц обозначалось термином *lex*. Шевцов, однако, считает вероятным, что и *ius*, и *lex* «включали в свою семантику элемент отнесения к

божественному мироустройству» [Шевцов 2013, 331]. Проводится параллель между терминами *lex* и *rex – legēre* и *regēre* (правитель, царь – править, управлять), права и молитвы. За различными употреблениями этих терминов многие исследователи усматривают «общее значение, указывающее на божественное начало миропорядка». Э. Бенвенист к тому же полагал, вслед за Цицероном, родство терминов *religio* и *legēre*. При этом Цицерон выделял в *legere* значение «выбирать» (см.: [Шевцов 2013, 332]). Цицерон был авторитетом для Августина, и когда Августин определяет религию через выбор, его связь с Цицероном очевидна. Она не менее очевидна и для последующих мыслителей. Так что связь между правом, религией и ересью кажется (при всех этимологических допущениях) несомненной, ибо, прав Шевцов, не только этимология здесь диктует, но и устоявшиеся значения слов, ставшие обыденными. Шевцов к тому же говорит (со ссылкой на: [Жофанов web]), что *ius* как установление существует в имманентном миропорядке как частный случай. «Поэтому и существует столько разновидностей *ius*: *ius privatum*, *ius augurium*... *ius publicum*... *ius humanum*... *ius civile*, *ius divinum* и т. д., включая, *ius naturale*» [Шевцов 2013, 333].

Проблема сосуществования светского и божественного права весьма значима для «городского» XII в., когда появляется целая когорта легистов и начинают составляться разные сборники права. Для выяснения отношений с ересью нам достаточно пока указаний связей между ними, прежде всего, упоминания естественного права как одной из отсылок к миропорядку. Не исключено, что именно естественное право, *ius naturale*, пришедшее из Римского права, требовало восстановления в действии, ибо Абельяр был одним из первых философов, обративших внимание на его отличие от позитивного права. Устами именно Философа из «Диалога между Философом, Христианином и Иудеем» он говорит о том, что «естественный закон состоит в нравственном познании, что мы называем этикой, и заключается только в нравственных доказательствах» [Абельяр 2010, 487]. Этот Философ – «старой» (римской, не исключено – цистеронианской) школы, ибо он возражает автору-Абеляру, которому этот диалог «в ночи

привиделся» [Абельяр 2010, 484]: «Учение ваших Законов прибавило к ним некие указания на соблюдение внешних правил (*signum*), которые нам кажутся совершенно излишними» [Абельяр 2010, 487], что, кстати говоря, опровергает мнение Шевцова о понимании *ius* как об отношении частного случая к миропорядку, а прямо к нему, миропорядку, относится. В Декрете Грациана сказано: «Право есть общее имя, а закон – разновидность права» [Декрет web]. Практика употребления этих слов, впрочем, достаточно разнообразна. Библия как выражение божественного закона всегда обозначалась через *Lex*, а божественное право как *ius*. Более того, неверно, что «*ius* при всей его значимости в имперские времена и при достаточной устойчивости в постимперские, при рецепции римского права по крайней мере с XII века (курсив мой. – С. Н.), сохранился только в своих производных *iustitia*, *iurisprudentia* и др.» [Шевцов 2013, 335]. Конечно, всякий народ «приспосабливал латинские термины к своему пониманию» [Шевцов 2013, 335], но Абельяра интересует тот же процесс сравнения *ius* с *lex*, под которым он понимает Ветхий завет как *Lex sacra*, и с *ius positivum*, с которым *ius naturale* расходится, а не входит в него. Оба термина встречаются в его произведениях, например в «Диалоге между Иудеем, Философом и Христианином». У Августина же в трактате «О диалектике» связанное с *lex* выражение *ad loquendo* означает внутреннюю, еще не высказанную мысль [Аврелий Августин web].

Философу из Абельярова «Диалога» известно, что до появления правовой традиции «либо соблюдения законодательных предписаний, большая часть их содержалась в естественном законе, который, что очевидно, состоит в любви к Богу» [Абельяр 2010, 496]. Уже одно это свидетельствует о принадлежности человеку исконных и неотчуждаемых естественных прав по самому факту его принадлежности к человеческому роду, например право на жизнь и любовь. Устами Философа Абельяр делит право на естественное и позитивное. Он определяет естественное право как «то, что нужно исполнять через труд», через усилие размышления, внутреннего обдумывания, ибо «это сам разум, который естественно присущ всем и в силу этого пребы-

вае у всех, чтобы почитать Бога, любить родителей, наказывать злодеев, и соблюдение его необходимо всем, так как никакой заслуги без него недостаточно» [Абеляр 2010, 564]. Позитивное же право – это «то, что установлено людьми», очевидно, что это не сакральное право, оно может меняться, поскольку служит «для обеспечения или увеличения общей полезности или благопристойности». В отличие от естественного права, оно опирается «либо только на обычай, либо на авторитет записи, касательно, например, наказания виновных» [Абеляр 2010, 564]. Абеляр фиксирует образование «ножниц» между позитивным и естественным правом: «Когда нужно с кем-то жить, мы обязаны придерживаться для себя как тех установлений, о которых мы сказали, так и естественного права» [Абеляр 2010, 564].

Он ставит коварнейший вопрос, достаточно ли естественного закона «для спасения людей без внешних и своеобразных для Закона деяний» [Абеляр 2010, 501]. Речь уже идет не о некоем всеобщем божественном законе, а именно о Законе, данном и *сказанном* только иудеям (*lex* связан с *legere*, *оглашать*, *зачитывать*). Абеляр заходит в своем вопрошании, представленном ему естественным правом, правом свободного мыслящего человека, любящего Бога, то есть самой Мудрости, дальше, чем ему предлагалось существовавшим обычаем понимать божественное право. Он спрашивает: если человеку присущи вера и любовь, то есть праведному человеку, если предписания естественных (неписанных) уставов «достаточны для кого-либо, как и до [записи] Закона... то что за необходимость была подпадать под его иго и приумножать преступления из-за многочисленных запретов. Ведь там, где нет Закона, нельзя и лицемерить перед ним» [Абеляр 2010, 503]. Абеляр, поступавший (писавший, говоривший) именно на основании естественного права (см.: [Абеляр 2010, 538, 554]), как бы предрекает свое еретичество. Он все время осуществляет выбор: диалог не случайно ведут иудей, христианин и философ. Даже Иудей соглашается, что «люди могли спастись только на основании естественного закона... не соблюдая ничего телесного из писанного Закона» [Абеляр 2010, 504]. Иудей в «Диалоге» функционирует как своеобразный «мост», он обнаруживает

момент, когда естественный закон смыкается с писанным Законом – ради «укрепления или надежной защиты религии и для искоренения великой порочности» [Абеляр 2010, 504], ибо запрет чего-либо обнаруживает, делает явной интенцию к злодеянию. Но это не значит, что позитивный закон как-то соотнобразуется с естественным. Абеляр говорит о необходимости «придерживаться» того и другого закона, а не об их соотнобразии, ибо земная жизнь все же имеет самостоятельный статус существования, и ничто человеческое ей не чуждо, значит и человеческая злоба, зависть, тщеславие, что в случае с Абеляром да и Росцелином проявилось остро. Присутствие наряду с писанным законом неписаного свидетельствует о том, что в рамки писаного вмещается не все. Невмещаемое связано с личностью, ярко выраженной индивидуальностью, оригинальностью и пр., которые не позволяют полностью растворить себя в законодательных регулах. Поэтому независимо думающему свободному человеку при неотъемлемости от него естественного (божественного) права позитивный закон оставляет немного. Считается, что его свобода им обеспечивается, его правота должна быть принята на веру (даже если он когда-то был принят на основании разума, но ты-то родился сейчас, когда закон, которому все должны повиноваться, уже есть). Тот, однако, невмещаемый остаток и был основанием для «наказуемой ереси».

Декрет Грациана

XII в. был веком, когда шла деятельная работа по реформированию самых разных областей жизни – и светской, и религиозной. Вопрос об инвеституре (о способе обладания светской властью, на которую претендовали и церковь и светские владыки) был одним из главных при проведении церковно-правовых реформ, приведших к принятию Декрета Грациана, подоспевшего к Сансскому собору 1141 г., когда был осужден Петр Абеляр, и способствовавшего выделению из теологии канонического права. Поскольку церковь говорила от имени вечности, а мирской государь – от времени, то проблема того, в какой именно форме воплощается Божье Слово, то есть как

проявляется вот в этом конкретном времени грамматика Бытия, стала одной из первейших. Это вело к повышению статуса знания, а значит и школ, где вырабатывалось ученое согласие с верой. Но поскольку школа требовала дисциплины урока, то эта дисциплина была направлена на извлечение смысла текста при снятии буквальных значений. Знание ускользало от ревизии верой, для их согласования требовалась сила свободной воли. Ансельм Кентерберийский заметил такое рассогласование веры и знания у Иоанна Росцелина, а Бернард Клервоский у Петра Абеляра. Вера потому и вера, что она всегда ортодоксальна, а знание, добытое разумом, напротив, всегда за пределами ортодоксии (в молитве «Отче наш», которую Абеляр толковал по просьбе Элоизы, звучало не «хлеб наш насущный», *«panis substantialis»*, а «хлеб сверхсущий», *«panis supersubstantialis»*). Запечатленное, прочитанное слово-логос, связанное с *lex*, требовало выражения в трепещущем и изменчивом слове-*verbum*, связанном с *ius*. Это особенно ярко проявится в «Теологии “Высшего блага”», где Абеляр допустит сходство Мировой души Платона со Святым духом. Вера в правильность разумного мироустройства предполагала право вопрошать все, лежащее за пределами устоявшегося знания (Абеляр без колебаний дает разумное истолкование книги Иезекииля).

Общие теоретико-этимологические рассуждения подкрепляются конкретным правовым источником – Декретом Грациана.

Начиная с XII в. происходит отделение разных школьных дисциплин друг от друга. Стараниями Абеляра теология выделилась из философии. Что касается правовых дисциплин, то в Болонье, а затем в Париже от теологии отделилось каноническое право, оставаясь ориентированным на теологию (в том его отличие от Римского права, которое интересовали только правовые *нормы*). «Декрет Грациана», или *«Concordia discordantium canonum»* («Согласование рассогласующихся канонов»), по определению А. А. Вишневского, – это право «не юристов», а право, действующее «в рамках религиозной (христианской) космологии» [Вишневский 2010, 47–48]. Это первая систематизация канонов, опирающаяся и на Римское право, и на обычаи, за-

фиксированные или в варварских правдах, или в христианских текстах (Библии, Августина или «Этимологиях» Исидора Севильского, на которого Грациан часто ссылается). В Декрете Грациана (болонского то ли монаха, то ли магистра, то ли того и другого) кажущиеся противоречивыми каноны не отменяются, но проясняют, как считает Вишневский, разные аспекты одного и того же явления.

Законы, как записано в Декрете, должны соответствовать «природе, обычаю родины, отвечать месту и времени», быть «необходимыми, полезными, наконец, понятными, дабы в силу неясностей не увлечь в ловушки, предписанными не ради личной выгоды, но для общей пользы граждан». Они «приобретают прочность, когда закрепляются привычками применяющих их. Так как некоторые законы, противоположные привычкам применяющих их, оказались ныне лишены силы, сами законы утверждаются привычками применяющих их... Не порицают как виновных в нарушениях тех, кто не соблюдает нечто, хотя и установленное законами, но все же не закрепленное общим употреблением (курсив мой. – С. Н.). Вообще же неповиновение им... теряют собственную должность, поскольку тем, кто не в состоянии повиноваться святым канонам, приказывают полностью оставить принятое служение; если только кто-нибудь не скажет, что это было установлено не в качестве декрета, а предписано как поучение. Ведь декрет предписывает необходимое, а поучение побуждает свободную волю» [Декрет web]. Когда Абеляра судили первый раз в 1121 г. в Суассоне, то постановили сжечь его книгу «Введение в теологию». На собор «в колымагах золотых» съехались светские владетельные сеньоры и сам король, которые ждали диспута, точнее – речи Абеляра, высказываний Абеляра, поучений Абеляра. Абеляр же, измученный, собственноручно бросил книгу в огонь и ушел с собора. Он исполнил закон как декрет, а не как поучение свободной воли, наказав сам себя и не оправдав ожиданий жаждавших его услышать.

Эта «невинность из-за неупотребления» была тем неучтенным моментом, содержащим ту остаточность умения, знания, поведения, которая не втискивалась в закон. Гра-

циан или все способствовавшие появлению Декрета, понимали это и старались наметить способ учета этой остаточности, благодаря которой, не исключено, что и не признавшие себя еретиками или иным способом освободившие себя от этого звания (путем ли примирения или замалчивания), остались не заклещенными.

Задачей Декрета является то самое согласование божественного и человеческого права, смысл которых в «укрощении дерзости человеческой и стеснении способность вредить» [Декрет web], то есть как раз то, что помогает определить верную или еретическую позицию. В Декрете считается бесспорным авторитет Вселенских соборов (особенно первых четырех), на него будет опираться поместный собор Санса, осудивший Абеляра в арианской, несторианской и пелагианской ересях. Освещаются проблемы брачно-семейных отношений, «сожительство клириков с женщинами», дисциплина клира и о том, как Церковь отсекает от своего тела (в пределе это – мир) упорствующих в заблуждениях. Все эти вопросы так или иначе затрагивали Абеляра – беглого монаха и женатого клирика. И хотя термин «клирик» в XII в. практически означал интеллектуала, время от времени обновлялись старые представления, напоминавшие о правиле целибата, так что все это держало Абеляра в постоянном напряжении. В целом клюнийская реформа с ее требованием целибата для духовенства успеха не имела, и это видно не только на примере Абеляра-каноника. У клириков были возлюбленные и незаконнорожденные дети. И у Абеляра был внебрачный сын Петр Астролябий, рожденный Элоизой до их брака с Петром [Неретина 2019]. Целибат не приживался, и французские короли разрешали жениться младшим чинам церковной иерархии во избежание «разврата».

Отношения с каноническим правом должны были постоянно находиться в состоянии противостояния. Не исключено, например, что неприязнь (если не сказать – вражда) возникла у Бернарда Клервоского к Абеляру не только в силу разного отношения к схизме, что Абеляр тяжело переживал и открыто поддерживал «греков»: свою молельню он назвал Параклетом в честь греческого Духа Утешителя.

Абеляр предпочел рыцарскому служению служение диалектике (о чем он прямо заявляет в «Истории моих бедствий»), Бернард же открыто выступал за воинствующую церковь, был одним из тех, кто готовил второй крестовый поход, и одним из патронов духовно-рыцарского ордена тамплиеров, для которого написал устав. И если монашеским подвигом Абеляра (странного монаха без монастыря) было школьное образование, то Бернард из Клерво создавал идеал монаха-воина. Несколько ранее такой же идеал воина, как у Бернарда, воспевал Ансельм Кентерберийский, возбудитель ученой агрессии против Иоанна Росцелина, в письме к английскому королю Вильгельму Завоевателю с выражением благодарности за отказ признать папой не Урбана, а Климента.

Производство ереси

Обвинение в ереси не влекло за собой автоматического признания ее носителя еретиком. Так, Росцелин, о жизни которого известно очень мало (только то, что он был каноником в Компьене, затем вроде бы в Байо и в конце жизни в Туре), и произведения его неизвестны, в 1098 г. был осужден, считается, Суассонским собором, созданным реймским архиепископом, сначала в ней покался, но затем, продолжая упорствовать в «заблуждениях», был «лишен гражданства», то есть выслан из Франции, прибыл в Англию, но и оттуда его выслали. Он снова вернулся во Францию. Это все, что о нем известно, но он отвергал саму возможность объявления его еретиком и, судя по всему, обоснованно.

Обратимся к конкретным историям того, как и за что философы – Иоанн Росцелин и Петр Абеляр – объявлялись еретиками.

И тот и другой – прежде всего – пытались понять суть христианских догматов на основании разума. Логика Росцелина при обдумывании догмата о Троице, судя по оставшимся сторонним сведениям от Ансельма Кентерберийского и Петра Абеляра, была такова: если все три Лица Троицы равнозначны и равносущностны, то воплотиться должен был не только Сын Божий, но и Бог Отец и Бог Дух святой. Это выявляло парадокс существования Бога.

Ансельм в «Книге о вере в Троицу и о богохульстве Рузелина, или Росцелина», которую он отправил папе Урбану по обычаю того времени – с просьбой откорректировать, а также потому, что папа пригласил его на собор в Бари, посвященный проблеме истолкования «ratio fidei», смысла веры, в первой главе ее пишет: «Когда я был аббатом в Беке, некий клирик во Франции упорствовал в таком убеждении: “Если в Боге, – говорит, – три Персоны суть одна только вещь, а не три вещи и каждая сама по себе отдельна, как три ангела или три души, таким, однако, образом, что они есть совершенно одно и то же по потенции и воле, значит, Отец и Святой Дух воплощены вместе с Сыном”» [Anselmus 1853, col. 262]. Ансельм с Росцелином не был знаком, что видно из названия его опуса (имени его толком не знал), он прознал о нем по письму некоего монаха Иоанна, отправленного ему в 1090 году. Дело было деликатным, потому что, во-первых, проблема была представлена в виде вопроса на диспуте, во-вторых, в письме сообщается, будто сам Ансельм придерживался подобной позиции. Иоанн доводил до его сведения, будто Росцелин «в своих диспутах заявляет, что и лорд архиепископ Ланфранк согласился с этим предложением, и что вы также с ним соглашаетесь» (цит. по: [Brouwer web]).

Даже если Ансельм вначале и склонен был усмотреть в вопросе Росцелина важную проблему для догматики, то к моменту созыва собора в Бари в 1093 г. он уже его позицию рассматривал не как дилемму, а как богохульство (см.: [Ансельм 1995, 294–296]) и даже написал письмо Фульку, епископу Бове, чтобы тот защитил его, если в том будет необходимость, и приложил к нему свое твердое исповедание веры.

Для нашей темы, посвященной ереси и складывания обвинения в ней, это важные ментальные шаги. *Проблема*, выставление трудности – это задание для ума, которому надлежало ее преодолеть. А твердое *убеждение* требует реакции. Одной из них была книга Ансельма, им распространенная, другой – собор в Суассоне 1098 г., где Росцелину было предъявлено обвинение в ереси.

Абеляр, говоря о псевдодialeктиках и псевдохристианах [Abaelardus 1855, col. 358В;

Абеляр 2010, 329] и имея в виду Росцелина (хотя по имени он его нигде не называл), специально посвятил обсуждению проблемы, поставленной Росцелином, главу II «Главное возражение против Троицы» во второй книге «Теоология Высшего блага». Он передает такие вопросы Росцелина: а) различие Лиц можно понимать только как слова, а в реальном бытии Бога различения нет; можно ли вести речь о вечности Бога, понятого как Троица, если приложение имен – дело отнюдь не вечных людей?»; б) если в Боге субстанция и Лица тождественны, то нельзя ли о Нем говорить как о трех субстанциях? [Абеляр 2010, 315–321; Неретина, Огурцов 2006, 450–453]. Последний вопрос был расценен как попытка установить тритеизм, что и было принято за ересь.

Тем не менее обвинения не были приняты. И есть три свидетельства того, что Росцелин не был обвинен как еретик: письмо каноника Иво Шартрского, в котором говорится, будто он после отречения вновь вернулся к прежнему учению, книга «О вере в Троицу» Ансельма, написанная, когда он уже не был аббатом в Беке, и письмо Росцелина Абеяру, из которого следует, что он, якобы «изобличенный в высшей ереси, опозоренный и изгнанный всем миром», опровергает и объявляет это ложью «при свидетельстве суассонской и реймской церковью. В самом деле, если я когда-либо совершил ошибку в слове или сбился с пути истины, то я не защищал с неприимостью ни словесный огрех, ни ложное утверждение, но всегда при нападках готовил душу к тому, что ей скорее следует учиться, нежели учить» [Абеляр 2010, 302].

Спор возник снова в 1120 г., когда Росцелин жил в Туре, будучи каноником церкви св. Мартина Турского, и касался он уже Абеяра, ставшего после драматического романа с Элоизой монахом Сен-Дени и против которого созвали собор в том же Суассоне.

Противник схизмы, магистр Петр за признание, что «греки... не боятся произносить “три субстанции” чаще, чем “три Лица”» [Неретина 1994, 169], тоже получил обвинение в тритеизме, что и Росцелин. Абеляр, помимо этого, обратил внимание на такие свойства Бога, которые свидетельствовали об их происхождении во времени. Мудрость или Бла-

гость есть извечные свойства, свойства же Творца, Судьи, Господа или Воплощенного – временные, следовательно, сотворенные. Этот вопрос показывал теоретическую необходимость его разрешения. Однако если ересь Росцелина осталась неподтвержденной как ересь, а его взгляды были, можно сказать, *не рекомендованы* (что очень важно для обучения), то ересь Абеляра была утверждена собором, ибо к вопросу о троичности он добавил вопрос о тождестве (или притождествлении) Мировой души Платона и Святого Духа. Петр Абеляр в 1120 г. в «Теологии Высшего блага» совершил такой ментальный поход в греческую древность, который позволил ему сделать такое сопоставление. «Кому не ясно, – пишет он, – что нельзя обойти молчанием Лицо Св. Духа, так как уже [Платон] объясняет, что Мировая душа есть третье Лицо от Бога и Нуса», Ума, с которым отождествлялся Сын Божий [Абеляр 2010, 279]. Он так передает слова Платона, сказанные в «Тимее»: «Бог установил, чтобы душа предшествовала телесной природе как древностью, так и добродетелями, и пожелал, чтобы была она госпожой и главным судом по отношению к тому, о чем заботится. Именно поэтому он придумал третий род – род души», выраженный фигурой сокровенности [Абеляр 2010, 279–280].

Этот фрагмент у Платона выглядит несколько иначе. «...бог сотворил душу первенствующей и старейшей по своему рождению и совершенству как госпожу и повелительницу тела, а составил он ее так... он создал путем смешения третий, средний вид сущности, причастный природе тождественного и природе иного» [Платон 1971, 474]. Если учесть, что Абеляр затем анализировал проблему тождественного и различного, то он как бы приуговлял себя и читателя к такой аналогии. Старый текст позволил прочесть себя новыми глазами. Понятия наложились друг на друга; при желании увидеть мир изначально развивающимся по одному сценарию они незаметно подстраивались друг к другу.

Разумеется, это случилось с ведома Абеляра. Он поставил вопрос об основаниях, позволивших Платону считать Мировую душу сотворенной, и к этим основаниям, «если рассматривать их внимательно, не нужно отно-

ситься враждебно» [Абеляр 2010, 399]. И далее Абеляр методологически показывает возможность двусмысленного прочтения текста. Речь о Духе, полагает Абеляр, должно вести с двух позиций: 1) применительно к тому, на что Он направляет свою благодать, то есть к тварям, и здесь он скорее является душой; 2) применительно к Самому Себе, когда Он действительно дух и только дух, ибо не было тварей, среди которых Он распределял бы свои дары; в этом случае Он «абсолютно прост, вечно пребывая в своей сущности» [Абеляр 2010, 400]. По мнению Абеляра, Платон говорил о нем лишь с первой позиции, как о начале, имея в виду только множественность его результатов, проявившихся после творения. Абеляр объясняет свое понимание взглядыванием в, как ему казалось, смысл слов: «”дух” есть имя природы, “душа” же – название способности к одушевлению» [Абеляр 2010, 400]. Как комментатор он имел право на такое осмысление фрагмента, но в итоге перед нами оказалась, с одной стороны, спрямленная линия развития мысли, а с другой – вопиющее, торчащее из текста ее топорщенье, что он сам и подтверждает. «Платон... называет Святой Дух (в какой-то момент Абеляр уже и не возвращается к имени Мировой души, а прямо называет ее по-христиански Святым Духом) душой на основании эффекта его [Мирового духа] деяний; мы же называем Его Духом по естественному аффекту благодати, которой Он обладал извечно... Платон утверждал, что Душа имела начало, а мы – что Дух абсолютно вечен» [Абеляр 2010, 400]. И далее он переводит речь в то русло градуированности Троицы, за что также сподобился еретического звания: «на основании эффекта свершений с полным правом говорят, что Отец и Сын прежде Духа, являясь как бы Его началом» [Абеляр 2010, 401]. Он также переводит речь из состояния перформативности (тождества и нераздельности слова и дела) в состояние возможной отчужденности одного от другого: «Дух исходит от них обоих <через эффект свершений>, то есть Могущество под водительством Разума побуждается к деянию» [Абеляр 2010, 401].

Чтение мысли сквозь мысль и текста сквозь текст вело к новой логической авантюре: *перестановке* (Сын-Разум побеждает

Отца-Силу, хотя в другом месте сила Мудрости побеждает Разум) и *показу* возможности разрыва мысли – на слово и дело. Но это еще куда ни шло. Однако для Бернарда, который главенствовал на соборе, Дух действовал мимо всего земного и давал ощущение неведомой дальности Божества, делая все иное наказуемой ересью.

Снова «время изменилось», как некогда сказал Августин. Философия, в которую еще некоторое время назад входила теология, вот только сейчас превращающаяся в основную дисциплину Средневековья, припала к своим основаниям, называемым языческой философией. И хотя Платон в глазах Абеяра становился едва ли не христианином, в глазах образованных читателей, а ими были прежде всего религиозные деятели, он, Платон, оставался язычником, главным инструментом которого был человеческий разум, а не божья благодать. А Мировая душа действительно понималась как имеющая начало и как таковая обсуждалась среди философских спекуляций. Поэтому обсуждаемая Абеяром проблема происхождения Мирового Духа вошла в лист его обвинений на Санском соборе 1141 г. наряду с пунктами о градуированности (степенях и ступенях) Троицы и некоторыми мистическими положениями.

Всего обвинительных пунктов было 19, Абеяру надлежало их или исправить, либо опровергнуть их достоверность, либо защитить. Первый пункт касался градуированности Троицы: «Отец есть полное Могущество, Сын – некоторое Могущество, Дух Святой не есть какое-либо Могущество» [Dictionnaire 1930, col. 44]. Абеяра действительно *формально* проводил такие различия, но не *логически*. Ибо Сына он считал прежде всего олицетворением Разума, который даже не «некоторое Могущество», а, как мы видели, имел приоритет перед Могуществом в вопросах логики различия. Чисто логическое различие обнаруживает точку зрения на анализ, не на утверждение некоторого действительного положения. В XIX в. от такого инструментального взгляда на логику будет упреждать Гегель, считая, что таким образом она «лишается чести рассматриваться особо и низводится до *служения* духовной выработки живого содержания» [Гегель 1970, 85].

«Этому взгляду следует противопоставить простое замечание, что как раз эти вещи, которые будто бы стоят на другом конце, по ту сторону нас и по ту сторону соотносящихся с ними мыслей, сами суть мысленные вещи» [Гегель 1970, 87]. *Вещь заряжена мыслью* – вот что хотел сказать Абеяра и что понял Гегель, и эта заряженная мыслью вещь несет в себе все, как раз не чинясь степенями и уступая друг другу, когда того требует дело.

Обвинение Абеяра и примирение

Обвинительные пункты, среди которых те, что постигаются мистически, и те, что подвержены логическому анализу, представлены вперемешку, очевидно по степени важности для участников собора: «2. Святой Дух происходит не от той же субстанции, что Отец и Сын. 3. *Святой Дух – это Мировая душа*. 4. Ни Христос как богочеловек, ни тот человек, названный Христом, не есть одна из ипостасей Св. Троицы. 5. Христос воплощался не для того, чтобы освободить нас от суда демонов. 6. Свободной воли, опирающейся на собственные силы человека, достаточно для создания некоторого блага. 7. Бог мог творить или пренебречь чем-то, но творить и пренебречь только тем способом и в то время, в какое он это сотворил, а не иначе. 8. Бог не может и не должен мешать злу» [Dictionnaire 1930, col. 44].

Ясно, почему этот пункт почитался еретическим: человек создан со свободной волей, которая может изменить то, что Бог создал *хорошо*.

«9. Адам передал нам не смертный грех, а только кару за него. 10. Распявшие Христа, не ведавшие Его, не согрешили, ибо ничто из творившегося по неведению, не должно вменяться в вину. 11. *Христос упал духом от страха перед Богом*. 12. Власть связывать [грехом] и разрешать [от греха] была дана только апостолам, но не их последователям. 13. Внешние поступки не делают человека ни лучше, ни хуже. 14. Отец, который только творит из ничего, обладает в качестве собственного свойства силою сотворения, а не Мудростью или Благом. 15. *В будущей жизни нет страха, даже сыновнего*. 16. *Демон внушает мысль о зле посредством камней и рас-*

тений. 17. Пришествие в конце времен может быть приписано Отцу. 18. Душа Христа спускалась в ад не собственной силой, но благодаря Могуществу. 19. Внешний поступок, желание [совершить] поступок, возделение или удовольствие, которое он возбуждает, не есть грех, если у нас не возникало сознания подавить это удовольствие» [Dictionnaire 1930, col. 44–45].

Общим у всех 19 пунктов именно их несоответствие догматическим установлениям, порядок этих несоответствий не столь важен. Но большая их часть относится к этике, и еретические основания почерпнуты из трактата Абеляра «Этика, или Познай самого себя» (см.: [Абеляр 2010]).

Еретические принципы как основания будущего знания

При попытке осмыслить «ученые» ереси XII в. нужно отметить, что именно они в будущем образовали стержневые линии знания, которые прочерчивались знаменитыми докторами-теологами. К этим докторам не было епископальных претензий. Так, Фома Аквинский был занят выяснением ответственности / неответственности Бога за зло; он же, Иоанн Дунс Скот и Уильям Оккам – проблемой интенции; последний выступал не только против светской власти пап, но вообще против существующей формы церковной организации. Не говоря уже о том, что теология стала официально принятой дисциплиной. Так что ересь превратилась в мощное интеллектуальное направление. Более того, ни одна из упомянутых ересей (к исследуемым двум надо добавить попытку осуждения Гильберта Порретанского в 1148 г.) не была утверждена папой, а иные (Иоанна Росцелина и Гильберта Порретанского) и соборами. Письмо, которое Петр Достопочтенный, клюнийский аббат, послал Иннокентию III с просьбой о смягчении приговора Абеляру (предполагалось «вечное молчание»), пришло до того, как тот смог утвердить решения Санского собора, а сам Петр Абеляр покаялся и примирился со своим врагом Бернардом из Клерво. Правда, хватило и слухов о признании всех еретиками, что отразилось на их судьбе: привкус от попыток признания их таковыми остался, работы Рос-

целина неизвестны, труды Абеляра долгое время замалчивались.

Проблематичность самой идеи знания вела к смятению при признании учений еретическими. В немалой степени признание зависело от характера (дерзости) привлекаемого к обсуждению. Отказ от признания еретиком также был возможен, и он был возможен не вследствие невежества или нерадивости судей (среди которых – ученейший монах Бернард Клервоский), а вследствие уже упомянутого *разного* понимания терминов «религия» и «ересь». Первый термин в основном сопрягался с глаголом *religare* («связывать»), хотя не исчезло и старое римское понимание религии, связанное с указанием на диархию – сложившуюся в римскую эпоху систему двоевластия, осуществляемого сенатом и императором, что повлияло и на средневековое двоевластие. Определение ереси как противоположности ортодоксии, соответствующее вере большинства, не означало *понимания* догматов, к чему стремились ученые церковные деятели. Проблемы понимания становились предметом философского осмысления. Пример Росцелина опровергает убеждение, что еретиком считался не заблуждающийся, если он был таковым признан, а упорствующий в своих заблуждениях: Росцелин, не согласившийся с решениями собора, не был признан еретиком, как и Абеляр, в результате примирившийся с оппонентами, не настаивавшими на применении к нему наказания. Видимо, сказанное философами, хотя и было «установлено законами, но... не закреплено общим употреблением» и как учение возбуждало свободную волю. Аббат Клюнийского монастыря Петр Достопочтенный дважды после соборов приглашал к себе Абеляра, и тот дважды не ответил на его призыв.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Абеляр 2010 – *Петр Абеляр*. Теологические трактаты. М: Канон+, 2010.
- Аврелий Августин 1994 – *Аврелий Августин*. О Граде Божьем. В 4 т. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, 1994.
- Аврелий Августин web – *Аврелий Августин*. О диалектике [Vox. Философский журнал. 2016.

- № 20. С. 25–42] // <https://vox-journal.org/content/Vox20/Vox20-AugustinA.pdf>
- Ансельм 1995 – *Ансельм Кентерберийский*. Сочинения. М.: Канон, 1995.
- Бибихин 2005 – *Бибихин В.В.* Введение в философию права. М.: ИФРАН, 2005.
- Вишневецкий 2010 – *Вишневецкий А.А.* О системе канонического права // *Право. Журнал Высшей школы экономики*. 2010. № 4. С. 47–59.
- Гегель 1970 – *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. В 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1970.
- Декрет web – Декрет Грациана [Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. 2. Европа: V–XVII вв. / отв. ред. Н. А. Крашенинникова; пер. Н. Ф. Ускова. М., 1999. С. 240–273] // https://www.google.ru/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwiT8dftnq-AAxW5IBAIHY50DOMQFnoECEUQAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.vostlit.info%2FTexts%2FDokumenty%2FItaly%2FXII%2FIoann_Gratian%2Ftext1.phtml%3Fid%3D9429&usg=AOvVaw12qP0HGV7rKt3rUbdFJQip&opi=89978449
- Кофанов web – *Кофанов Л.Л.* Понятия *lex* и *ius* в римском архаическом праве [Древнее право. 2003. № 1 (11)] // <http://www.dirittoestoria.it/iusantiquum/articles/Kofanov-lex-ius-nel-diritto-romano.htm>
- Неретина 1994 – *Неретина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абельяра. М.: Гнозис, 1994.
- Неретина 2019 – *Неретина С.С.* Концепт любви: Петр и Элоиза // *Философские эманации любви*. М.: Издат. дом ЯСК, 2019. С. 18–61.
- Неретина, Огурцов 2006 – *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Пути к универсалиям. СПб.: РХГА, 2006.
- Платон 1971 – *Платон*. Тимей // *Платон*. Сочинения. В 3 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 1971.
- Шевцов 2013 – *Шевцов С.П.* Архаичное понимание права: этимологический подход // *УЧПЛЗ*. 2013. Т. 7.2. С. 340–355.
- Abaelardus 1855 – *Epistola XIV. Quae est ejusdem Petri Abaelardi ad G. Parisiensem episcopum* // *Patrologiae cursus completus... series latina...* acc. J.-P. Migne. V. 178. P., 1855. Col. 355–358.
- Anselmus 1853 – *Anselmus Cantuariensis archiepiscopus. De fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi. Contra blasphemias Ruzelini sive Roscelini* // *Patrologiae cursus completus... series latina...* acc. J.-P. Migne. V. 158. P., 1853. Col. 259–284.
- Brouwer web – *Brouwer Ch.* Roscelin de Compiègne, nominaliste ou hérétique? Quelques aspects de l'accusation d'hérésie contre la dialectique au XIe siècle [Siccle. 1996. № 2. P. 15–30. DOI: <https://doi.org/10.4000/siecles.6823>] // <https://journals.openedition.org/siecles/6823>
- Decretum web – *Decretum magistri Gratiani (Corpus iuris canonici. Teil 1)* // <https://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/online/angebot>
- Dictionnaire 1930 – *Dictionnaire de théologie catholique de Vacant-Mangenot-Amann, fasc. XC – XCII: Naasséniens-Nicole*. Paris: Letouzey & Ané, 1930. Col. 44–45.

REFERENCES

- Abelard Petr, 2010. *Theological Treatises*. Moscow, Kanon+ Publ.
- Augustine Aurelius, 1994. *About the City of God. In 4 Vols*. Moscow, Publishing House of the Spaso-Preobrazhensky Valaam Stauropegial Monastery.
- Augustine Aurelius, 2016. About Dialectics. *Vox. Filosofskiy zhurnal*, no. 20, pp. 25–42. URL: <https://vox-journal.org/content/Vox20/Vox20-AugustinA.pdf>
- Anselm Canterbury, 1995. *Works*. Moscow, Kanon+ Publ.
- Bibikhin V.V., 2005. *Introduction to the Philosophy of Law*. Moscow, Institute of Philosophy of the RAS.
- Vishnevskiy A.A., 2010. On the System of Canon Law. *Pravo. Zhurnal Vysshej shkoly ekonomiki*, no. 4, pp. 47–59.
- Hegel G.W.F., 1970. *Science of Logic. In 3 Vols. Vol. 1*. Moscow, Mysl Publ.
- Decree of Gratian, 1999. Krasheninnikova N.A. (ed.). *Anthology of World Legal Thought. In 5 Vols. Vol. 2. Europe: 5th – 17th Centuries*. Moscow, 1999, pp. 240–273. URL: https://www.google.ru/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwiT8dftnq-AAxW5IBAIHY50DOMQFnoECEUQAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.vostlit.info%2FTexts%2FDokumenty%2FItaly%2FXII%2FIoann_Gratian%2Ftext1.phtml%3Fid%3D9429&usg=AOvVaw12qP0HGV7rKt3rUbdFJQip&opi=89978449
- Kofanov L.L. 2003. The Concepts of *lex* and *ius* in Roman Archaic Law. *Drevnee pravo*, no. 1 (11). URL: <http://www.dirittoestoria.it/iusantiquum/articles/Kofanov-lex-ius-nel-dir-itto-romano.htm>
- Neretina S.S., 1994. *Word and Text in Medieval Culture. Conceptualism of Abelard*. Moscow, Gnosis Publ.
- Neretina S.S., 2019. Concept of Love: Peter and Eloise. *Filosofskie emanatsii liubvi*. Moscow, YaSK Publishing House, pp. 18–61.
- Neretina S.S., Oгуртов A.P., 2006. *Paths to Universals*. Saint Petersburg, Russian Christian State Academy.
- Platon, 1971. Timaeus. *Platon. Sochineniia. V 3 t. T. 3 (1)*. Moscow, Mysl Publ.

- Shevtsov S.P., 2013. Archaic Understanding of Law: An Etymological Approach. *UChPLZ*, vol. 7.2, pp. 340-355.
- Abaelardus Petrus, 1855. *Epistola XIV. Quae est ejusdem Petri Abaelardi ad G. Parisiensem episcopum, Patrologiae cursus completus... series latina... acc... J.-P. Migne*, v. 178, col. 355-358.
- Anselmus Cantuariensis archiepiscopus, 1853. De fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi. Contra blasphemias Ruzelini sive Roscelini. *Patrologiae cursus completus... series latina... acc. J.-P. Migne*, v. 158, col. 259-284.
- Brouwer Ch., 1996. Roscelin de Compiègne, nominaliste ou hérétique? Quelques aspects de l'accusation d'hérésie contre la dialectique au XIe siècle. *Siècle*, no. 2, pp. 15-30. DOI: <https://doi.org/10.4000/siecles.6823>. URL: <https://journals.openedition.org/siecles/6823>
- Decretum magistri Gratiani (Corpus iuris canonici. Teil 1)*. URL: <https://geschichte.digital-sammlungen.de/decretum-gratiani/online/angebot>
- Dictionnaire de théologie catholique, 1930. de Vacant-Mangenot-Amann, fasc. XC – XCII: Naasséniens-Nicole*. Paris, Letouzey & Ané. Col. 44-45.

Information About the Author

Svetlana S. Neretina, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Chief Researcher, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Goncharnaya St, 12, Bld. 1, 109240 Moscow, Russian Federation, abaelardus@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2063-062X>

Информация об авторе

Светлана Сергеевна Неретина, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, Институт философии РАН, ул. Гончарная, 12, стр. 1, 109240 г. Москва, Российская Федерация, abaelardus@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2063-062X>



TO THE QUESTION OF THE PHILOSOPHICAL PARADIGM
OF “ANTIPALAMISM” OF NICEPHORUS GREGORAS
AND BARLAAM OF CALABRIA ¹

Artyom A. Gravin

A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation;
Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences – a branch of the Federal Center of Theoretical
and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russian Federation

Abstract. In this article, the problem of the conceptual synthesis of the theology of the Antipalamites (the opponents of Gregory Palamas in the era of Palamitic controversies) Nicephorus Gregoras and Barlaam of Calabria is considered. The consideration was based on two aspects: the cognition of God (the mystical aspect) and natural science (the scientific aspect). According to the author’s intention, the use of the paradigmatic approach implies not so much a historical and philosophical generalization as the identification of a conceptual philosophical model. In this perspective, the use of the generalized term “antipalamism” for the theology of Gregory Palamas’ opponents is possible without adjusting for the “simplification” of the historical picture of a particular era. This article also reveals the gnoseological scheme inherent in the philosophy of these thinkers, which affirms the absolute simplicity of the primordial (God), the impossibility of unconditional theological inference, and the primacy of natural science as indirect (through the study of principles of the created world) cognition over direct cognition of God. In this context, the connection between the theological position on the presence of divine will in the material world and the socio-economic processes in the Byzantine society of the 14th century is noted. It is also shown that the identified epistemological scheme can be found in the philosophical constructions of thinkers of later epochs, in particular, in the theology of the opponents of Onomatodoxy (early 20th century). It is noted that, similarly to the theological constructions of Gregory Palamas’ opponents, the reasoning of the adversaries of onomatodoxy reveals both skepticism concerning the mystical cognition of God and an emphasis on the subjective psychological abilities of man. It is shown that the hypothesis of a common philosophical paradigm, which, according to A.F. Losev, is inherent in the opponents of Gregory Palamas, the Kantians, the opponents of onomatodoxy, etc., needs a detailed analysis of more historical-philosophical and historical-cultural material in order to present a reasonable classification model of the different trends of Christian thought, provided some supporting factors are present.

Key words: antipalamism, Nicephorus Gregoras, Barlaam of Calabria, Gregory Palamas, onomatodoxy.

Citation. Gravin A.A. To the Question of the Philosophical Paradigm of “Antipalamism” of Nicephorus Gregoras and Barlaam of Calabria. *Logos et Praxis*, 2023, vol. 22, no. 3, pp. 28-35. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.3>

К ВОПРОСУ О ФИЛОСОФСКОЙ ПАРАДИГМЕ «АНТИПАЛАМИЗМА»
НИКИФОРА ГРИГОРЫ И ВАРЛААМА КАЛАБРИЙСКОГО ¹

Артем Андреевич Гравин

Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, г. Москва, Российская Федерация;
Социологический институт РАН – филиал Федерального научно-исследовательского социологического
центра РАН, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

Аннотация. В данной работе рассмотрена проблема концептуального обобщения богословия антипаламитов (оппонентов Григория Паламы в эпоху паламитских споров) Никифора Григоры и Варлаама Калабрийского. При этом рассмотрение базировалось на двух аспектах: богопознание (мистический аспект) и естествознание (научный аспект). Согласно авторскому замыслу, использование парадигмального подхода подразумевает не столько историко-философское обобщение, сколько выявление концептуальной философской модели. В этой перспективе употребление обобщающего термина «антипаламизм» для богословия оппонентов Григория Паламы оказывается возможным без поправки на «упрощение» исторической картины конкретной эпохи. В работе также выявлена присущая философии данных мыслителей гносеологическая схема, утверждающая абсолютную простоту первоначала (Бога), невозможность безусловного богословского умозаключения, а также примат естествознания как косвенного (посредством исследования принципов тварного мира) богопознания над непосредственным (то есть прямым) богопознанием. В этом контексте отмечена связь богословского положения о присутствии в тварном мире божественной воли с социально-экономическими процессами в византийском обществе XIV века. В работе также показано, что выявленная гносеологическая схема может быть обнаружена в философских построениях мыслителей последующих эпох, в частности, в богословии противников имяславия (начало XX в.). Отмечено, что, сродни богословским построениям оппонентов Григория Паламы, суждения противников имяславия обнаруживают и скепсис относительно мистического богопознания, и акцент на субъективных психологических способностях человека. Показано, что, при наличии отдельных подтверждающих факторов, приведенная в работе гипотеза о наличии общей философской парадигмы, присущей, по А.Ф. Лосеву, оппонентам Григория Паламы, кантианцам, противникам имяславия etc. нуждается в детальном и развернутом анализе большего количества историко-философского и историко-культурного материала для представления обоснованной классификационной модели различных направлений христианской мысли.

Ключевые слова: антипаламизм, Никифор Григора, Варлаам Калабрийский, Григорий Палама, имяславие.

Цитирование. Гравин А. А. К вопросу о философской парадигме «антипаламизма» Никифора Григоры и Варлаама Калабрийского // *Logos et Praxis*. – 2023. – Т. 22, № 3. – С. 28–35. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.3>

Введение

Систематизация философских представлений исторически связанных мыслителей нередко сопряжена с проблемой поспешного обобщения тенденций их мысли и игнорирования отдельных частных аспектов. С одной стороны, такая методологическая ошибка подразумевает необходимость более развернутого эмпирического исследования, с другой стороны – всякая эмпирическая выборка данных (какого бы объема она ни была) требует выявления закономерностей и принципов их сосуществования в рамках исторического процесса.

История христианской мысли в этом смысле также может быть рассмотрена как сосуществование различных парадигм мышления и духовных практик. Здесь может подразумеваться конфессиональное деление (православие, католичество), региональное деление (западное и восточное христианство), хронологическое и т. д. Выявление философской парадигматики христианского богословия встречается реже. Тем не менее этот подход представляется значимым и с богослов-

кой, и с исторической точек зрения. Попытки выявления философских парадигм в христианском богословии и его систематизации осуществлялись уже не раз: как со стороны религиозных философов, так и со стороны историков². В то же время единой модели для философской классификации христианской мысли в настоящее время не предложено.

Среди существующих подходов следует выделить исследование Г. Каприева, предложившего характеристику византийской философии путем описания нескольких богословско-философских синтезов в ее истории (работа «Византийская философия. Четыре центра синтеза» [Каприев 2022]). Одним из важнейших явлений в истории христианской мысли оказывается, по Каприеву, паламитский синтез, «преобразующий всю прежнюю византийскую интеллектуальную традицию» [Каприев 2022, 369]. Обращение к этому феномену требует анализа философских оснований как сторонников, так и противников идей свт. Григория Паламы.

Следуя обозначенному подходу, в настоящей работе мы попытаемся схематизиро-

вать гносеологию богословских противников свт. Григория Паламы (Варлаама Калабрийского и Никифора Григоры) и обозначить стоящую за ней философскую парадигму. При этом мы сосредоточимся на двух философских аспектах: богопознание (мистический аспект) и естествознание (научный аспект).

Проблема использования термина «антипаламизм»

Использование термина «антипаламизм» по отношению к творчеству Варлаама Калабрийского, Григория Акиндина и Никифора Григоры связано с рядом трудностей. Проблема заключается здесь не только в конфессиональных предпочтениях (например, если исследователь является православным, сочувствующим паламизму), но и в исторической неоднородности рассматриваемого явления.

Несмотря на общий для Григоры и Варлаама культурный контекст формирования византийского гуманизма³, оба мыслителя имели принципиальные несогласия⁴, обусловленные как личными (неприятие друг друга), так и профессиональными (использование разной философской методологии) причинами [Канаева 2019, 29–30].

Использование термина «антипаламизм» также нередко сопряжено и стереотипным постулированием общего «про-западного» характера богословия противников Григория Паламы. Современная исследовательница творчества Варлаама Калабрийского Э.Ю. Канаева отмечает, что приписываемое антипаламитам «западничество» [Канаева 2019, 92] не находит эксплицитного подтверждения при детальном анализе их текстов⁵.

Несмотря на опасность стереотипных обобщений, историческую неоднородность антипаламитского движения⁶ и противоречивость его богословия, мы попытаемся выявить объединяющие его философские аспекты в выбранной перспективе (богопознание и естествознание).

Элементы философии антипаламизма

На наш взгляд, одним из базовых оснований всякого богословского дискурса явля-

ется философский характер допускаемых в нем высказываний о Боге. Для его выявления необходимо рассмотреть допустимость использования каждым из рассматриваемых нами мыслителей (Палама, Варлаам, Григор) силлогизмов в богословии. Так, если свт. Григорий Палама допускал в рассуждениях о Боге использование аподиктического (несомненно доказывающего) силлогизма и не допускал использование диалектического (правдоподобно описывающего) силлогизма, то Варлаам Калабрийский и Никифор Григора прибегали к иным допущениям [Канаева 2019, 123]: Варлаам постулировал невозможность применения аподиктического силлогизма и возможность использования диалектического силлогизма; Григора же настаивал на невозможности богословских умозаключений и вообще какого-либо объективного описания божественных реалий.

Если на этом «силлогистическом» основании представить гносеологию данных мыслителей в виде последовательной схемы (Палама, Варлаам, Григора), то оказывается возможным обнаружить рост условности допустимого богословского суждения. Варлаам и Григора⁷ здесь предстают своего рода конвенционалистами⁸ (на фоне Паламы) и в определенной мере анти-рационалистами [Канаева 2019, 178].

Такого рода номинализм в богословии противников Паламы отмечался рядом богословов, философов и историков (И.П. Медведев, прот. И. Мейендорф, В.В. Бибихин и др.)⁹, связывавших тенденцию к конвенциональному (обусловленному человеческим разумом) пониманию реалий мистического опыта с идеей абсолютной простоты божества и недопустимости онтологического «усложнения» Бога¹⁰ как приводящего к язычеству [Каприев 2022, 371]. Тем не менее онтологическая «простота» приводила в их случае к гносеологическим «сложностям» вроде идеи двойственной¹¹ истины¹² [Медведев 1991] (а также радиального противопоставления апофатического богопознания и катфатического естествознания [Каприев 2022, 384]).

Онтология Паламы предполагала различение в Боге неявленного (сущность) и явленного (энергия) измерений вне их зависимости от бытия тварного мира и человеческой позна-

вательной деятельности¹³ [Бирюков 2021, 64]. Непосредственное богопознание здесь оказывается осуществимым благодаря наличию независимого от тварного мира явленного (энергии) измерения¹⁴, возможного для непосредственного человеческого познания. Диалектический характер энергии (умная и умопостигаемая [Бирюков 2021, 60]) подразумевает ее онтологическую принадлежность Богу и гносеологическую познаваемость человеком.

«Упрощение» данной схемы Паламы приводит либо к пантеистическим тенденциям (Бог обусловлен тварью и познается только через тварь / тварную благодать), либо к агностическим тенденциям (Бог непознаваем, познание действительности утилитарно относительно социальных и индивидуальных нужд). Отметим, что оба случая акцентируют познавательные способности человека относительно тварного мира (что будет характерной тенденцией философии Нового времени) и этот акцент обнаруживается как у Григория¹⁵, так и у Варлаама. В рамках подобной гносеологии богопознание спиритуализируется и «упрощается» до мистического «касания»¹⁶, не имеющего ничего общего с каким-либо его описанием или переживанием: «...я обо всех божественных вещах, о которых говорю, не имею понятия, поскольку мои средства различения не дают мне касания их...» [Kakridis, Taseva 2014, 283].

В этом смысле умаление возможности рационального богопознания *volens nolens* приводит к росту потенциала естествознания и развитию интереса к «светскому» знанию¹⁷. Так, Варлаам подчеркивал зависимость богопознания от естествознания (знание о Боге приобретается из познания тварных вещей [Бирюков 2009а, 463]). Григора подчеркивал актуальную причастность Бога тварному существу, через которое человек познает Его [Бирюков 2009в, 556]. Следует отметить, что данные аспекты¹⁸ философии «антипаламитов» оказывались взаимосвязанными с социально-историческими и культурными процессами в Византийской империи¹⁹. Так, К.В. Хвостова в работе «Византийская цивилизация как историческая парадигма» отмечает связь курса на рационализацию социально-экономических принципов в византийском обществе

XIV в. с богословским положением о присутствии в предметах тварного мира божественной воли [Хвостова 2009, 86–90]. Подобную связь отмечает и прот. И. Мейендорф, сближая мысль «антипаламитов» с гуманистическими тенденциями в византийской культуре²⁰ [Мейендорф 1997, 49].

«Антипаламизм» после антипаламизма

Рассматриваемая гносеологическая схема не представляет собой самобытное и исключительное явление философии Варлаама Калабрийского, Никифора Григоры etc. В исторической перспективе элементы подобной эпистемологии обнаруживается в трудах ряда философов Нового времени.

При этом можно говорить об отсутствии прямой преемственности поздневизантийским интеллектуальным практикам (в частности, мысли паламитов и антипаламитов) европейских философов и богословов Нового времени. Тем не менее косвенная связь, предполагающая наличие некоторой общей философской парадигмы для мыслителей различных эпох, может быть обнаружена. Так, А.Ф. Лосев в ряде работ развивает идею связи антипаламизма (который он чаще обозначает как «варлаамизм») с субъективизмом и рационализмом европейской философии Нового времени²¹ [Лосев 1993, 868]. Однако такое обобщение является достаточно схематичным и нуждается в более подробном анализе.

В истории российского богословия следует выделить период, когда паламитская и антипаламитская парадигмы играли существенную и дискуссионную роль – период так называемых имяславских споров²². Подробное исследование рецепции паламизма (и антипаламизма) среди представителей этих споров проводит Д.С. Бирюков²³.

Следует отметить, что как сторонники, так и противники имяславия апеллировали к паламитским спорам, пытаясь определить свои богословские позиции относительно дискуссий той эпохи²⁴. При отсутствии в исследовательской литературе однозначного распределения соответствующих паламизму / антипаламизму «ролей» [Бирюков 2018], более

распространенным является заключение о связи философских взглядов антипаламитов и противников имяславия²⁵ [Лескин 2004, 43, 94], а также о значительном влиянии философии Нового времени на последних [Алфеев 2013, 490].

Исходя из представленной выше гносеологической схемы, в позиции основных противников имяславия (архиеп. Н. Рождественский, священник Х. Григорович, С.В. Троицкий) обнаруживается косвенная преемственность²⁶ к антипаламитской гносеологии: суждения противников имяславия обнаруживают и скепсис относительно мистического богопознания²⁷, и акцент на субъективных психологических способностях человека²⁸.

Заключение

Приведенное выше сопоставление позволяет утверждать наличие философской парадигмы, исторически являемой в творчестве мыслителей различных эпох. Тем не менее данная гипотеза (к истинности которой мы склоняемся) нуждается в детальном анализе большего количества историко-философского и историко-культурного материала для представления обоснованной классификационной модели различных направлений христианской мысли.

В этом парадигмальном смысле теоретически может быть разрешена проблема использования обобщающего термина «антипаламитизм» для описания богословия противников Григория Паламы (Варлаам Калабрийский и Никифор Григора).

В данной работе присущая антипаламитизму философская парадигма была охарактеризована следующей гносеологической схемой:

1) утверждение абсолютной простоты первоначала (в данном случае – Бога) и непосредственной Его непознаваемости;

2) утверждение невозможности безусловного богословского умозаключения;

3) примат естествознания над непосредственным богопознанием (последнее способно к осуществлению косвенно через первое).

Вне прямой исторической преемственности эта гносеологическая схема обнаруживается в построениях философов Нового времени и в богословии участников имяславских спо-

ров в России в начале XX века. Это, в частности, позволяет некоторым исследователям, например А.Ф. Лосеву, говорить о «едином мировоззрении», присущем «антипаламитам», рационалистам, кантианцам etc. [Лосев 1993, 900]. Дальнейшее исследование этой линии мысли позволит подробно описать философскую парадигму, присущую антипаламитизму, и подтвердить либо опровергнуть научную адекватность парадигмального подхода.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Исследование проведено при поддержке гранта РФФИ № 21-011-44214 «Взаимодействие и взаимопитание античных и средневековых философско-богословских традиций в трудах Феодора Метохита и Никифора Григора».

The research was carried out with the support of the Russian Foundation for Basic Research No. 21-011-44214 “The Interplay and Mutual Attraction of Antique and Medieval Philosophical and Theological Traditions in the Work of Theodore Metochites and Nicephorus Gregoras”.

² Так, А.Ф. Лосев в работе «Очерки античного символизма и мифологии» разделил христианское богословие по «мистико-символическому» принципу, связывая в одну историко-философскую парадигму омоурианство, дифизитство, иконопочитание, исихазм и имяславие, в другую – арианство, монофизитство и монофелитство, иконоборчество, варлаамитство и имяборчество [Лосев 1993, 900]. Подобную дистрикцию, используя антропологический принцип, проводит историк церкви А.И. Бриллиантов, выделяя онтологическую (с представлением о человеке исключительно в перспективе Бога) и гносеологическую (с акцентированием самостоятельной ценности человека и его рациональных и чувственных измерений) философские тенденции в христианском богословии [Бриллиантов 1998, 124–167]. Из современных работ, опирающихся на парадигмальный подход, можно назвать работы В.М. Лурье [Лурье 2006] и Д. Брэдшоу [Брэдшоу 2012].

³ Об этом контексте в период палеологовского ренессанса см. работу: [Куц 2013]. Следует отметить, что термин «византийский гуманизм» является дискуссионным (см.: [Каприев 2022, 534–552]); тем не менее при всех недостатках подходящей ему замены, на наш взгляд, в настоящее время не предложено.

⁴ О разном «духовном опыте» Варлаама и Акиндина см.: [Бирюков 2009б, 493]; Следует также отметить, что Григора долго не выражал свою ан-

типаламитскую позицию, вступив в спор со свт. Григорием Паламой позднее Варлаама [Мейендорф 1997, 128].

⁵ Ту же мысль выражает и Г. Каприев, отмечающий постепенное становление полемики между паламизмом и томизмом в ходе споров XIV в. [Каприев 2022, 374]. В этом же смысле не представляется возможным описание философии противников свт. Григория Паламы (как и его самого) как причастной какой-либо одной узкой антично-ориентированной методологии вроде «платонизма» или «аристотелизма».

⁶ О вопросе преемственности последователей «антипаламитского» богословия к собственно историческим антипаламитам (Варлаам vs. «варлаамизм») см.: [Канаева 2019, 81].

⁷ Акиндин в этом смысле занимал промежуточное положение между паламизмом и антипаламизмом Варлаама и Григория [Бирюков 2009б, 495].

⁸ Предположительно эта гносеологическая тенденция в духе августинизма была ими усвоена от интеллектуально повлиявшего на обоих Феодора Метохита [Канаева 2019, 168], для которого рациональное суждение о Боге представлялось невозможным [Каприев 2022, 342].

⁹ См.: [Beyer 1971; Мейендорф 1997, 256; Медведев 1991; Бибухин 2010, 109].

¹⁰ См., например, рассуждения по этому поводу Бибухина [Бибухин 2010, 128–133].

¹¹ Палама преодолевает двойственность описанием гносеологической иерархии от богопознания к естествознанию [Бирюков 2021, 63], соответствующим созерцательной и рассудочной способностям ума соответственно [Бирюков 2021, 61].

¹² Это, в частности, приводит к противопоставлению веры и знания [Канаева 2019, 118].

¹³ «...Деяния прежде творения...», «...фаворский свет... предвечен...» [Палама 1995, 310, 328]

¹⁴ Соответственно, онтология и причастная ей гносеология оказываются в случае Паламы в определенной мере тождественными; в свою очередь, это не было свойственно Варлааму, для которого богоподобие (онтология) не обуславливало богопознания (гносеология) [Канаева 2019, 122].

¹⁵ О субъективном понимании созерцания Григорией см.: [Каприев 2022, 373]. Об энергийном дуализме Григория см.: [Бирюков 2009в, 553].

¹⁶ Отсутствие возможности непосредственного богопознания приводит Варлаама к необходимости введения понятия «касания» божественной реальности ума человека [Канаева 2019, 122].

¹⁷ А также к рудиментами античных оккультных практик; об интересе Григория к магии см.: [Бирюков 2009в, 550].

¹⁸ Речь идет именно об отдельных аспектах, а не о систематической и последовательной позиции;

так, при некоторой склонности к агностицизму и интеллектуальному релятивизму [Каприев 2022, 366], Варлаам не может быть назван агностиком в стереотипном смысле [Канаева 2019, 119].

¹⁹ Характерны в этом смысле взаимные обвинения участниками «паламитских» споров в недостаточном знании наук и философии. Прот. И. Мейендорф противопоставляет Паламу и Григорию как учителя безмолвия и ученого-гуманиста [Мейендорф 1997, 130].

²⁰ См. также: [Каприев 2022, 366].

²¹ Лосев также допускает смелые (и в какой-то мере поспешные) обозначения антипаламитов «возрожденцами» [Лосев 1993, 872].

²² В какой-то мере проблематика имяславских споров явилась таким же «новым» явлением, каковым представлялся паламизм для антипаламитов [Каприев 2022, 370] (о схожем характере обвинений Паламы и имяславцев со стороны их оппонентов см. [Лескин 2004, 120]).

Следует также отметить, что, как и в случае с «паламитским» XIV в. и его социально-экономическими переменами, начало XX в. отмечено подготовкой активной индустриализации Российской империи и развитием отечественной гуманитарной науки; на наш взгляд, оба процесса обусловлены в том числе повышенным вниманием религиозных философов и богословов к метафизике тварного мира и гуманистической морали.

²³ См., например: [Бирюков 2018]. В данной работе мы ограничимся несколькими замечаниями, касающимися этих соотношений, не претендуя на какие-либо богословские выводы.

²⁴ Сторонники и противники имяславия также обращались в своих доводах к арианским спорам. См., например, обращение С.В. Троицкого к полемике свт. Григория Нисского и Евномия: [Алфеев 2013, 616]; о философском измерении этой полемики в контексте имяславия см.: [Курдыбайло 2017].

²⁵ Что частично подтверждается непаламитским взглядом противников имяславия (Никона Рождественского, Сергея Троицкого и др.) на соотношение сущности и энергии в Боге: в первую очередь речь идет об отделении энергии от сущности и представлении первой в качестве «опосредующей силы» последней [Алфеев 2013, 503, 526 и др.].

²⁶ Следует отметить, что рассматриваемые нами философские проблемы не заключают в себе прямых следствий догматического характера.

²⁷ О скептическом подходе к мистическому измерению богопознания у Никона Рождественского см.: [Алфеев 2013, 495].

²⁸ О субъективизме Хрисанфа Григоровича и Никона Рождественского см.: [Алфеев 2013, 475, 495, 505].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Алфеев 2013 – *Алфеев митр. Иларион*. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб.: Изд-во Олега Абышко; М.: Храм иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на Большой Ордынке в Москве, 2013.
- Бибихин 2010 – *Бибихин В.В.* Энергия. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы. 2010.
- Бирюков 2009а – *Бирюков Д.С.* Григорий Палама // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2 т. Т. 2 // под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. М. – СПб.: Никея: РХГА, 2009. С. 448–466.
- Бирюков 2009б – *Бирюков Д.С.* Григорий Акиндин / Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2 т. Т. 2 / под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. М.; СПб.: «Никея»: РХГА, 2009. С. 485–498.
- Бирюков 2009в – *Бирюков Д.С.* Никифор Григора // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2 т. Т. 2 / под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. М.; СПб.: Никея: РХГА, 2009. С. 548–562.
- Бирюков 2018 – *Бирюков Д.С.* Исследование рецепции паламизма в русской мысли начала XX в.: Вопрос о философском статусе паламизма и варлаамизма, его решения и контекст // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения. 2018. Т. 23, № 5. С. 34–47. DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2018.5.3>
- Бирюков 2021 – *Бирюков Д.С.* Линии в ноологии Григория Паламы. Паламизм и платонизм // Вестник Томского государственного университета. 2021. № 464. С. 60–67.
- Бриллиантов 1998 – *Бриллиантов А.И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М.: Мартис, 1998.
- Брэдшоу 2012 – *Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: метафизика и разделение христианского мира. М.: Яз. слав. культур, 2012.
- Канаева 2019 – *Канаева Э.Ю.* Богословское наследие Варлаама Калабрийского: опыт реконструкции на основании сохранившихся сочинений: автореф. дис. ... канд. теол. М. 2019.
- Каприев 2022 – *Каприев Г.* Византийская философия. Четыре центра синтеза. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022.
- Курдыбайло 2017 – *Курдыбайло Д.С.* К реконструкции учения о языке Григория Нисского в контексте евномиянской полемики // Философский журнал. 2017. Т. 10, № 2. С. 21–37.
- Куц 2013 – *Куц Т.В.* На закате империи: интеллектуальная среда поздней Византии. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2013.
- Лескин 2004 – *Лескин Димитрий, свящ.* Спор об Имени Божием: Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. СПб.: Алетейя, 2004.
- Лосев 1993 – *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль. 1993.
- Лурье 2006 – *Лурье В.М.* История Византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxiōта. 2006.
- Медведев 1991 – *Медведев И.П.* Особенности философской мысли в Византии XIV–XV вв. // Культура Византии XIII – первая половина XV в. К XVIII Международному конгрессу византистов. М.: Наука, 1991. С. 242–255.
- Мейендорф 1997 – *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. СПб.: Византинороссика. 1997.
- Палама 1995 – *Григорий Палама*. Триады в защиту священо-безмолвствующих. М.: Канон, 1995.
- Хвостова 2009 – *Хвостова К.В.* Византийская цивилизация как историческая парадигма. СПб.: Алетейя, 2009.
- Beyer 1971 – *Beyer H.-V.* Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychnsten // JÖB. 1971. Bd. 20. P. 171–188.
- Kakridis, Taseva 2014 – *Kakridis Y., Taseva L.* Gegen die Lateiner. Traktate von Gregorios Palamas und Barlaam von Kalabrien in kirchenslavischer Übersetzung. Weiher: Freiburg i. Br. 2014. Vol. 63.

REFERENCES

- Alfeev mitr. Ilarion., 2013. *The Sacred Mystery of the Church: An Introduction to the History and Issues of the Onomatodoxy Disputes*. Saint Petersburg, Izd-vo Olega Abyshko; Moscow, Hram ikony Bozhiej Materi «Vseh skorbjashhlih Radost» na Bolshoj Ordynke v Moskve.
- Bibihin V.V., 2010. *Energy*. Moscow, St. Thomas Institute.
- Birjukov D.S., 2009a. Gregory Palamas. *Antologija vostochno-hristianskoj bogoslovskoj mysli. Ortodoksija i geterodoksija. V 2 t. T. 2*. Moscow, Saint Petersburg, Nikeja Publ., RHGA Publ., pp. 448-466.
- Birjukov D.S., 2009b. Gregory Akindynos. *Antologija vostochno-hristianskoj bogoslovskoj mysli. Ortodoksija i geterodoksija. V 2 t. T. 1*.

- Moscow, Saint Petersburg, Nikeja Publ., RHGA Publ., pp. 485-498.
- Birjukov D.S., 2009v. Nikephoros Gregoras. *Antologija vostochno-hristianskoj bogoslovskoj mysli. Ortodoksija i geterodoksija. V 2 t. T. 2.* Moscow, Saint Petersburg, Nikeja Publ., RHGA Publ., pp. 548-562.
- Birjukov D.S., 2018. The Research of the Palamism Reception in Russian Thought at the Beginning of the 20th Century: The Question of the Philosophical Status of Palamism and Varlaamism, Its Solutions and Context. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 4, Istorija. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnosheniya*, vol. 23, no. 5, pp. 34-47. DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2018.5.3>
- Birjukov D.S., 2021. Lines in the Noology of Gregory Palamas. Palamism and Platonism. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 464, pp. 60-67.
- Brilliantov A.I., 1998. *The Influence of Eastern Theology on Western Theology in the Works of John Scotus Erigena.* Moscow, Martis Publ.
- Bradshaw D., 2012. *Aristotel na Vostoke i na Zapade: metafizika i razdelenie hristianskogo mira.* Moscow, Yaz. slav. kultur Publ.
- Kanaeva E.Ju., 2019. *The Theological Legacy of Barlaam of Calabria: Experience of Reconstruction on the Basis of Surviving Writings. Cand. in theology abs. diss.* Moscow.
- Kapriev G., 2022. *Byzantine Philosophy. Four Centers of Synthesis.* Saint Petersburg, SPbDA.
- Kurdybajlo D.S., 2017. On the Reconstruction of the Doctrine of the Language of Gregory of Nyssa in the Context of the Eunomian Controversy. *Philosophy Journal*, vol. 10, no. 2, pp. 21-37.
- Kushn T.V., 2013. *At the Decline of the Empire: The Intellectual Environment of Late Byzantium.* Yekaterinburg, Uralskij universitet.
- Leskin Pr. Demetrius, 2004. *The Dispute About the Name of God: The Philosophy of the Name in Russia in the Context of the Athos Events in the 1910s.* Saint Petersburg, Aletejja Publ.
- Losev A.F., 1993. *Essays on Ancient Symbolism and Mythology.* Moscow, Mysl Publ.
- Lurie V.M., 2006. *History of Byzantine Philosophy. Formative Period.* Saint Petersburg, Axiōma Publ.
- Medvedev I.P., 1991. Features of Philosophical Thought in Byzantium in the 14th–15th Centuries. *Kultura Vizantii XIII – pervaya polovina XV v. K XVIII Mezhdunarodnomu kongressu vizantinistov.* Moscow, Nauka Publ., pp. 242-255.
- Meiendorf archpr. J., 1997. *The Life and Works of St. Gregory Palamas: An Introduction to the Study.* Saint Petersburg, Vizantinorossika Publ.
- Gregory Palamas, 1995. *Triads in Defense of the Sacred Silencers.* Moscow, Kanon Publ.
- Khvostova K.V., 2009. *Byzantine Civilization as a Historical Paradigm.* Saint Petersburg, Aletejja Publ.
- Beyer H-V., 1971. Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten. *JÖB*, Bd. 20, pp. 171-188.
- Kakridis Y., Taseva L., 2014. *Gegen die Lateiner. Traktate von Gregorios Palamas und Barlaam von Kalabrien in kirchenslavischer Übersetzung.* Weiher, Freiburg i. Br. 2014, vol. 63.

Information About the Author

Artyom A. Gravin, Candidate of Sciences (Engineering), Senior Researcher, Department of Russian Literature of Late 19th and Early 20th Centuries, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya St, 25a, 121069 Moscow, Russian Federation; Associated Researcher, Interdisciplinary Center for the Study of European Social Thought, Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences – a branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences, 7-ya Krasnoarmeyskaya St, 25/14, 190005 Saint Petersburg, Russian Federation, nagval_89@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-3357-6412>

Информация об авторе

Артем Андреевич Гравин, кандидат технических наук, старший научный сотрудник отдела русской литературы конца XIX – начала XX века, Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, ул. Поварская, 25а, 121069 г. Москва, Российская Федерация; ассоциированный научный сотрудник Междисциплинарного центра исследований европейской общественной мысли, Социологический институт РАН – филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН, ул. 7-я Красноармейская, 25/14, 190005 г. Санкт-Петербург, Российская Федерация, nagval_89@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-3357-6412>



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.4>

UDC 1(091):179.8
LBC 87.3(0)43-282



Submitted: 01.09.2023
Accepted: 15.09.2023

AUGUSTINE OF HIPPO: HIS SPECIFICS OF INSIGHT TO FALSITY

Konstantin A. Shmoraga

Pskov-Pechersk Theological Seminary, Pechory, Russian Federation;
Volgograd State University, Volgograd, Russian Federation

Abstract. The article has been written on the basis of the report delivered at the International Academic Seminar titled “Concept αἵρεσις (heresy) in philosophy and theology: from antiquity to the present” (the seminar was held at Volgograd State University on May 16 and 17, 2023). The aforesaid article shows the connection between the insight into the falsity issue made by Augustine of Hippo and the antique tradition of human representation as well as falsity interpretation. It is generally known that Augustine of Hippo was a well-educated person, though his education was antique due to the time period he lived in, and such education considerably influenced his views. Contemporary researchers often characterise the antique view towards falsity-and-verity issues as epistemological, which makes it academical (i.e., non-bearing practical importance) within the frame of the available approach. The article points out the ineptitude of such a characteristic, if for no other reason than because the thirst for knowledge was, to a great extent, a search for a moral life path for those who lived in antiquity. Philosophical searches by Augustine himself demonstrate the aforesaid. Therewith, the beliefs of Augustine of Hippo were being shaped under the influence of Christianity, especially if speaking about the second half of his life. Therefore, there have been two definitions of falsity derived: one made by Augustine within his early life and the other made thereby within his adult life. Since the criteria of veracity and falsity were given thorough attention in the course of the report discussion, this issue is especially emphasised in this article. Besides, it is shown how the overall evolution of Augustine views was reflected therein. It is stated that the shaping of such criteria by Augustine turned out to be possible only within the late period, within the time of Christianity. In addition, the connection between the insight of a human and God in Christianity and adult Augustine insight into falsity is being considered in the article. Individual attention is given to the ethical and ontological sense of the Augustine concept of falsity.

Key words: falsity, will, sin, God, human, joke, untruth, nature perfection.

Citation. Shmoraga K.A. Augustine of Hippo: His Specifics of Insight to Falsity. *Logos et Praxis*, 2023, vol. 22, no. 3, pp. 36-42. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.4>

УДК 1(091):179.8
ББК 87.3(0)43-282

Дата поступления статьи: 01.09.2023
Дата принятия статьи: 15.09.2023

ОСОБЕННОСТИ ПОНИМАНИЯ ЛЖИ АВРЕЛИЕМ АВГУСТИНОМ

Константин Александрович Шморaga

Псковско-Печерская духовная семинария, г. Печоры, Российская Федерация;
Волгоградский государственный университет, г. Волгоград, Российская Федерация

Аннотация. Статья написана на основе доклада, прочитанного на Международном научном семинаре «Понятие αἵρεσις (ересь) в философии и теологии: от античности до современности» (семинар состоялся 16 и 17 мая 2023 г. в Волгоградском государственном университете). В работе показана связь понимания проблемы лжи Аврелием Августином с античной традицией объяснения человека, а также с античной трактовкой лжи. Общеизвестно, что Августин имел хорошее образование, – античное в силу эпохи, – которое сильно влияло на его взгляды. Современные исследователи античный взгляд на проблему лжи и истины часто характеризуют как теоретико-познавательный, что в рамках существующего подхода лишает его практического значения. В работе обращено внимание на неуместность такой позиции хотя бы потому, что стремление к знанию для античности было во многом поиском пути добродетельной жизни. Иллюстрацией этого являются философские поиски самого Августина. В то же время воззрения Аврелия Августина формируются и под влиянием христианства,

особенно во второй половине его жизни. В связи с этим выделено два варианта определения лжи Августином – в ранний и зрелый периоды. Так как в ходе обсуждения доклада особое внимание было уделено вопросу критерия истины и лжи, в статье этой проблеме отведено отдельное место, причем показано, как здесь отразилась общая эволюция взглядов Августина. Утверждается, что у Августина выработка такого критерия оказалась возможной только в поздний, христианский период. Также рассматривается связь понимания человека и Бога в христианстве с пониманием лжи зрелым Августином. Отдельное внимание уделено возникновению этического и онтологического смысла понятия лжи у Августина.

Ключевые слова: ложь, воля, грех, Бог, человек, шутка, неправда, совершенство природы.

Цитирование. Шморига К. А. Особенности понимания лжи Аврелием Августином // *Logos et Praxis*. – 2023. – Т. 22, № 3. – С. 36–42. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.4>

Природе лжи Аврелий Августин уделяет немало внимания. Достаточно привести широко известный пример «Исповеди», где, как заметила одна из исследователей [Неретина web], Августин не только выполнил, но и перевыполнил задачу рассказа о религиозном опыте: создал ретроспекцию – разгребание завалов души. Сам процесс разгребания Августина удалось связать с разъяснением многих явлений, в том числе и феномена лжи. Также многие исследователи, говоря о понимании лжи Августином, замечают, что он произвел здесь едва ли не переворот, а Е.Е. Несмеянов называет его основателем теории лжи [Несмеянов web]. И действительно, используемое по сей день определение лжи как «сознательное искажение истины, высказанное с целью введения кого-либо в заблуждение», во многом восходит к Аврелию Августину.

Августин, конечно, не первый, кто обращает внимание на проблему лжи. Слова Гераклита Эфесского «многознание уму не научает, иначе оно бы научило Гесиода и Пифагора, равно как и Ксенофана с Гекатеем» [Кессиди 1982, 56] (здесь важно, что в другом месте Гераклит называет Пифагора изобретателем надувательств), а также «мудрость же в том, чтобы говорить истину и действовать согласно природе, осознавая» [Лебедев, Рожанский (ред.), 198] вполне можно понимать как одну из первых известных нам античных оценок, определивших сложность и важность вопроса, вынесших его за пределы прагматического отношения к вещам, а также субъективных предпочтений, и включивших его в границы вопроса об основании бытия.

Позже Платон свяжет существование лжи с заблуждением, которое он определяет как «вследствие несоразмерности... отклонение мысли, когда душа стремится к истине, но

проносится мимо понимания... Стало быть, заблуждающуюся душу должно считать безобразной и несоразмерной» [Платон 2007, 349]. По этому поводу Георгий Зяблинцев, ссылаясь на Максима Исповедника, замечает: «Тут имеется известный грамматический нюанс: слово *ἄμαρτία*, используемое Платоном для обозначения заблуждения, буквально означает “промах”, “непопадание в цель”» [Зяблинцев web]¹.

По мнению Аристотеля, «А так как некоторые заботятся больше о том, чтобы слыть мудрыми, чем быть мудрыми и не слыть ими (ведь софистика – это мнимая мудрость, а не действительная, и софист – это тот, кто ищет корысти от мнимой, а не действительной мудрости), то ясно, что для них важно скорее казаться исполняющими дело мудрого, чем действительно исполнить его, но при этом не казаться исполняющими его» [Аристотель 1978, 536]. Поэтому человеку, допускающему ложь, никогда нельзя верить. Заметим, что у Платона и у Аристотеля ложь рассматривается как недостаток. Недостаток природы или недостаток усердия.

Встречается мнение [Несмеянов web], что для античности проблема лжи носит скорее отвлеченный характер гносеологической терминологии, и только Аврелий Августин ее онтологизировал. Однако будет несправедливо полностью разводить видение проблемы дохристианской античностью и епископом Аврелием Августином. Во-первых, теоретическая для нас сфера знания, для античности лежит, разумеется, в практической сфере: знание хотя и ценно само по себе (как знание о Логосе, Благе или Абсолюте), но без него добродетельная жизнь не представляется возможной. Поэтому все, что усложняет поиск истины или мудрости, все, что не дает оценить качество знания, – более чем практическая проблема.

Тот же Гераклит, обращаясь к своим согражданам «Да не иссякнет у вас богатство, эфесцы, чтобы вы изобличились в своей порочности» [Лебедев, Рожанский (ред.), 248], не только оценивает их образ жизни, но и напоминает, что в ней они избрали не «вечную славу», идущую от Логоса, а бранные вещи, с которыми непосредственно связана категория изменения, измерения, текучести и смерти.

О том же – практическом – значении знания нам говорит и так называемая концепция рациональной этики у Сократа, которая рациональная не только потому, что формулируется в первую очередь средствами разума и с современной точки зрения напоминает некоторый алгоритм. А еще и потому, что в рамках античного мировоззрения предполагает неразрывность понимания и действия. Не являются тут исключением и софисты, которые свою релятивистскую трактовку знания воплотили в делах. Очень часто Платон и даже Аристотель касаются вопроса об ошибках, истине и лжи в полемике с софистами. Они возражают им не как оппонентам интеллектуального поединка или игры, а, касаясь все той же сократовской проблемы второго рождения, когда перед человеком раскрывается истинное бытие.

Тем не менее, неверно будет и обратное предположение, будто взгляды Августина и его предшественников на проблему лжи и истины если не совпадают полностью, то между ними не так уж и много различий. Несмотря на то, что на первый взгляд мы имеем общий мотив как познания, так и следующего за ним действия – стремление к тому, что само по себе безусловно положительно, – между этими двумя традициями обнаруживается существенное различие.

По мнению русского ученого Бориса Николаевича Чичерина [Чичерин 2006, 53], античность признавала в человеке неограниченную внутреннюю или нравственную свободу, совершенно отрицая возможность неволевого сопротивления. Добрая, нравственная природа человека есть следствие доброй, то есть разумной природы Космоса. Человек, как его проявление просто не может быть иным. По крайней мере, намеренно. Известный софизм «вор» как раз отражает парадоксальность такой позиции по отношению к бытию. Даже софист, стремясь лишь слыть мудрым, все равно на-

ходитя внутри понятной для античности проблемы поиска способа быть мудрым, то есть имеет ввиду добродетель. Можно поэтому предположить, что представление о свободном обществе соотносится в древности с признанием человеческой природы как благой, от признания самоочевидности и необходимой силы рациональной нравственности.

С другой стороны, и это ничуть не противоречит мысли Б.Н. Чичерина о свободе, неутолимый Рок правит не только в греческой мифологии и греческой трагике, но и в мироощущении античности в целом. Можно говорить, что именно идея необходимости сообщает цельность всему античному мировоззрению. Она же дает некоторое основание и тому, что не вполне соответствует представлениям о должном, будь то платоновское общество, основанное на трех типах души или тем же софистам, которые только хотят слыть мудрыми. «Украл Елену, Парис нарушил существовавший порядок вещей и, в конце концов, искупил это своей смертью, но компенсация самого нарушения затронула множество людей помимо него. Механизм компенсации – воздаяние рока или мести богов (на человеческом уровне) либо круговорот элементов (на общекосмическом). Следствия закона всеобщие, и никто не в силах избежать их... Идея компенсации – не идея субъективной вины, но идея возмещения ущерба, нанесенного порядку» [Столяров 1999, 23] – таково мнение отечественного исследователя Александра Арнольдовича Столярова об особенностях античной этики. Как отмечают многие авторы, отличительная черта совести той поры состоит в том, что ни один из известных ее типов *не превышает сферы того или иного права*. Отсюда понятно, что как бы ни было однозначно утверждение античными мыслителями принципа истины, все равно, в виду общего мировоззрения они допускают и его нарушение. Пусть и в качестве нежелательного, ущербного элемента, но отклонению также отводится свое место, в общем-то неизменное. Как мы уже видели, проявляться это может как в парадоксе с вором или в стремлении софистов быть мудрыми, так и в даре Афродиты Персею и его стремлении к Елене.

У Августина мы видим существенное переосмысление проблемы. В ранний период творчества ложь воспринимается им как то,

что с необходимостью следует из человеческой природы: «При этом мы остаемся в самих себе и не удаляемся от самих себя, хотя и производим такой знак (*tale indicium*), благодаря которому наша мысль (*nostra notitia*) становится (понятной) другому человеку, так что, насколько позволяет возможность, от одного духа происходит как бы другой дух (*quasi alter animus*), через который первый выражает себя (*se indicet*). Мы пытаемся это сделать и словами, и самим звуком голоса, и выражением лица, и жестами тела, то есть всеми возможными способами, желая показать то, что внутри (нас). Но поскольку мы не можем достичь этого во всей полноте, и дух говорящего не может проявиться полностью, отсюда возникает возможность лжи» [Фокин web]. Его позиция очень схожа с платоновской – как замечает свящ. Георгий Зяблинцев, «главное в антропологии Платона – не презрение к плоти как таковой, но забота об очищении ума и скорбь о том, что в земной жизни полнота истины недостижима» [Зяблинцев web].

Проблема критерия лжи в такой ситуации осложняется тем, что в земном существовании любое человеческое высказывание, любое знание, хотя бы отчасти лживо, и нет кардинального способа преодолеть это состояние.

Однако уже через пять лет у Августина мы видим нечто совсем новое. А.А. Столяров считает, что кроме христианства, причина тому – влияние неоплатонизма, которое Августин испытывал долгое время, и которое сказывалось на его воззрениях до конца жизни. «В недрах рациональной парадигмы парадоксальным образом сформировалась “философская религия” (неоплатоники, в частности Прокл, совершенно сознательно обозначали подобную метафизику понятием “теология”); ее основоположения базировались не на разуме, а на “эротическом” умозрении и, в конечном счете, на философском откровении» [Столяров 1999, 93]. А так как за основу берется Эрос (то есть волевое стремление), а не разум, то свобода воли приобретает не характер необходимости выбора лучшего, а свободы стремления к желаемому.

Теперь святой Августин рассматривает ложь в контексте проявления противостоящего Богу зла, которое понимается им как умаление добра, а значит и истины. По этой при-

чине понятно, что его точка зрения будет отличаться известной категоричностью. В «Энхиридионе к Лаврентию» он, в том числе на примере Вергилия, рассматривает возможность положительной, доброй ошибки или обмана. Вероятно, что здесь Августин отвечает на распространенную в его время точку зрения, допускающую положительные стороны или последствия обмана. С одной стороны, Августин дает куда более радикальное определение ошибки, чем Платон: «...ошибаться есть не что иное, как принимать ложь за истину и истину за ложь» [Аврелий Августин web б], а саму ложь напрямую увязывает с грехом, тем самым делая ее важным моментом в понимании человека, движимого волей.

Здесь роль необходимости и природного состояния становится не столь тотальной и открывается одно из существенных отличий собственно августиновской позиции. Широко известно воспоминание автора «Исповеди» о воровстве груш, когда ему было еще шестнадцать лет. По поводу этой банальной, в общем-то, ситуации Августин не разбирает влияние внешних обстоятельств, побудивших его совершить поступок, не говорит об особенностях возраста, этапах формирования личности, самосознания или о чем-то вроде этого. Он пишет совершенно иное: «Пусть скажет Тебе сейчас сердце мое, зачем оно искало быть злым безо всякой цели. Причиной моей испорченности была ведь только моя испорченность. Она была гадка, и я любил ее; я любил погибель; я любил падение свое; не то, что побуждало меня к падению; самое падение свое любил я, гнусная душа, скатившаяся из крепости Твоей в погибель, ищущая желанного не путем порока, но ищущая самый порок» [Аврелий Августин web а].

Если для Платона центр антропологии – невозможность в земной жизни такого очищения ума, чтобы иметь полное познание истины, для Августина центром антропологии становится способность (но не предзаданность!) человека сознательно отходить от добра и выбирать зло как зло.

Августин объявляет ложь грехом, и как всякий другой грех, она для него характеризуется важнейшим обстоятельством: никакие рациональные обоснования или опровержения, никакие внешние обстоятельства не могут ее

предотвратить и искоренить. Бездна греха, увлекающая человека, раскрывающая его подноготную и изменяющая его природу – ситуация, когда он может желать самого порока – и есть одна из тех причин, по которой Августин категорически не приемлет ложь даже в благих целях, тем более для спасения души. В отношении лжи Августин категоричен. В трактате «Против лжи» он заявляет, что для ее существования нет ни одного оправдания ни от Бога, ни от человека.

Теперь проясняется и вопрос критерия лжи. «Желание самого порока», душа, «ищущая желанного не путем порока, но ищущая самый порок», сознательное делание зла как зла – и есть этот критерий. Поэтому не всякая неправда есть ложь. Для шутки Августин находит место, хотя в ее контексте и может высказываться неправда. Но тут нет намерения выдать ее за правду, и неправда всегда вовремя разоблачает сама себя. Заблуждение также не связано с ложью, так как происходит оно не из-за стремления к пороку, а в силу незнания заблуждающегося.

Грех для Августина – это бесспорно начало и движущая сила разрушения, которое человеку невозможно остановить. И это одно из принципиальных отличий позиции Августина от античного восприятия. Он пишет: «Ибо лживым правильно называется тот, кто имеет желание обмануть кого-либо и который делает это, отчасти пользуясь разумом, отчасти же в силу своей природы. <...> Неправдивым же я называю то, что высказывается говорящими неправду. Они тем отличаются от лжецов, что всякий лжец желает обмануть, но не всякий говорящий неправду имеет подобное намерение» [Блаженный Августин 2000, 353].

Другое отличие связано с пониманием Бога в христианстве. Бог отличается от греческого Демиурга и даже от Единого неоплатоников. Он не принадлежит миру, Он, как Творец, находится вне своего творения. При этом мир принадлежит Ему, нет пропасти между Ним и миром, как есть она даже между Единым и порожденными Им вещами.

Русский исследователь Иван Васильевич Попов отмечает, что для Августина «Форма, мыслимая в Боге, самобытна и чужда пространственных и временных границ. В вещах же сотворенных она гораздо ниже, так

как дается им извне и носит в себе элемент ограничения в пространстве и времени. Следовательно, они ложны. Бог же, как самобытная духовная и вечная форма, есть их Истина, Которой они подражают, но осуществить Которую они не могут» [Попов web].

Та же печать несовершенства лежит и на человеке. Возможно, на человеке прежде всего. И тут особое значение приобретает не только проблема воления. В не меньшей степени ситуация определяется грядущим восстановлением природы человека и всего бытия.

Сам мир не воспринимается христианством как нечто изначально несущее на себе печать убытка и зла, так как до грехопадения человека все творение было добрым, а сам Августин уверен, что даже право существует из силы Любви [Neckel 1953], так как Бог есть Любовь. Лишь вследствие поступка Адама и Евы мир, прежде отданный им Богом для возделывания, приобрел оттенок зла. Для христианства неприемлема и неоплатоническая идея возвращения отпавшего многого в Единое, слияние в Нем, поскольку тут индивидуальность творения имеет большую ценность.

Для Августина заверченный человек – это христианин, который получает совершенство лишь в будущей жизни – Царствии Небесном. В жизни этой он может лишь поддерживать себя, поддерживать в поте лица, то есть без отдыха, вне зависимости от успешности, или наоборот – не успешности текущего момента. В том числе и избегая лжи.

Ведь в Боге, как и в Царствии Небесном нет ни тьмы, ни лжи, ни какого-то другого несовершенства. И тот факт, что в этой жизни ложь и истина сосуществуют подобно Граду Небесному и граду земному, вовсе не придает лжи какие-то онтологические права. Наоборот, ложь существует скорее как результат недостаточности усилий человека по ее преодолению.

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ Забегая вперед, отметим, что в христианстве это слово чаще всего используется в значении «грех». Например, преп. Максим Исповедник объясняет возникшие смысловые оттенки так: «Зло созерцается не в природе созданий, но в ошибочном и неразумном их движении» [Зяблинцев web]. То есть зло изменяет природу, нарушает ее и искажает.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аврелий Августин web а – *Аврелий Августин*. Исповедь // https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/ispoved/#0_26
- Аврелий Августин web б – *Аврелий Августин*. Энхиридион к Лаврентию, или О вере, надежде и любви // https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/enhiridion/
- Аристотель 1978 – *Аристотель*. О софистических опровержениях // Сочинения в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978.
- Блаженный Августин 2000 – *Блаженный Августин*. Творения. В 4 т. Т. 1: Об истинной религии. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000.
- Зяблинцев web – *Зяблинцев Георгий, свящ.* Платон и святоотеческое богословие [Богословские труды. 1996. № 32] // http://odinblago.ru/platon_i_sv_bogosl
- Кессиди 1982 – *Кессиди Ф.Х.* Гераклит. М.: Мысль, 1982.
- Лебедев, Рожанский (ред.) 1989 – *Лебедев А.В., Рожанский И.Д. (ред.)*. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989.
- Неретина web – *Неретина С.С.* Аврелий Августин: Исповедь как философствование // http://anthropology.rchgi.spb.ru/avgustin/21_neret.pdf
- Несмеянов web – *Несмеянов Е.Е.* К вопросу о возникновении теории лжи у Августина Блаженного [Гуманитарные и социальные науки. 2013. № 5] // http://hses-online.ru/2013/05/09_00_13/14.pdf
- Платон 2007 – *Платон*. Сочинения в 4 т. Т. 2. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2007.
- Попов web – *Попов И.В., муч.* Труды по патрологии. Т. II. Личность и учение блаженного Августина // https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Popov/trudy-po-patrologii-tom-ii-lichnost-i-uchenie-blazhennogo-avgustina/4
- Столяров 1999 – *Столяров А.А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М.: ГЛК Ю.А. Шичалина, 1999.
- Фокин web – *Фокин А.Р.* Учение Аврелия Августина о внутреннем слове // https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/blazhennyj-avgustin-i-avgustinizm-v-zapadnoj-i-vostochnoj-traditsijah/#0_4
- Чичерин 2006 – *Чичерин Б.Н.* История политических учений. Т. 1. СПб.: Изд-во РХГА, 2006.
- Heckel 1953 – *Heckel J.* Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie

Martin Luthers. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1953.

REFERENCES

- Aurelius Augustine. *Confession*. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/ispoved/#0_26
- Aurelius Augustine. *Enchiridion to Laurentius, or About Faith, Hope and Love*. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/enhiridion/
- Aristotle, 1978. On Sophistic Refutations. *Aristotle Works. In 4 Vols. Vol. 2*. Moscow, Mysl Publ.
- Blessed Augustine 2000. *Creations. In 4 vols. Vol. 1: About True Religion*. Saint Petersburg, Aleteya Publ.; Kiev, UCIMM-Press.
- Zyablintsev George, priest. Plato and Patristic Theology. *Bogoslovskie trudy*, 1996, no. 32. URL: http://odinblago.ru/platon_i_sv_bogosl
- Cassidy F.Kh., 1982. *Heraclitus*. Moscow, Mysl Publ.
- Lebedev A.V., Rozhansky I.D. (eds.), 1989. *Fragments of Early Greek Philosophers. Part 1: From Epic Theocosmogonies to the Emergence of Atomistics*. Moscow, Nauka Publ.
- Neretina S.S. *Aurelius Augustine: Confession as Philosophizing*. URL: http://anthropology.rchgi.spb.ru/avgustin/21_neret.pdf
- Nesmeyanov E.E., 2013. On the Question of the Origin of the Theory of Lies in Augustine the Blessed. *Gumanitarnye i socialnye nauki*, no. 5. URL: http://hses-online.ru/2013/05/09_00_13/14.pdf
- Platon, 2007. *Works. In 4 Vols. Vol. 2*. Saint Petersburg, Publishing House of St. Petersburg University, Publishing House of Oleg Abyshko.
- Popov I.V., mar. *Works on Patrology. Vol. 2. The Personality and Teachings of St. Augustine*. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Popov/trudy-po-patrologii-tom-ii-lichnost-i-uchenie-blazhennogo-avgustina/4
- Stolyarov A.A., 1999. *Freedom of Will as a Problem of European Moral Consciousness*. Moscow, Yuriy Shichalin's Museum Graeco-Latinum.
- Fokin A.R. *The Teaching of Aurelius Augustine on the Inner Word*. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/blazhennyj-avgustin-i-avgustinizm-v-zapadnoj-i-vostochnoj-traditsijah/#0_4
- Chicherin B.N., 2006. *History of Political Doctrines. Vol. 1*. Saint Petersburg, Publishing House of the Russian Christian Humanitarian Academy.
- Heckel J., 1953. *Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*. München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Information About the Author

Konstantin A. Shmoraga, Senior Lecturer, Department of Church History and General Humanities, Pskov-Pechersk Theological Seminary, Yuryevskaya St, 82a, 181500 Pechory, Russian Federation; Candidate for a Degree, Department of Philosophy and Theory of Law, Volgograd State University, Prosp. Universitetsky, 100, 400062 Volgograd, Russian Federation, kost78@yandex.ru, <https://orcid.org/0009-0009-2014-059X>

Информация об авторе

Константин Александрович Шморага, старший преподаватель кафедры церковно-исторических и общегуманитарных дисциплин, Псково-Печерская духовная семинария, ул. Юрьевская, 82а, 181500 г. Печоры, Российская Федерация; соискатель кафедры философии и теории права, Волгоградский государственный университет, просп. Университетский, 100, 400062 г. Волгоград, Российская Федерация, kost78@yandex.ru, <https://orcid.org/0009-0009-2014-059X>



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.5>

UDC 1(100)(091):27-872
LBC 87.3(0)323-282



Submitted: 02.09.2023
Accepted: 15.09.2023

HERESIES IN EARLY EGYPTIAN MONASTICISM. POLEMICS BETWEEN ORIGENISTS AND ANTHROPOMORPHITES

Vyacheslav G. Patrin

Center for Training Church Specialists of the Volgograd Eparchy, Volgograd, Russian Federation;
Volgograd State University, Volgograd, Russian Federation

Abstract. The controversy between origenists and anthropomorphites is an obscure and debated topic in the history of the Church. At the turn of the fourth and fifth centuries, the monastic communities of Egypt were involved in this controversy, and the consequences of this controversy had a great influence on the subsequent history of the Church. The central question of the controversy was the “image of God” in man. Representatives of the opposing sides conceptualized this biblical concept in different ways. The views of the Origenists in this polemic can be reconstructed from the surviving texts. Significant problems in the study of this topic are related to the party of the “anthropomorphites” and their teaching, since most of the information about “anthropomorphites” comes from their opponents. This article attempts to define the position of the “anthropomorphites” in the context of this controversy. Recognizing the possibility of using the expression “anthropomorphites” as a polemical cliché, we argue that the existence of the ideas of anthropomorphism of God among Egyptian monks was quite natural. However, in our opinion, the anthropomorphites, like the Messalians, were not a homogeneous group. On the basis of information from the sources, we can distinguish two types of so-called “anthropomorphites”: those who attributed a human form to God and those who, on the contrary, denied that the deity had a human form. Common to these currents was the idea that the image of God was also present in the human body, as well as a negative attitude toward Origen. The view that this dispute was a dispute between evangelical realism and origenistic symbolism seems to us to be too free an interpretation of this polemic. Nor can we accept the idea that the Egyptian anthropomorphite movement had its roots in Jewish mysticism.

Key words: heresy, origenism, anthropomorphism, image of God, Egyptian monasticism.

Citation. Patrin V.G. Heresies in Early Egyptian Monasticism. Polemics Between Origenists and Anthropomorphites. *Logos et Praxis*, 2023, vol. 22, no. 3, pp. 43-48. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.5>

УДК 1(100)(091):27-872
ББК 87.3(0)323-282

Дата поступления статьи: 02.09.2023
Дата принятия статьи: 15.09.2023

ЕРЕСИ В РАННЕМ ЕГИПЕТСКОМ МОНАШЕСТВЕ. ПОЛЕМИКА МЕЖДУ ОРИГЕНИСТАМИ И АНТРОПОМОРФИТАМИ

Вячеслав Геннадьевич Патрин

Центр подготовки церковных специалистов Волгоградской епархии, г. Волгоград, Российская Федерация;
Волгоградский государственный университет, г. Волгоград, Российская Федерация

Аннотация. Полемика между оригенистами и антропоморфитами является довольно туманной и дискуссионной темой в истории Церкви. На рубеже IV–V вв. в данную полемику были вовлечены монашеские общины Египта, и ее последствия оказали большое влияние на последующую историю Церкви. В центре полемики находился вопрос «образа Божьего» в человеке. Представители противоборствующих сторон по-разному осмыслили данный библейский концепт. Взгляды оригенистов в этой полемике можно реконструировать по сохранившимся текстам. Существенные проблемы в изучении этой темы связаны с партией антропоморфитов и их учением, так как большая часть информации об антропоморфитах исходит от их противников. В данной статье делается попытка определить позицию антропоморфитов в контексте данной полемики. Признавая возможность употребления выражения «антропоморфиты» как полемического клише, мы утверждаем, что су-

ществование идей антропоморфизма Бога среди египетских монахов было вполне естественным. Однако, на наш взгляд, антропоморфиты, как и мессалиане, не были однородной группой. На основании информации источников можно выделить два типа так называемых антропоморфитов: тех, кто приписывал Богу человеческий облик, и тех, кто, напротив, отрицал, что божество имеет человеческий облик. Общим в этих течениях была идея о том, что образ Божий присутствует и в человеческом теле, а также негативное отношение к Оригену. Мнение о том, что этот спор был спором между евангельским реализмом и оригенистическим символизмом, нам представляется слишком вольной интерпретацией данной полемики. Также мы не можем согласиться с идеей, что движение египетских антропоморфитов уходило корнями в еврейский мистицизм.

Ключевые слова: ересь, оригенизм, антропоморфизм, образ Божий, египетское монашество.

Цитирование. Патрин В. Г. Ереси в раннем египетском монашестве. Полемика между оригенистами и антропоморфитами // *Logos et Praxis*. – 2023. – Т. 22, № 3. – С. 43–48. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.5>

Полемика между оригенистами и антропоморфитами в целом является довольно туманной и дискуссионной темой в истории Церкви [Patterson 2011, 9–35]. На рубеже IV–V вв. в данную полемику были вовлечены монашеские общины Египта, и последствия это полемики оказали большое влияние на последующую историю Церкви. Началом событий послужило праздничное послание Александрийского патриарха Феофила 399 г., в котором он осудил антропоморфизм, но которое встретило крайне негативную реакцию среди египетских монахов. В центре полемики находился вопрос «образа Божьего» в человеке. Если доктрину «оригенистов» в этой полемике можно реконструировать по сохранившимся текстам, причем даже в этой реконструкции ученые не во всем согласны [Bunge 2009, 9–42], то богословская система антропоморфитов ставит перед исследователями множество проблем. Большая часть информации об антропоморфитах исходит от их противников, таких как прп. Иоанн Кассиан [Jean Cassien 1958, 75–79] и Сократ Схоластик [Socrate de Constantinople 2006, 288–291]. Единственным источником сведений об этой полемике со стороны самих египетских антропоморфитов является агиографический источник – Житие аввы Афу [Driton 1915–1917; Болотов 1886; Gould 1992, 550]. Согласно прп. Иоанну Кассиану и Сократу Схоластику, большинство монахов Нижнего Египта, возмущенных праздничным письмом Феофила, принадлежали к антропоморфитам [Guillaumont 2004, 59–60]. Однако следует с осторожностью относиться к этой информации, так как сами наименования «оригенисты» и «антропоморфиты» являются полемическими клише [Clark 1992, 6–7],

которые давали друг другу представители противоборствующих групп, не очень заботясь о корректности. В то же время мы не можем согласиться с отцом Георгием Флоровским [Florovsky 1975a; Florovsky 1975b] и Г. Гульдом [Gould 1992], которые отрицают существование антропоморфизма как такового среди египетских монахов. Мы полагаем, что антропоморфиты, как и мессалиане, не были однородной группой. Это наше главное замечание по отношению к предыдущим исследованиям, посвященным полемике между антропоморфитами и оригенистами, поскольку в них антропоморфизм представлен слишком однородным. На основании информации источников можно выделить по крайней мере два типа так называемых антропоморфитов: тех, кто приписывал Богу человеческий облик (авва Серапион из собеседований Иоанна Кассиана), и тех, кто, напротив, отрицал, что божество имеет человеческий облик (Епифаний Кипрский, авва Афу). Общим в этих течениях была идея о том, что образ Божий присутствует и в человеческом теле, а также их негативное отношение к Оригену. Мнение Георгия Флоровского, что этот спор был спором между евангельским реализмом и оригенистическим символизмом нам представляется слишком вольной интерпретацией данной полемики. Также мы не можем согласиться с идеей, высказанной А. Голицыным и П. Паттерсоном, о том, что движение египетских антропоморфитов уходило корнями в еврейский мистицизм.

Праздничное письмо патриарха Феофила 399 г. спровоцировало сильную негативную реакцию среди египетских монахов. К сожалению, это письмо не сохранилось, поэтому о

его содержанию остается только догадываться. По мнению авторов, поддерживающих оригенистов, в частности, Иоанна Кассиана, монахи были возмущены тем, что в этом письме Феофил отрицает, что Всемогущий Бог имеет человеческую форму [Jean Cassien 1958, 75–76; Иоанн Кассиан 1993, 350]. В соответствии с Житием аввы Афу, представляющим точку зрения антропоморфитов, монахи были скандализированы отрывком, в котором патриарх якобы отрицает образ Божий в людях, утверждая, что «образ Божий не тот, что носим мы, человеки» [Болотов 1886, 349]. Оба текста свидетельствуют, что предметом спора был вопрос об «образе Божиим», однако в них по-разному расставлены акценты. В первом случае говорится о человеческих чертах Бога, то есть о его антропоморфности, а во втором – об «образе Божиим» в человеке, включая и его тело.

В оригенизме концепт «образа Божьего» имел практическое значение в качестве посредника на пути к познанию Бога, что отразилось, в частности, в учении о молитве Евагрия Понтийского [Guillaumont 1958, 111; Patrin 2016, 351–359]. С точки зрения оригенистов, вопрос о наличии «образа Божия» в человеческом теле был логически связан с антропоморфизмом Бога. В этой системе образ Божий не мог иметь какую-либо материальную форму, в том числе человеческого тела, так как Бог нематериален. Прп. Иоанн Кассиан, Сократ Схоластик и другие противники антропоморфизма в своих обвинениях делали упор на этом моменте. При этом существуют свидетельства о борьбе иерархов Церкви с идеями антропоморфизма Бога в конце IV – начале V в. [Patterson 2011, 75–117; Wickham 1983, 132–221]. Праздничное письмо Феофила, спровоцировавшее монахов, по всей видимости, являлось частью этой общей полемики. Поэтому, вопреки мнению Флоровского и Гульда, мы не можем отрицать существование антропоморфизма как такового среди египетских монахов, значительная часть которых происходила из простых людей.

Рассказ прп. Иоанна Кассиана об авве Серапионе иллюстрирует этот «народный антропоморфизм». Так, хотя авву Серапиона смогли логически убедить в ошибочности антропоморфного понимания Бога, но во время молитвы

подвижник пал на землю и воскликнул: «О, несчастный я! отняли у меня Бога моего; кого теперь держаться, не имею, или кому кланяться и молиться, уже не знаю» [Иоанн Кассиан 1993, 351]. Собеседник прп. Иоанна Кассиана, авва Исаак, объясняет такой антропоморфизм как экзегетическую «ошибку», связанную с влиянием народной веры, близкой к язычеству [Иоанн Кассиан 1993, 352–353]. Связь между антропоморфизмом и язычеством является общим местом в обвинениях, выдвигаемых против народной веры как во времена прп. Иоанна Кассиана, так и сегодня. К тому же именно в это время Феофил вел активную антиязыческую кампанию в Египте [Clark 1992, 52–58]. Иными словами, обвинения в сохранении языческих предрассудков были актуальны в то время, и оригенисты использовали этот аргумент для защиты своей позиции. Однако «народный антропоморфизм» не обязательно является проявлением язычества, поскольку его истоки лежат глубже.

На наш взгляд в словах аввы Серапиона выражен основной смысл концепта «образ Божий» в религиозной практике простых людей – он актуализирует реальность Бога. Для того чтобы обратиться к Богу в молитве, человек должен иметь представление или образ Бога. Наличие в текстах Священного Писания антропоморфных выражений по отношению к Богу обуславливает возможность существования веры в антропоморфного Бога как у современных христиан, так и у христиан различных эпох без наличия какой-то особой «доктрины». Истоки этой формы мышления лежат глубоко в психологии человека. Так, авва Исаак объясняет антропоморфизм (Бога) у людей, не подвергшихся влиянию язычества, как следствие их невежества и простоты, для которых отрывок из Быт 1:13 служит аргументом для их веры: «Это заблуждение хотя по сказанному происхождению и срослось с чувствами некоторых, однако под предлогом следующего свидетельства: сотворим человека по образу Нашему и подобию, по неискушенности или невежеству привилось и в душах тех, которые никогда не были осквернены языческим суеверием, так что ересь антропоморфистов произошла от превратного толкования, и поэтому с упорным извращением настаивают, что безмерное и простое существо Божие

сложилось с нашими чертами, в образе человеческого» [Иоанн Кассиан 1993, 353].

Как мы уже писали, антропоморфизм – это явление, во многом связанное с психологией человека. Это примитивное представление о Боге, и слова аввы Исаака о связи антропоморфизма с невежеством и простотой также справедливы сегодня по отношению к христианской народной вере. Люди до сих пор используют представления об антропоморфизме Бога как самый простой способ актуализации бытия Божьего. Это самая простая форма «божественного реализма». Можно заключить, что конфликт между антропоморфитами и оригенистами в Египте был конфликтом между народной, простой верой и верой основанной на философских принципах. Одни не могли усвоить доктрину, полную абстракций, другие презирали банальный образ мышления простых людей, считая его примитивным. Стенания аввы Серапиона в изложении Кассиана нам кажутся вполне соответствующими реакции простых людей, когда им объясняют, что представлять Бога в человеческом облике неверно. Авва принимает логическое доказательство апофатического богословия, но его реакция, отличающаяся искренностью, показывает, что он не смог принять это учение в качестве своего «мистического» пути. То, что является логическим следствием принятия этого богословия, – «освобождение» разума от представления о Боге, – вызвало у него очень болезненные чувства утраты Бога. Таким образом, мы предполагаем, что агрессия антропоморфитов по отношению к оригенистам была в значительной степени реакцией простых людей на попытку интеллектуалов лишить их доступного им опыта Бога. В тоже время, нужно отметить, что молитвенная практика аввы Евагрия, противопоставляемая молитве антропоморфитов, также имела свой способ актуализации Бога. В ней не только предполагалось избегание «телесных» образов во время молитвы, но также было необходимым использовать «истинный» образ Бога – человеческий ум, и через созерцание ума вступать в общение с Богом. Таким образом, в определенном смысле это тоже форма антропоморфного «божественного реализма», поскольку она уподобляет божественную природу одной из частей

человеческой природы (уму) и считает возможным общение с Ним через этот «божественный образ» в человеке.

Оригенисты связывали тему образа Божия с молитвенной практикой, и именно в контексте этой практики они находили поддержку своим обвинениям. Но если простых монахов-антиоригенистов, таких как авва Серапион, можно было обвинить в антропоморфизации Бога, то другие противники оригенистов не считали Бога антропоморфным (например, Епифаний Кипрский и авва Афу, к которым присоединился потом патриарх Феофил), и именно их позиция в итоге была признана Церковью. Для этих противников оригенизма образ Бога не имел функционального значения для молитвенной практики, но рассматривался ими в контексте веры и экзегезы.

В Житии аввы Афу в качестве главного предмета спора представлен вопрос о наличии образа Божия в человеческих телах. Аргументы, которые в диалоге с аввой Афу патриарх Феофил высказывает против этого присутствия, можно разделить на две части: во-первых, телесные недостатки противоречат Божественному совершенству, во-вторых, образ Божий был утрачен в потомках Адама из-за грехопадения [Болотов 1886, 350–351]. Нужно отметить, что данные аргументы не позволяют говорить о том, что патриарх Феофил придерживался оригенистической точки зрения. Так первый аргумент патриарха, который можно назвать «эстетическим», в принципе, для оригенистов не имел значения, поскольку они полностью исключали телесность из образа Божия. Второй аргумент Феофила также ближе к тем идеям, которые в конфликте разрабатывали противники оригенистов. Именно свт. Епифаний Кипрский обвинял Оригена в отрицании наличия образа Божия в потомках Адама [Епифаний Кипрский 1872, 86], в то время как ни оригенисты, ни их защитники не обращали на это никакого внимания [Gould 1992, 550–551, 555; Clark 1992, 92]. В данном случае, по всей видимости, мы имеем дело с интерпретацией идей Оригена его оппонентами. Таким образом, согласно информации из Жития, идеи Феофила изначально были весьма далеки от оригенизма.

А. Голицин, а затем П. Паттерсон высказывают мнение, что идеи антропоморфизма

египетских монахов уходили корнями в еврейский мистицизм [Patterson 2011, 25–31]. Эта гипотеза безусловно интересна, но слишком спекулятивна. Она основана, прежде всего, на предположении, что слова Кассиана о «еврейской слабости» [Иоанн Кассиан 1993, 353] являются намеком на связь антропоморфизма египетских монахов с еврейской мистикой созерцания вечного, божественного тела [Patterson 2011, 30–31]. Но если допустить такое, то это означает, что большинство монахов Нитрии (Нижний Египет) находилось бы под влиянием иудейской мистики. Но тогда у нас бы имелись более надежные свидетельства об этом, чем двусмысленное выражение Кассиана и аллюзии в апокрифических текстах библиотеки Наг-Хаммади (которая географически, к тому же, находилась в другом регионе – в Верхнем, а не Нижнем Египте). Существенным контраргументом против идеи Голицина и Паттерсона являются антииудейские высказывания самих антропоморфитов. Так в Житии аввы Афу подвижник, говоря о Евхаристии, относит к иудеям тех, кто не верит, что хлеб и вино – это Тело и Кровь Христа [Болотов 1886, 351]. Таким образом, противники оригенизма дистанцировались от иудаистского образа мышления, а само обвинение в «иудаизме» в рассматриваемых текстах, скорее всего, является полемическим клише.

В связи с тем что в Житии аввы Афу ничего не говорится о человеческом облике Бога, отец Георгий Флоровский сделал вывод, что в этой полемике антропоморфитская традиция была более ортодоксальной, чем оригенистская, поскольку антропоморфиты представляли «евангельский реализм» воплощенного Бога, а Кассиан и Сократ отстаивали «оригенистский символизм» [Florovsky 1975a, 96]. Тот факт, что патриарх Феофил принял критику монахов на свое праздничное письмо, а после этого события, как и раньше, критиковал антропоморфизм [Russell 2007, 196], говорит о том, что данная реакция монахов не была защитой, или, по крайней мере, явной защитой идеи антропоморфизма Бога. Монахи пришли к патриарху, чтобы выразить протест против отрицания того, что человеческий облик является образом Бога. Но, как мы уже писали выше, это не означает, что в этой монашеской среде, состоящей в основном из простых

людей, не было более радикальных идей об антропоморфизме Бога. Также ни один текст не приводит факт Воплощения Бога-Слова в качестве аргумента со стороны антропоморфитов в их полемике с оригенистами. Таким образом, мнение Флоровского о том, что данный конфликт является христологическим спором между «евангельским реализмом» антропоморфитов и «оригенистским символизмом», является довольно вольной интерпретацией данной полемики.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Болотов 1886 – *Болотов В.В.* Житие блаженного Афу, епископа Пемджеского // Христианское чтение. 1886. № 3–4. С. 334–357.
- Епифаний Кипрский 1872 – *Епифаний Кипрский, святитель.* Творения. Ч. 3. М.: тип. В. Готье, 1863.
- Иоанн Кассиан 1993 – *Иоанн Кассиан, преподобный.* Писания. Сергиев Посад: РФМ, 1993.
- Bunge 2009 – *Bunge G.* Encore une fois : Hénade ou Monade? Au sujet de deux notions-clés de la terminologie technique d’Evagre le Pontique // *Adamantius.* 2009. Vol. 15. P. 9–42.
- Clark 1992 – *Clark E.* The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Driton 1915–1917 – *Driton E.* La discussion d’un moine anthropomorphite audien avec le patriarche Théophile d’Alexandrie en l’année 399 // *Revue de l’Orient chrétien.* 1915–17. Vol. 10. P. 92–100, 113–28.
- Florovsky 1975a – *Florovsky G.* The Anthropomorphites in the Egyptian Desert // *Aspects of Church History.* 1975. Vol. 4: Collected Works of Georges Florovsky. Belmont, MA: Nordland. P. 89–96.
- Florovsky 1975b – *Florovsky G.* Theophilus of Alexandria and Apa Aphou of Pemdje // *Aspects of Church History.* 1975. Vol. 4: Collected Works of Georges Florovsky. Belmont, MA: Nordland. P. 97–129.
- Gould 1992 – *Gould G.* The Image of God and the Anthropomorphite Controversy in Fourth Century Monasticism // *Origeniana Quinta.* Leuven: University Press, 1992. P. 549–557.
- Guillaumont 1958 – *Guillaumont A.* Les six centuries des “Kephalaia gnostica” d’Evagre le Pontique. Paris: Firmin-Didot, 1958.
- Guillaumont 2004 – *Guillaumont A.* Un philosophe au désert: Evagre le Pontique. Paris, 2004.
- Jean Cassien 1958 – *Jean Cassien.* Conférences VIII–XVII. Paris: Cerf, 1958.

- Patrin 2016 – *Patrin V.* La prière dans les Apophtegmes des Pères. Thèse de doctorat sous la direction de Bernard Flusin. Études grecques. Paris: Université Paris – Sorbonne, 2016.
- Patterson 2011 – *Patterson P.* Visions of Christ: The Anthropomorphite Controversy of 399 CE. An Abstract Presented to the Faculty of Graduate Education of Saint Louis University in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, 2011.
- Russell 2007 – *Russell N.* Theophilus of Alexandria. The Early Church Fathers. London; New York: Routledge, 2007.
- Socrate de Constantinople 2006 – Socrate de Constantinople. L'Histoire ecclésiastique. Livres IV–VI. Paris: Cerf, 2006.
- Wickham 1983 – *Wickham L.* Cyril of Alexandria. Select Letters. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Théophile d'Alexandrie en l'année 399. *Revue de l'Orientchrétien*, vol. 10, pp. 92-100, 113-128.
- Florovsky G., 1975a. The Anthropomorphites in the Egyptian Desert. *Aspects of Church History. Vol. 4: Collected Works of Georges Florovsky.* Belmont, MA, Nordland, pp. 89-96.
- Florovsky G., 1975b. Theophilus of Alexandria and Apa Aphou of Pemdje. *Aspects of Church History. Vol. 4: Collected Works of Georges Florovsky.* Belmont, MA, Nordland, pp. 97-129.
- Gould G., 1992. The Image of God and the Anthropomorphite Controversy in Fourth Century Monasticism. *Origeniana Quinta.* Leuven, University Press, pp. 549-557.
- Guillaumont A., 1958. *Les six centuries des "Kephalaiia gnostica" d'Évagre le Pontique.* Paris, Firmin-Didot.
- Guillaumont A., 2004. *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique.* Paris.
- Jean Cassien, 1958. *Conférences VIII–XVII.* Paris, Cerf.
- Patrin V., 2016. *La prière dans les Apophtegmes des Pères. Thèse de doctorat sous la direction de Bernard Flusin. Études grecques.* Paris, Université Paris – Sorbonne.
- Patterson P., 2011. *Visions of Christ: The Anthropomorphite Controversy of 399 CE. An Abstract Presented to the Faculty of Graduate Education of Saint Louis University in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy.*
- Russell N., 2007. *Theophilus of Alexandria. The Early Church Fathers.* London, New York, Routledge.
- Socrate de Constantinople, 2006. *L'Histoire ecclésiastique. Livres IV–VI.* Paris, Cerf.
- Wickham L., 1983. *Cyril of Alexandria. Select Letters.* Oxford, Clarendon Press.

REFERENCES

- Bolotov V.V., 1886. The Life of Blessed Aphou, Bishop of Pemdje. *Khristianskoye chteniye*, no. 3-4, pp. 334-357.
- Epiphanius of Cyprus, 1872. *Works. Vol. 3.* Moscow, tip. V. Gotye.
- John Cassian, 1993. *Writings.* Sergiev Posad, RFM.
- Bunge G., 2009. Encore une fois : Hénade ou Monade? Au sujet de deux notions-clés de la terminologie technique d'Évagre le Pontique. *Adamantius*, vol. 15, pp. 9-42.
- Clark E., 1992. *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate.* Princeton, Princeton University Press.
- Driton E., 1915–1917. La discussion d'un moine anthropomorphite audien avec le patriarche

Information About the Author

Vyacheslav G. Patrin, Candidate of Sciences (Theology), PhD (Greek History and Culture), Director, Center for Training Church Specialists of the Volgograd Eparchy, Chapaeva St, 26, 400012 Volgograd, Russian Federation; Associate Professor, Department of Philosophy and Theory of Law, Volgograd State University, Prosp. Universitetsky, 100, 400062 Volgograd, Russian Federation, patrin.vyacheslav@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6376-5076>

Информация об авторе

Вячеслав Геннадьевич Патрин, кандидат богословия, кандидат (PhD) греческой истории и культуры, директор, Центр подготовки церковных специалистов Волгоградской епархии, ул. Чапаева, 26, 400012 г. Волгоград, Российская Федерация; доцент кафедры философии и теории права, Волгоградский государственный университет, просп. Университетский, 100, 400062 г. Волгоград, Российская Федерация, patrin.vyacheslav@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6376-5076>



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.6>

UDC 130.122
LBC 87.722

Submitted: 31.08.2023
Accepted: 15.09.2023

HISTORICAL FORMS OF INTERPRETATION OF THE MODAL TYPE OF INTEGRITY: THE HERESY OF THE MONARCHIST MODALISTS AND THE IMAGE OF HOLY RUSSIA

Svetlana B. Tokareva

Volgograd State University, Volgograd, Russian Federation

Abstract. The article considers two variants of interpretation of modal-type integralities. The first is represented by the heresy of the monarchists modalists and Savellians, which was widespread in the era of triadological disputes (the 3rd century). The denial by its representatives of the trinity of God and the recognition of the absolute identity of the natures of God, the Father and the Son, are considered not in the aspect of the history of triadological disputes but in the light of the interest of modern philosophy in the study of the modal type of integrity. The Sabellians make the definitions of God dependent on the ontological and anthropological conditions in which the experience of the epiphany and knowledge of God take place: God Himself determines His semantic aspects in each case, limiting Himself and setting the measure, form, and method of his manifestation in the world through revelation. The manifestations and definitions of God form a unity of a special type. Accordingly, statements about God necessarily turn out to be modal, since they speak of the Father, the Son, and the Holy Spirit not as coexisting and consubstantial divine personalities, but as three modes (consistently realized forms) of the manifestation of God as One. Using the example of the image of Holy Russia, it is shown that the use of a modal approach in relation to phenomena endowed with the status of the sacred has become entrenched in Christian culture. They are produced by religious consciousness as initial spiritual wholes, which, however, are not directly given but are revealed under certain conditions in historical reality through their many forms (modes). Each of the forms carries the “nature” or essence of the original integrity; however, in their real existence, these forms (modes), having a single source, are still separate entities with different functions and goals, with their own history, spatial location, time frames, etc. At the same time, the original integrity, manifesting itself in each of its modes, is not their summative unity and cannot be “assembled” from them as from parts.

Key words: modalism, Savellianism, modal integrity, substance, modus, unity, image of Holy Russia.

Citation. Tokareva S.B. Historical Forms of Interpretation of the Modal Type of Integrity: The Heresy of the Monarchist Modalists and the Image of Holy Russia. *Logos et Praxis*, 2023, vol. 22, no. 3, pp. 49-56. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.6>

УДК 130.122
ББК 87.772

Дата поступления статьи: 31.08.2023
Дата принятия статьи: 15.09.2023

ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ МОДАЛЬНОГО ТИПА ЦЕЛОСТНОСТИ: ЕРЕСЬ МОНАРХИАН-МОДАЛИСТОВ И ОБРАЗ СВЯТОЙ РУСИ

Светлана Борисовна Токарева

Волгоградский государственный университет, г. Волгоград, Российская Федерация

Аннотация. В статье рассмотрены два варианта интерпретации целостностей модального типа. Первый представлен распространенной в эпоху триадологических споров (III в.) ереси монархиан-модалистов и савеллиан. Отрицание ее представителями троичности Бога и признание абсолютной тождественности природ Бога Отца и Сына рассматривается не в аспекте истории триадологических споров, но в свете интереса

современной философии к исследованию модального типа целостности. Определения Бога савеллиане ставят в зависимость от тех онтологических и антропологических условий, в которых протекает опыт богоявления и богопознания: Бог Сам в каждом случае определяет Свои смысловые аспекты, ограничивая Себя и задавая меру, форму и способ своей явленности в мире через откровение. Проявления и определения Бога образуют всеединство особого типа. Соответственно, высказывания о Боге с необходимостью оказываются модальными, поскольку говорят об Отце, Сыне и Святом Духе не как о сосуществующих и единосущных Божественных Личностях, а как о трех модусах (последовательно реализующихся формах) проявления Бога как Единого. На примере образа Святой Руси показано, что в христианской культуре закрепилось использование модального подхода применительно к феноменам, наделяемым статусом сакрального. Они продуцируются религиозным сознанием как исходные духовные целостности, которые, однако, не являются непосредственно данными, но открываются при определенных условиях в исторической реальности через множество своих форм (модусов). Каждая из форм несет в себе «природу» или сущность исходной целостности; однако в своем реальном существовании эти формы (модусы), имея единый источник, являются все же отдельными образованиями с разными функциями, целями, с собственной историей, пространственной локацией, временными рамками и т. д. При этом исходная целостность, проявляя себя в каждом из своих модусов, не является их суммативным единством и не может быть «собрана» из них как из частей.

Ключевые слова: модализм, савеллианство, модальная целостность, субстанция, модус, всеединство, образ Святой Руси.

Цитирование. Токарева С. Б. Исторические формы интерпретации модального типа целостности: ересь монархиан-модалистов и образ Святой Руси // *Logos et Praxis*. – 2023. – Т. 22, № 3. – С. 49–56. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.6>

Причиной возникновения ереси монархиан-модалистов, появившейся в начале III в. в Малой Азии – важнейшем историческом центре раннего христианства – и перенесенной позже в Рим, стало стремление разрешить логическое противоречие между содержащимися в Священном Писании утверждениями о единстве Бога¹ и указаниями на Его троичность². Модализм как разновидность монархианства заключается в отрицании троичности Бога, Лица которого рассматриваются как образы (модусы), через которые Он проявляет Себя в человеческом мире. Произведений модалистов и савеллиан практически не сохранилось, источниками сведений об их взглядах являются труды Епифания Кипрского («О савеллианах, сорок второй, а по общему порядку шестьдесят второй ереси») [Епифаний Кипрский web], Василия Великого («Против савеллиан, Ария и аномеев») [Василий Великий web], Афанасия Великого («Изложение веры») [Афанасий Великий web]. В XIX в. в рамках протестантской традиции Фридрихом Шлейермахером в статье «О противопоставлении савеллианского и афанасианского представлений о Троице» [Schleiermacher 1990] и Фердинандом Кристианом Бауром в работе «Церковная история первых трех столетий» [Baar 1878] были предложены реконструкции учения Савеллия, оценки которого остаются спорными.

Учение модализма очень неоднородно, а в его распространении можно выделить три волны. Первая волна – это старый модализм. С его проповедью выступил в первой трети III в. Нозт из Смирны, сведения о котором содержатся в сочинениях, приписываемых Ипполиту Римскому [Ипполит Римский I, II web]. В Малой Азии, однако, его воззрения не вызвали большого резонанса. Ученики Нозта Эпигон и Клеомен, перебравшиеся в Рим, способствовали распространению там идей модализма, основав собственную школу. Еще более был известен в Риме другой последователь Нозта – Праксей, против которого был направлен известный полемический трактат Квинта Септимия Флоренса Тертуллиана [Тертуллиан web].

Модалисты считали невозможным одновременно признать единство (единственность) Бога-Отца и извечность Сына, поскольку это приводило, по их мнению, к снижению статуса Христа как «второго», «низшего» Бога. Такая сниженная (по сравнению с Богом-Отцом) божественность Христа ставила под сомнение Его функции Искупителя и Спасителя, а это для отличавшихся религиозностью и твердо уповавших на спасение модалистов было неприемлемо. Придавая исключительную важность единобожию и твердо держась убеждения о полном тождестве Отца, Сына и

Духа Святого, модалисты в своих рассуждениях не углублялись в философские и богословские тонкости. Отождествив Сына с Богом-Отцом в стремлении сохранить за Христом всю полноту Божества, они, как следует из комментариев Ипполита Римского, сделали отсюда логический вывод о том, что Сын является модусом (проявлением) Бога-Отца в человеческом мире: «Если мы исповедуем Христа Богом, то Он Сам и есть Отец – если, конечно, только Он Бог. Будучи Сам Богом, Христос страдал, а так как Он же – Отец, то страдал Отец»; «Христос был Бог и, чтобы иметь возможность спасти нас, пострадал ради нас, будучи Отцем» [Ипполит Римский web]. В ответ Тертуллиан высмеивал представления Праксея о боговоплощении за то, что из них следовало, будто «Сам Отец сошел в Деву, Сам от Нее родился, Сам пострадал, наконец... Он Сам – Христос» [Тертуллиан web].

Вторая волна модализма была связана с обращением к христианству людей философски образованных; благодаря их деятельности сложился традиционный тип христианской богословской рефлексии, использующий арсенал процедур, понятий и терминов, созданных греческой философией [Аверинцев web]. Из этой среды выдвинулся проповедовавший в Риме с начала 200-х до 230-х гг. Савеллий Птолемаидский – выходец из Ливийского Пентаполя, по имени которого модализм стали называть савеллианством. Савеллий придал учению монархиан стройность и ввел важную терминологическую новацию, именуя Бога не только «Монадой», но и «Сыноотцом» (*υιοπατηρ*). Тем самым утверждалось, что Бог имеет только одну сущность, одну-единственную ипостась и проявляет Себя через свое инобытие – череду последовательных форм (модусов), не нарушающих Его исходное единство. Первоначально, будучи Сам в Себе, Бог есть недоступная, безмолвная Монада; затем Он проявляет Себя как Бог говорящий, открываясь миру через Слово-Логос; наконец, в откровении Бог как Логос являет Себя миру в трех последовательно открывающихся Лицах (*πρόσωπον*): возвещающего закон Отца, Спасителя-Сына и освящающего Духа. Таким образом, согласно учению савеллиан, Лица Троицы отличаются только именами и действия-

ми: «Один и тот же есть и Отец, и Сын, и Дух Святой, так что это – три именованья одной ипостаси, или как тело, душа и дух в человеке. <...> Или как в солнце, хотя оно в сущности одно, находятся три действия, то есть: освещать и согревать и еще самый округлый вид. И согревающее, или теплота и жар, есть Дух, просвещающее – Сын, а самый вид всего существа есть Отец. В свое время Сын был послан как луч, и Он сделал в мире все, относящееся к евангельскому домостроительству и спасению людей, а потом вознесся опять на небо, подобно лучу, испущенному солнцем и снова возвратившемуся в солнце. Дух же Святой посылается однажды для целого мира, а потом в отдельности на каждого из устаиваемых сего» [Епифаний Кипрский web].

Об убедительности проповеди Савеллия свидетельствует широкое распространение ереси модализма в середине III в. Даже после того, как это вероучение дважды было осуждено как еретическое (на Александрийском соборе в 261 г. и на Римском соборе в 262 г.), оно имело много сторонников как в Риме, так и за его пределами, преимущественно в Ливии. Многочисленных последователей привлекала в нем не только понятная логика рассуждений, но и опирающееся на буквальную трактовку Священного Писания религиозное убеждение в том, что Христос есть Бог, принявший плоть и спасший человека. Отсутствие личностного, ипостасного различия между Богом-Отцом и Богом-Сыном казалось не очень существенным на фоне очевидности полного равенства Сына и Отца по божеству и вытекающего отсюда совершенного божества Иисуса Христа [Спаский web]. Модалисты не ставили целью найти безупречную теоретическую формулу совмещения единобожия и тринитарности; они исходили из потребностей религиозного чувства, для которого гораздо важнее «теории» была непоколебимая уверенность в Божественной природе Христа, гарантировавшей человеку искупление и спасение.

С философской точки зрения представляет интерес разработка савеллианами учения о Божественном единстве, проявляющем Себя через Бога-Отца, Бога-Сына и Святого Духа, мыслимых как отдельные, сменяющие друг друга пространственно-временные

модусы. В этом отношении концепция модальностей является образцом использования религиозным сознанием модальной логики [Медова 2017, 17–20] и представляет интерес не только в контексте триадологических споров, но и в свете внимания современной философии к исследованию целостностей модального типа.

Феномены, наделяемые сакральностью, составляют важный компонент христианской культуры, хотя и не имеют вероучительного характера. В этом отношении между христианской культурой и христианским богословием всегда сохраняется принципиальное различие: «сущность» христианства, зафиксированная в вероучительных текстах, трансцендентна по отношению к любой культуре. «Эмпирические факты христианской культуры по определению не могут являть “сущность” христианства в абсолютно беспримесном виде – иначе это была бы не христианская культура *in hoc saeculo*, а Новый Иерусалим и Церковь Торжествующая» [Аверинцев web]. Однако без сниженных (по сравнению с вероучительными истинами) представлений, продуцируемых христианской культурой, обойтись тоже нельзя, ибо вера нуждается в культурной реализации: «Даже хороший христианин не способен жить исключительно “последними истинами” двадцать четыре часа в сутки. Если “последние истины” составляют твердое ядро христианского вероучения, его инвариантную характеристику, – исторические варианты христианской культуры не обходятся без истин “предпоследних”, а то и вовсе полуистин» [Аверинцев web].

Духовные представления и идеи составляют в религиозном сознании особый пласт целостностей модального типа, модификации которых в качестве отдельных объектов человеческого опыта обнаруживают смысловое единство друг с другом только через отношение к исходной целостности.

Примером такого смыслового единства является образ Святой Руси. Появлению этого образа предшествовало превращение Московской Руси после падения в XV в. Византии в единственное в мире независимое православное государство, объединившее огромные территории с разнообразным этническим составом и разницей вероисповеданий, что зат-

рудняло процессы культурной интеграции. Эти факторы определили первостепенное значение государственности в истории России: целостность державы в отсутствии культурного единства могла быть обеспечена только централизованной самодержавной властью. Фетишизация власти, выразившаяся в наделении государства сакральным статусом и сверхъестественной силой, стала неотъемлемым компонентом имперской идеологии, закрепившейся в качестве культурной традиции³. Эта идеология утверждала русского царя в качестве главы православного Востока; принимала формулу «православие, самодержавие, народность»; закрепляла мессианские представления об историческом предназначении России. После того, как на русскую землю была перенесена «мировая миссия православного царства», священное призвание московской государственности получило историческое, теоретическое и богословское обоснование [Карташев web].

На этой волне на рубеже XV–XVI вв. в русском православии появился созданный простонародным религиозным сознанием и благочестивым фольклором образ Святой Руси, который А.В. Карташев назвал «качественным самоопределением России», соединившим христианство с рускостью [Карташев web]. Не имея вероучительного статуса, этот образ относится к метаисторическому (духовному) плану бытия; он представлен идеями-образцами, выражающими существо и вневременные смыслы социальных и культурных явлений, и образует «верхний, сакральный божественный мир, понимаемый как подлинная реальность» [Щербинин, Щербинина 2015, 6].

Отождествление Руси со святой землей рождает образ вызывающей благоговение святости и меняет характер межчеловеческого общения, в котором наряду с ситуативными смыслами появляется объективный вневременной смысл, синтезирующий вокруг себя все связанные с ним феномены и представления. В христианском сознании удерживается в качестве «несомненного», «бесспорного» некоторая сакральная целостность, находящаяся за пределами внешней текучести событий и обеспечивающая в самых драматических обстоятельствах, сопровождающихся

ломкой образа жизни, переоценкой всех политических ценностей, разрушением привычных устоев и т. д., точку опоры, связывающую суждения о меняющихся ценностях с вечной действительностью, которая не возникает и не уничтожается [Трубецкой web].

Непреходящая современность сакрального единства в религиозном сознании обусловлена его приверженностью к тому парадоксальному восприятию времени, которое сложилось в древнерусской культуре, воспринимавшей исторически исходную форму как всегда «стоящую впереди» в качестве начала событийного ряда, его объяснения и первопричины: «Лежащие в основе миропорядка “первые” события не переходят в призрачное бытие воспоминаний – они существуют в своей реальности вечно. Каждое новое событие такого рода не есть нечто отдельное от “первого” его пробраза – оно лишь представляет собой обновление и рост этого вечного “столбового” события. Каждое убийство братом брата не представляет собой какого-либо нового и отдельного поступка, а является лишь обновлением каинова греха, который сам по себе вечен» [Лотман 1993, 108].

Образ собранной воедино Руси мыслится как трансцендентальное единство, ориентированное на высший и совершенный идеал Святой Троицы, воззрением на которую, по мысли прп. Сергия Радонежского, «побеждается страх ненавистной розни мира сего». Благодаря этому человек обретает цельность во всех сферах жизни – церковной, государственной, хозяйственной, семейной [Сокурова 2021, 131]. Эта принудительность обусловлена пониманием образа Святой Руси как отдельного момента идеи Бога и вневременного образца, который должен быть воплощен в общественной жизни и потому превращается в «цель человеческой воли, телеологическую силу, действующую на волю в форме того, что должно быть, что есть идеал» [Франк 1992]. Этот идеал укоренен в общественной (совместной) жизни людей и проявляется в различных исторических и политических формах (модусах), для которых он служит действующей силой и подчиняющей инстанцией, без которой эти частные единства находились бы в состоянии вражды и противоборства.

Два плана бытия – сакральный и временной, исторический – не должны смешиваться; в противном случае возникают «идолы», которые, заслоняя от человека подлинную святыню, повреждают первоисточник духовной жизни – вечные, метаисторические смыслы, выступающие объединяющими началами человеческого общежития. В результате смысловая логика исторического процесса подменяется случайной и индивидуальной фактичностью (в неокантианском значении противоположности вневременной логичности).

В секулярной парадигме самодержавие и государственность – это реальные (в отличие от воображаемой Святой Руси) социальные феномены, локализованные в пространстве-времени и связанные с другими явлениями и событиями причинными отношениями. Они мыслятся как отдельные, обособленные от всех других роды бытия, что открывает простор для их фетишизации, наделения сверхъестественными свойствами. Философским основанием такой фетишизации является трактовка модусов у Гегеля как изменчивых и случайных форм инобытия исходной целостности, в многообразии которых она теряет себя. Детальный разбор механизма «идологизации» самодержавия, подменившего собою идеальный образ православного государства, дал Е.Н. Трубецкой. Главной причиной он считал нивелирование границы между вечным и временным и укоренившуюся в русском менталитете триединую формулу «православие, самодержавие и народность», связывающую православие исключительно с монархией и исключавшую его совместимость с республиканским строем или народовластием [Трубецкой web]. На этом фоне падение самодержавия не устраняет, а усиливает описанное С.Л. Франком как свойственное русскому духу «искажение нравственного сознания, выражающееся во всяком политическом фанатизме и морализме», рождающее «мечту о том, чтобы через внешние формы физического и морального принуждения внутренне облагородить человеческую жизнь и насадить в ней реальное добро» [Франк 1992]. Фетишизация и «идологизация» преходящих политических ценностей, личных свобод и т. п. приводит к искажению и строя

ментальности, и политических институтов, и религиозного искусства, и теоретических установок – все начинает служить целям, чуждым священному, так что в обустройстве России больше не проглядывает образ и замысел Божественного домостроительства. Исправление этого искажения Трубецкой видит в возврате к идее Святой Руси в образе нерукотворного, «миробъемлющего» храма – святыни, отделенной от любых политических движений и переворотов и не связанной ни с какой формой правления [Трубецкой web].

Модальный подход получил всестороннее обоснование в христианской метафизике, согласно которой выражающие сакральное метаисторические идеи и ценности не существуют «сами по себе» – вне реальности и вне времени, но принадлежат миру как проявления Божественной сущности. «Истина существует не в себе самой, как и красота и добро не существуют сами по себе – это есть отдельные аспекты самооткровения Бога – в мире, то есть как формы божественных энергий, неотделимых от Бога, но и не сливающихся с непостижимой для нас “сущностью” в Боге. Мы вправе сказать, что сфера ценностей принадлежит миру как явления Божественных энергий, – они и трансцендентальны, то есть даны нам в нашем сознании, но и трансцендентны, будучи выявлением Божественных энергий» [Зеньковский web].

Таким образом, в русской религиозной философии мы обнаруживаем оригинальный вариант понимания сакральных идей как субстанциальных целостностей модального типа, благодаря которым жизнь христианского общества во всем многообразии своих проявлений сохраняет духовное единство.

В христианской культуре закрепилось использование модального подхода применительно к феноменам, наделяемым статусом сакрального. Они продуцируются религиозным сознанием как исходные духовные целостности, которые, однако, не являются непосредственно данными, но открываются при определенных условиях в исторической реальности лишь через множество своих форм (модусов). Каждая из форм несет в себе «природу» или сущность исходной целостности; однако в своем реальном существовании эти формы (модусы), имея единый источник, являются все

же отдельными образованиями с разными функциями, целями, с собственной историей, пространственной локацией, временными рамками и т. д. При этом исходная целостность, проявляя себя в каждом из своих модусов, не является их суммативным единством, не может быть «собрана» из них как из частей.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: «Господь, Бог наш, Господь един есть» (Втор.6:4); «...нет иного Бога, кроме Единого» (1Кор.8:4).

² См.: «...идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф.28:19); «Между тем умоляю вас, братия, Господом нашим Иисусом Христом и любовью Духа, подвизаться со мною в молитвах за меня к Богу» (Рим.15:30); «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святого Духа со всеми вами» (2Кор.13:13); «по предведению Бога Отца, при освящении от Духа, к послушанию и окроплению Кровию Иисуса Христа: благодать вам и мир да умножится» (1Пет.1:2); «кольми паче Кровь Христа, Который Духом Святым принес Себя непорочного Богу, очистит совесть нашу от мертвых дел, для служения Богу живому и истинному» (Евр.9:14).

³ Не стоит думать, что сакрализация и мифологизация власти – исключительно русское явление. В Европе, где в период раннего Нового времени власть привычно ассоциировалась с абсолютной монархией, абсолютизм – это «в большей степени идея, нежели практика; миф, а не реальность» [Соловьев 2018, 52].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аверинцев web – *Аверинцев С.С.* Смысл вероучения и формы культуры [Избранные статьи] // https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Averincev/izbrannye-stati/#sel=480:12,480:50
- Афанасий Великий web – *Афанасий Великий, свт.* Изложение веры // https://azbyka.ru/otechnik/Afanasij_Velikij/Izlogenie_veri/#source
- Василий Великий web – *Василий Великий, свт.* Беседы // https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/Besedi/
- Епифаний Кипрский web – *Епифаний Кипрский.* На восемьдесят ересей Панарий, или Ковчег // https://azbyka.ru/otechnik/Epifanij_Kiprskij/na-vosemdesjaty-eresej-panarij-ili-kovcheg/2_18#sel=2:1,2:6

- Зеньковский web – *Зеньковский В.В.* Христианская философия // https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Zenkovskij/osnovy-hristianskoj-filosofii/2#source
- Ипполит Римский I web – *Ипполит Римский.* Обличение всех ересей // https://azbyka.ru/otechnik/Ippolit_Rimskij/oblischenie-vseh-eresej/
- Ипполит Римский II web – *Ипполит Римский.* Против ереси некоего Ноэта // https://azbyka.ru/otechnik/Ippolit_Rimskij/protiv-eresi-nekoego-noeta/
- Карташев web – *Карташев А.В.* Судьбы «Святой Руси» [Карташев А.В. Церковь, История, Россия: Статьи и выступления] // https://azbyka.ru/otechnik/Anton_Kartashev/sudby-svjatoj-rusi/#source
- Лотман 1993 – *Лотман Ю.М.* «Звонячи в прадъдную славу» [Лотман Ю.М. Избранные статьи. В 3 т. Т. III]. Таллин: Александра, 1993. С. 107–111.
- Медова 2017 – *Медова А.А.* Онтология модальности : монография. Ч. 1. Логические, богословские и философские основания. Красноярск: СибГУ им. М.Ф. Решетнева, 2017.
- Сокурова 2021 – *Сокурова О.Б.* Сакральные архетипы и символы Святой Руси // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 3 (11). С. 121–137.
- Соловьев 2018 – *Соловьев К.А.* Идея самодержавия (конец XIX – начало XX в.) // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2018. Т. II, № 2. С. 48–69.
- Спасский web – *Спасский А.А.* История догматических движений в эпоху Вселенских соборов // https://azbyka.ru/otechnik/Anatolij_Spasskij/istorija-dogmaticheskikh-dvizhenij-v-epohu-vselenskih-soborov/
- Тертуллиан web – *Тертуллиан.* Против Праксея (*Adversus Praxean*) // https://azbyka.ru/otechnik/Tertullian/protiv-prakseja/#0_2
- Трубецкой web – *Трубецкой Е.Н.* О христианском отношении к современным событиям // <https://azbyka.ru/otechnik/novonachalnym/pravoslavie-pro-et-contra/19>
- Франк 1992 – *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992.
- Щербинин, Щербинина 2015 – *Щербинин А.И., Щербинина Н.Г.* Конструкт «Святая Русь» и его смысловые актуализации // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2015. № 3 (31). С. 5–14.
- Вур 1878 – *Baur F.C.* The Church History of the First Three Centuries. V. I–III. London: Williams and Norgate, 1878.
- Schleiermacher 1990 – *Schleiermacher F.* Ueber den Gegensatz der sabellianischen u. athanasianischen Vorstellung von der Trinität // Traulsen H.-F. (ed.). Bd. 10. Theologische-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften. Berlin, N. Y.: De Gruyter, 1990. S. 145–223.

REFERENCES

- Averincev S.S. The Meaning of the Creed and Forms of Culture. *Izbrannye statyi*. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Averincev/izbrannye-stati/#sel=480:12,480:50
- Afanasij Velikij, st. *Statement of Faith*. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Afanasij_Velikij/Izlogenie_veri/#source
- Vasilij Velikij, st. *Conversations*. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/Besedi/
- Epifanij Kiprskij. *On the Eighty Heresies Panarius, or the Ark*. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Epifanij_Kiprskij/na-vosemdesjaty-eresej-panarij-ili-kovcheg/2_18#sel=2:1,2:6
- Zenkovskij V.V. *Christian Philosophy*. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Zenkovskij/osnovy-hristianskoj-filosofii/2#source
- Ippolit Rimskij. *Denunciation of All Heresies*. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ippolit_Rimskij/oblischenie-vseh-eresej/
- Ippolit Rimskij. *Against the Heresy of a Certain Noetus*. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ippolit_Rimskij/protiv-eresi-nekoego-noeta/
- Kartashyov A.V. The Fate of “Holy Russia”. *Kartashyov A.V. Cerkov, Istorija, Rossiya: Statyi i vystupleniya*. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Anton_Kartashev/sudby-svjatoj-rusi/#source
- Lotman Yu.M., 1993. “Ring in the Glory of the Great-Grand-Fathers”. *Izbrannye statyi. V 3 t. T. 3*. Tallinn, Aleksandra Publ., pp. 107-111.
- Myodova A.A., 2017. *The Ontology of Modality. Monograph. Pt. 1. Logical, Theological and Philosophical Foundations*. Krasnoyarsk, SibGU im. M.F. Reshetneva.
- Sokurova O.B., 2021. Sacred Archetypes and Symbols of Holy Russia. *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoj Dухovnoj Akademii*, no. 3 (11), pp. 121-137.
- Solovyev K.A., 2018. The Idea of Autocracy (Late 19th–Early 20th Centuries). *Filosofiya. Zhurnal Vysshej shkoly ekonomiki*, vol. 2, no. 2, pp. 48-69.
- Spasskij A.A. *The History of Dogmatic Movements in the Era of Ecumenical Councils*. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Anatolij_Spasskij/istorija-dogmaticheskikh-dvizhenij-v-epohu-vselenskih-soborov/

- Tertullian. *Against Praxean (Adversus Praxean)*. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Tertullian/protiv-prakseja/#0_2
- Trubeczkoj E.N. *About the Christian Attitude to Modern Events*. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/novonachalnym/pravoslavie-pro-et-contra/19>
- Frank S.L., 1992. *Spiritual Foundations of Society*. Moscow, Respublika Publ.
- Shherbinin A.I., Shherbinina N.G., 2015. The Construct "Holy Russia" and Its Semantic Actualizations. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sociologiya. Politologiya*, no. 3 (31), pp. 5-14.
- Baur F.C., 1878. *The Church History of the First Three Centuries. V. I-III*. London, Williams and Norgate.
- Schleiermacher F., 1990. Ueber den Gegensatz der sabellianischen u. athanasianischen Vorstellung von der Trinität. Traulsen H.-F., ed. *Bd. 10 Theologische-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften*. Berlin, New York, De Gruyter, S. 145-223.

Information About the Author

Svetlana B. Tokareva, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Department of Philosophy and Theory of Law, Volgograd State University, Prosp. Universitetsky, 100, 400062 Volgograd, Russian Federation, tokareva@volsu.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4274-6444>

Информация об авторе

Светлана Борисовна Токарева, доктор философских наук, профессор кафедры философии и теории права, Волгоградский государственный университет, просп. Университетский, 100, 400062 г. Волгоград, Российская Федерация, tokareva@volsu.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4274-6444>



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.7>

UDC 130.122
LBC 87.3(4/8)



Submitted: 12.07.2023
Accepted: 15.09.2023

HERESY AND ADIAPHORA IN LUTHERAN DOGMA

Natalya V. Eremeeva

Mogilev Institute of the Ministry of Internal Affairs, Mogilev, Republic of Belarus

Abstract. This article is a historical, philosophical, and religious analysis of the reception of the concepts of “heresy” and “adiaphora” in Lutheran dogmatics. There is tension between the condemnation of heresies in Lutheran confessional books and the unconditional recognition of heresies as such by all Lutheran denominations. The problem of understanding the term “heresy” among Lutherans is considered, and a conclusion is made about the similarity of the terminological reception of the Reformation period with the era of the early church, when the lack of a clear definition of the concept of “heresy” did not prevent it from being used in a polemical sense, loading it with negative connotations in order to emphasize the unity of true Christian teaching. Such Lutheran confessional books as “Augsburg Confession”, which is a sufficient basis for confessional self-determination and is recognized by all conservative and liberal Lutheran denominations, and the “Formula of Concord”, which strictly defines the boundaries of Lutheran confessional identity, are studied. A number of historical examples of heresies mentioned and condemned by Lutheran theologians in the corpus of religious confessional writings are considered. The fact of the practical acceptance of church tradition by confessional Lutherans, in particular the results of the first ecumenical councils, the patristic tradition as evidence of faith and understanding of Holy Scripture, as well as a number of other significant aspects of church heritage, is emphasized. The change in the context of the use of the concept of “adiaphora” is analyzed, a conclusion is made about the preservation of the semantics of the term “adiaphora” in essence, and it is proved that the ethical context of its use among the Stoic philosophers and in the patristic tradition is transformed into a dogmatic one in Lutheranism. It is emphasized that this paradigm contributes to the formation of a tolerant attitude among Lutherans towards dissent and heterodoxy, which opens up opportunities for interreligious dialogue and the development of interchurch communication. A generalizing conclusion is made about the role of discussions of early Lutheranism in the formation of key tenets of Lutheran teaching and Lutheran confessional identity.

Key words: heresy, adiaphora, Lutheranism, Lutheran dogma, “Book of Concord”, “Augsburg Confession”, “Formula of Concord”.

Citation. Eremeeva N. V. Heresy and Adiaphora in Lutheran Dogma. *Logos et Praxis*, 2023, vol. 22, no. 3, pp. 57-65. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.7>

УДК 130.122
ББК 87.3(4/8)

Дата поступления статьи: 12.07.2023
Дата принятия статьи: 15.09.2023

ЕРЕСЬ И АДИАФОРА В ЛЮТЕРАНСКОЙ ДОГМАТИКЕ

Наталья Владимировна Еремеева

Могилевский институт МВД, г. Могилев, Республика Беларусь

Аннотация. Данная статья представляет собой историко-философский и религиоведческий анализ рецепции понятия «ересь» и «адиафора» в лютеранской догматике. Отмечается напряжение между осуждением ересей в лютеранских вероисповедных книгах и безусловным признанием ересей таковыми всеми лютеранскими деноминациями. Рассматривается проблема понимания термина «ересь» у лютеран, делается вывод о схожести терминологической рецепции периода Реформации с эпохой ранней церкви, когда отсутствие четкой дефиниции понятия «ересь» не помешало использовать его в полемическом отношении, нагружая негативными коннотациями с целью подчеркнуть единство истинного христианского учения. Исследуются такие лютеранские вероисповедные книги, как «Аугсбургское исповедание», которое представляет достаточный базис для конфессионального самоопределения и признано всеми консервативными и либе-

ральными лютеранскими деноминациями, и «Формула Согласия», строго определяющая границы лютеранской конфессиональной идентичности. Рассматривается ряд исторических примеров ересей, упомянутых и осужденных лютеранскими теологами в корпусе вероисповедных сочинений. Подчеркивается факт практического принятия конфессиональными лютеранами церковной традиции, в частности итогов первых вселенских соборов, святоотеческой традиции как свидетельства веры и понимания Священного Писания, а также ряда других значимых аспектов церковного наследия. Анализируется изменение контекста применения понятия «адиафора», делается вывод о сохранении семантики термина «адиафора» по существу, доказываемая, что этический контекст его применения у философов-стоиков и в святоотеческой традиции трансформируется в лютеранстве в догматический. Подчеркивается, что данная парадигма способствует формированию терпимого отношения лютеран к инакомыслию и инославию, что открывает возможности для межрелигиозного диалога и развития межцерковного общения. Делается обобщающий вывод о роли дискуссий раннего лютеранства в становлении ключевых догматов лютеранского учения и лютеранской конфессиональной идентичности.

Ключевые слова: ересь, адиафора, лютеранство, лютеранская догматика, «Книга Согласия», «Аугсбургское исповедание», «Формула Согласия».

Цитирование. Еремеева Н. В. Ересь и адиафора в лютеранской догматике // *Logos et Praxis*. – 2023. – Т. 22, № 3. – С. 57–65. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.7>

Лютеранство исторически сформировалось как богословское движение. Известно, что Мартин Лютер никогда не собирался ни раскалывать церковь, ни становиться основателем новой конфессии или духом и мозгом светской «магистерской Реформации» [Макграт 1994, 25]. Тем не менее споры и разногласия всегда сопровождали развитие лютеранской мысли, причем яростная полемика по тем или иным вопросам вероучения происходила не только между евангелистами-лютеранами и католиками, но и внутри самого протестантского лагеря. В данной статье ставятся задачи рассмотреть проблему понимания терминов «ересь» и «адиафора» у лютеран, историю осуждения ересей периода раннего лютеранства в конфессиональных вероисповедных книгах, особенности контекстуального использования лютеранами понятия адиафоры и влияние богословской полемики первых десятилетий становления лютеранства на формулировки ключевых догматов лютеранского вероучения и лютеранскую идентичность.

Уже при жизни Лютера наметились разногласия в стане его последователей, нет единства среди лютеранских церквей и сегодня, и все же абсолютное большинство современных лютеранских церквей объединяется в две крупные ассоциации – более многочисленную Всемирную лютеранскую федерацию (Lutheran World Federation) и более консервативный Международный лютеранский совет (International Lutheran Council). Всемирная лютеранская

федерация насчитывает 149 церквей, которые объединяют более 77 млн верующих из 99 стран [Member Churches web]. Политика Всемирной лютеранской федерации является более либеральной, и лютеранская идентичность ее членов определяется следованием учению о спасении по благодати и этике христианской свободы в служении ближнему [Lutheran Identities web]. В связи с данными установками, Всемирная лютеранская федерация поддерживает, например, женское священническое служение [Women and Gender Studies web]. В Международном лютеранском совете состоит около 60 церквей-участников, ассоциированных участников и прочих участников, имеющих иной статус [Membership web]. Необходимо отметить, что подавляющее большинство церквей, состоящих в Международном лютеранском совете, также являются и членами Всемирной лютеранской федерации [Members web], несмотря на ряд разногласий, в том числе по вопросам сохранения традиционных ценностей [ILC Statements web].

Хотя многообразие и многочисленность лютеранских деноминаций в мире вызывает определенные сомнения в их доктринальном единстве, тем не менее, общим для членов всех лютеранских общин является признание Священного Писания как основы вероучения и опора на вероисповедные книги как догматические сочинения, таким образом, лютеранство является исторически конфессиональным. Основание единства догматического

фундамента современного лютеранства, формализации и установления конфессиональных границ учения очерчено рамками корпуса сочинений под названием «Книга Согласия» (1580). Однако тексты «Книги Согласия», хотя и приобрели большое историческое значение, не обладают одинаковым авторитетом среди всех лютеранских деноминаций. Так, «Формула Согласия» (1577), последняя из частей «Книги Согласия», ставшая основой для формирования собрания вероисповедных документов, не получила признания, например, в ряде скандинавских стран [Хегглунд 2001, 235–236]. Безусловное признание всего корпуса «Книги Согласия», обозначенное Международным лютеранским советом [History web], не является таковым для церквей-участниц Всемирной лютеранской федерации. Последние особое значение придают внесенным в «Книгу Согласия» вселенским символам веры и «Аугсбургскому исповеданию» (1530) [Constitution... web], самому раннему из официальных исповедных документов лютеран. Данный факт особого положения «Аугсбургского исповедания» и его ценности для лютеран наряду с древними Символами веры можно отчасти объяснить тем, что «Формула Согласия» позиционируется как не привносящая ничего нового, что бы противоречило «Аугсбургскому исповеданию» [Хегглунд 2001, 236]. Тем не менее в «Формуле Согласия», подводящей итог богословским спорам периода раннего лютеранства, границы учения определяются более точно, в том числе через осуждение ряда богословских взглядов, становящихся таким образом ересями с позиций собственной догматики, формирующейся в течение уже полувека становления лютеранства.

Таким образом, для установления конфессиональных границ современного лютеранства необходимо обратиться, прежде всего, к «Аугсбургскому исповеданию», признанному всеми консервативными и либеральными лютеранскими деноминациями, и «Формуле Согласия», строго определяющей границы лютеранской конфессиональной идентичности. Непререкаемо авторитетный в советское время Ф. Энгельс называл догматическое «Аугсбургское исповедание» «выторгованной конституцией реформированной бюргерской цер-

кви» [Энгельс 1989, 41], а его составителя, ближайшего соратника Лютера Филиппа Меланхтона – «прообразом филистерского, чахлого, кабинетного ученого» [Энгельс 1989, 49]. Отмеченные в «Аугсбургском исповедании» явные уступки католической церкви и императорской власти, его общий миролюбивый компромиссный тон – свидетельства не столько дипломатический усилий Ф. Меланхтона, сколько озабоченности Лютера вышедшей из-под контроля народной Реформацией, переросшей в крестьянскую войну 1524–1525 гг. [Августин (Никитин) 2011, 62]. Необходимо принять во внимание тот факт, что поздний период деятельности Лютера, к которому можно отнести и создание «Аугсбургского исповедания», отмечен грузом пастырской ответственности за людей, покинувших католическую церковь. Они нуждались в решительном духовном руководстве и строительстве новой церковной организации на прочном фундаменте христианской традиции. Известное обвинение лютеран в отказе от церковного предания и попирании церковных традиций в достаточной степени огульно, в особенности в отношении конфессионального лютеранства, хотя напряжение между отрицанием особого статуса церковного предания, которое провозглашают лютеранские теологи в вероисповедных книгах, и, с другой стороны, следованием ему в практическом отношении, очевидно. Библейские основания лютеранского вероучения делают необходимым признание лютеранами и итогов первых вселенских соборов, и святоотеческой традиции, и ряда других значимых аспектов церковного наследия. Обращения к творениям святых отцов как свидетельству веры и понимания Священного Писания и возможности благочестивого отвержения ложных догматов обильно наполнены и трактаты и проповеди Лютера, и все без исключения документы «Книги Согласия» [Formula Concordiae 1921, 778]. Примечателен и тот факт, что ереси, названные таковыми «Аугсбургским исповеданием», изучены и осуждены уже в святоотеческую эпоху. Примирение данного противоречия через принципиально подчиненный статус предания Священному Писанию как Слову живого Бога, являющемуся критерием оценки всякой традиции, оставляет, согласно нормам лютеранско-

го учения, возможность формирования адекватного толкования Библии в лоне традиции [Хегглунд 1999, 11–12]. При этом в лютеранской догматике изначально постулируется необходимость различать традицию, относящуюся к вероучению, которая проверяется ее отношением к Библии, и традицию установлений, не имеющих библейского основания, в отношении которой необходимо руководствоваться принципом христианской свободы [Хегглунд 1999, 12].

Во многом благодаря именно практическому принятию церковной традиции и сам Лютер, и его соратники зачастую не уделяли внимания определению и анализу уже сложившихся понятий и доктрин, а принимали или отвергали их по уже сложившемуся канону. Похожая терминологическая рецепция отмечается и в истории ранней церкви. Отсутствие четкой дефиниции понятия «ересь» не помешало использовать его в полемическом отношении, нагружая негативными коннотациями с целью подчеркнуть единство истинного христианского учения в отличие от пестроты школ языческой философии, из каковой и был заимствован прежде нейтрально окрашенный термин [Винрих 2014, 11]. Так, в «Аугсбургском исповедании» мы находим несколько именованных ересей, однако само понятие «ересь» не подвергается никаким уточнениям и принимается без оговорок как должное. В первом артикуле о Боге осуждаются антиринитарные ереси (в латинском тексте употребляется термин *haereses*), такие как манихейство, валентинианство, арианство, евноминианство и ересь самосатскую [Confessio Augustana 1921, 42]. О валентинианстве пишет прославившийся своей борьбой с гностической ересью Ириней Лионский в трактате «Против ересей», подробно рассматривая это учение, возводящее происхождение Христа и Святого Духа к эонам плеромы [Ириней Лионский 2008, 28]. Ириней подчеркивает, что гностическое учение есть ни что иное как компиляция всех широко известных философских воззрений древних [Ириней Лионский 2008, 148], призывает к смиренной любви вместо надмевающего мудрствования и настаивает, что гарантией сохранения истинного учения является следование церковному (апостольскому) преданию [Ириней Лионский 2008, 225].

Осуждение этой и прочих указанных ересей мы находим у таких деятелей святоотеческой эпохи как Тертуллиан, Ипполит Римский, церковный историк Евсевий и других, формирующих ересиологическую доксографию наподобие философской доксографии школы Диогена Лаэртского [Винрих 2014, 10].

Постулируя учение о первородном грехе, лютеране осуждают пелагианское учение об оправдании собственными силами [Confessio Augustana 1921, 43], опираясь на богословие Августина епископа Гиппона – краеугольный камень в основании богословия Лютера. Заданная Августином задача о свободной и порабощенной воле решается, очевидно, через аксиому о первородном грехе. Для человека первородный грех непреодолим, пока это не будет сделано Богом, так как, по мнению Августина, греху подвержена вся природа человека, а не только воля [Аврелий Августин 2001, 64]. В четвертом артикуле «Аугсбургского исповедания» о невозможности оправдания делами, но верой ради Христа, одном из самых спорных в силу лапидарности изложения и значимости для лютеранской идентичности, мы не находим осуждения иного мнения, но оно имплицитно подразумевается, ибо учение об оправдании разводит лютеран с католиками и православными по разные стороны баррикад. В истории раннего лютеранства имеется упоминание о попытке лютеранско-православного диалога, когда Меланхтон в 1559 г. передал константинопольскому патриарху «Аугсбургское исповедание» с целью рассмотреть возможность сближения церквей. На фоне разрыва с католицизмом, анафематствования и объявления самих лютеран еретиками контакты с древней христианской церковью могли бы стать значительным апологетическим аргументом для лютеранства, тем не менее, отказ константинопольского патриархата признать *sola fide* и частичное неприятие лютеранами церковного предания сделали общение церквей на тот момент невозможным [Софронова, Трофимова 2019, 25].

Однако становление лютеранского учения сопровождалось и внутренними разногласиями, которые можно назвать ересями, исходя из общепринятого понимания ереси в святоотеческий период. Жесткому осуждению

уже в «Аугсбургском исповедании», пятый артикул, подверглись лидеры Крестьянской войны мятежники-анабаптисты, отвергающие старые добрые традиционные церковные порядки служения и преподавания таинств [Confessio Augustana 1921, 44]. Детальный разбор и осуждение прочих собственно лютеранских ересей мы находим только в «Формуле Согласия», тем не менее безусловное признание «Формулы Согласия» в церквях консервативного направления не является таким среди лютеран-либералов, что делает вопрос о конфессиональной идентичности современного лютеранства более острым. Иоганн Эпиний, один из учеников Лютера, проповедовал о сошествии Христа в ад только душой, без тела. Имя Эпиния не упоминается в IX артикуле «Формулы согласия», и напрямую не отрицаются эти, справедливо говоря, сходные с умеренным монофизитством взгляды, противоречащие Халкидонскому догмату. Сказано лишь о непостижимости нераздельного единства божественной и человеческой природ Христа, и подчеркнуто, что в данном вопросе следует руководствоваться верой в спасение и не помышлять о предметах, разуму недоступных [Formula Concordiae 1921, 826]. Осуждение близкого к маркионитству антиномизма одного из соратников Лютера Агриколы на диспуте в Торгау в 1527 г. стало одним из стимулов для скорейшего догматического оформления лютеранского учения о вере оправдывающей (*fides iustificans*), предложенного Лютером и сформулированного Меланхтоном в обширном четвертом артикуле «Апологии Аугсбургского исповедания» [Apologia Confessionis Augustanae 1921, 134]. Иоганн Агрикола, впрочем, оставался приверженцем своего учения до самого конца и, несмотря на публичные обличения, продолжал учить о необходимости «чистой» проповеди Евангелия [Исаев 2000, 12]. Но больше всего копий было сломано в неутихающих спорах все о том же учении об оправдании, знаковом, центральном для лютеран, учении, которое представляет собой «не просто одну из прочих догматических статей» в «Аугсбургском исповедании» [Августин (Никитин) 2011, 80].

В ходе ожесточенной полемики сформировали свои тезисы о человеческой греховности и оправдании М. Флаций и непримиримый

Андреас Озиандер, богослов и ученый, горячий поборник аскезы обожения [Исаев 2000, 15], духовный соратник православного имяславия и протестантского методизма и, говоря шире, всего спиритуалистического протестантизма. Возможно, М. Флаций явился «ересархом» поневоле, в пылу спора высказавшись однажды, что первородный грех стал субстанциональной сущностью, природой человека, но не отказался от этой мысли, по существу сходной с манихейскими дуалистическими взглядами, осужденными еще Августином [Исаев 2000, 38]. Известно также, что Флаций почти буквально повторил мысль Лютера по данному поводу, из-за чего «второй великий Мартин» Хемниц, Якоб Андреэ и другие составители «Формулы Согласия» были вынуждены в первом же артикуле давать специальное пояснение, дабы ликвидировать путаницу, вызванную некорректным употреблением схоластической терминологии [Formula Concordiae 1921, 782]. Взгляды Озиандера, напротив, представляют собой продукт продуманного применения богословской логики в понимании артикула об оправдании. Юридическая терминология Лютера о вменении (*imputatio*) Христовой праведности не раскрывала, по мнению Озиандера, всей мистерии оправдания, которую, в духе *unio mystica*, следовало рассматривать в неразрывной связи с учением о Боговоплощении. В «Нюрнбергской записке» он утверждает, что новый дух создается в человеке при соединении с Богом через веру, Бог усыновляет человека через пребывание в нем и, следовательно, оправдание основывается на праведности Христа, которая пребывает в верующем, а не на внешней, «вмененной» праведности [Курбатов 2022, 94–95]. В свете учения Флация, в котором мы узнаем этический пессимизм раннего Лютера, представления Озиандера о дивинизации оказались куда более созвучны учению восточной православной церкви, нежели понятны соратникам-лютеранам. Первый лютеранский приход в Москве, появившийся при толерантном к протестантизму Иване IV, мог быть наполнен сторонниками Озиандера, бежавшими от преследования на родине и избравшими Россию в качестве убежища именно из-за близости религиозных воззрений, а сам нюрнбергский проповедник до сего дня

признается одним из провозвестников возможного лютеранско-православного сближения [Friesen 2017, 290]. Тем не менее следует отметить и многоаспектность учения об оправдании у самого Лютера, ибо Реформатор не отрицал, а, напротив, предполагал изменения в человеке вследствие оправдания при основополагающем «судебном» его понимании. Необходимо разделять «первую праведность» (*iustitia prima*), которая дается через веру и понимается как изменение личности оправданного, и «вторую праведность» (*iustitia secunda*), которую следует рассматривать как возможность совершения им добрых дел [Хегглунд 1999, 145–146]. Вера соединяет верующего со Христом и Христос действует в нем через веру, и все же «оправдание» как *iustitia* отличается от «возрождения» (*regeneratio*) или «оживления» (*vivificatio*) по существу, когда два последних термина означают «обновление» (*renovatio*), хотя и допускается синонимичное использование этих понятий там, где данное употребление не противоречит контексту, как гласит третий артикул «Формулы Согласия» [Formula Concordiae 1921, 792]. Майоризм – учение о необходимости добрых дел как обязательного (*necessarium*) условия спасения – защищал профессор Виттенбергского университета Г. Майор [Исаев 2000, 20]. К синергизму, или полупелагианству, так или иначе склонялся на протяжении всей жизни Меланхтон и ряд других лютеранских теологов, таких как И. Пффеффингер и В. Штригель [Исаев 2000, 24]. Эти учения без упоминания имен, равно как и учение Н. Амсдорфа, ближайшего сподвижника Реформатора, о пагубности добрых дел для спасения, навеянное теологией «раннего» Лютера, осуждены в четвертом артикуле «Формулы Согласия» [Formula Concordiae 1921, 800].

Можно рассматривать дискуссии раннего лютеранства как схоластические споры о словах, но в итоге они привели к более глубокому пониманию учения об оправдании и, как следствие, формированию более точного богословского языка [Хегглунд 2001, 229]. Лютеранское учение об оправдании является мерилем всех прочих конфессиональных догматических установлений [Августин (Никитин) 2011, 80]. Сущность адиафорического спора это не просто разногласия в понимании

того, что является необходимым для христианской жизни, а что можно отнести к категории безразличного (адиафора). В спорах гнессиолютеран со сторонниками Лейпцигского интерима мы снова обнаруживаем поиск определения сущности учения, которой нельзя пренебречь, не сбившись с истинного пути. Важнейшей задачей автора Лейпцигского интерима (1548) Филиппа Меланхтона было донести до всех противоборствующих сторон – победившего в Шмалькальденской войне Карла V, правительство и пасторат захваченных земель и сохранивших независимость лютеранских княжеств – что вопросами, не влияющими на спасение, можно пренебречь ради сохранения мира и порядка в земной церкви [Исаев 2000, 14]. Этой цели и стремился достичь Меланхтон в составленном им документе, где призывал подчиниться католическим властям в деле церковных обрядов, коль скоро они прямо не осуждены и не запрещены в Библии. Такие маловажные предметы как семь таинств вместо двух при сохранении двух главных, установленных самим Христом, каноническое подчинение папе и прочие человеческие установления не должны заботить совесть христианина, ибо соблюдение или несоблюдение их не решает судьбу верующего в вечности. Их можно определить греческим понятием «адиафора» – безразличное, заимствованное ранней церковной традицией из учения стоиков [Абрамов, 149–150], тем не менее, необходимо констатировать, что изначально этический контекст применения термина меняется на догматический в ходе полемики между протестантскими теологами. Логика Меланхтона текла вполне в духе Лютера, ибо Реформатор учил, что никакое доброе дело не спасает и не оправдывает, и никакое злое дело не осуждает, но только неверие [Лютер 1997, 29–30]. Однако именно по вопросу свободы и принуждения и возникли возражения у противников Меланхтона: если католическая сторона принуждает в вещах внешних, значит, налицо отрицание противником нашей христианской свободы, и мирно дожидаться возможности вести богословский диалог – значит предавать исповедание веры и свободу, дарованную Евангелием, а это уже никак нельзя отнести к категории адиафорического [Хегглунд 2001, 233]. Среди противников Меланх-

тона мы находим вышеупомянутых «ересархов» – Флация, Озиандера, Амсдорфа, Штригеля и еще более 400 теологов и пасторов, многие из которых поплатились за свои убеждения жизнью. В вопросах исповедания для совести и веры нет ничего неважного, кратко выразил общее убеждение гнесиолутеран-противников интерима Маттиас Флаций [Исаев 2000, 14], его точка зрения в итоге и победила, о чем недвусмысленно свидетельствует десятый артикул «Формулы Согласия» [Formula Concordiae 1921, 826]. Интерим был аннулирован вследствие изменения политической конъюнктуры, Меланхтон признал, что был неправ, однако попытки разрешения спорных вопросов через применение адиафоры в период становления лютеранского вероучения производились не только в рамках одной деноминации, но и, усилиями Меланхтона, при урегулировании разногласий между христианскими конфессиями. Лютеранское богословие формировалось не в идеальном замкнутом пространстве и, следовательно, его развитие не было обусловлено только внутренними факторами. Постепенно идущие прежде параллельным курсом протестантские церкви тоже стали оформлять свои конфессиональные границы, как это сделала и церковь лютеранская, но окончательно их связь утрачена не была. Ранний протестантизм представлял собой органическое единство лютеранства и кальвинизма, с естественным взаимным обогащением и влиянием друг на друга [Troeltsch 1912, 44–45]. Попытки прийти к согласию по вопросам таинства причастия, учения о предопределении и содействии благодати способствовали формированию догматических границ ветвей протестантизма. В спорах о предопределении и, особенно, о таинстве причастия проявился дипломатический талант Меланхтона, который пытался достичь компромисса с кальвинистами путем создания особого измененного «Аугсбургского исповедания» [Исаев 2000, 45], которое кальвинисты подписали, часть лютеранских теологов, получивших имя «криптокальвинисты», поддержали, но лютеране большинстве своем решительно отвергли. Общая для всех реформатов – кальвинистов и цвинглиан – позиция в понимании причастия как простого хлеба и вина, которые обозначают (*significat*) Тело и Кровь Хри-

ста либо в которых Христос присутствует лишь духовно, противоречит лютеранскому догмату о подлинном присутствии (*est*) Тела и Крови Христа в хлебе и вине. Подвести данные разногласия под понятие «адиафора» не удалось бы никому, в том числе и в силу того, что Лютер сам встречался с Цвингли в присутствии «третейских судей» М. Буцера и И. Эколампация в 1529 г., и вопрос о причастии стал единственным, в котором реформаторы не нашли общего языка. Объединения не случилось, рационализм Цвингли в отношении понимания причастия был непоколебим, и Лютер в грубой форме подытожил невозможность договориться, бросив на прощание нечто вроде «у вас иной дух, чем у нас» и «лучше римская месса, чем *significat*» [Исаев 2000, 37]. Не под силу было преодолеть Лютеров убежденный мистицизм в этом вопросе и Меланхтону. Как образно высказывается автор одного из учебников по лютеранской догматике консервативного направления Д. Мюллер, Лютер совершенно прав, говоря, что нет ни одного места в Библии, где слово «есть» нужно понимать как «означает» или «символизирует» [Мюллер 2016, 569]. В итоге спор разрешился закреплением в седьмом артикуле «Формулы Согласия» понимания причастия согласно учению Лютера в редакции М. Хемница и осуждением всех «сакраментариев», отрицающих реальное присутствие Тела и Крови Христа в хлебе и вине в таинстве причастия [Formula Concordiae 1921, 808–809]. Реформаты же получили реальную возможность самоопределиваться после 1648 г., когда по Вестфальскому миру кальвинизм был признан отдельным вероисповеданием [Исаев 2000, 47].

В качестве вывода следует отметить ряд особенностей в понимании понятий «ересь» и «адиафора» у лютеран. Во-первых, рецепция термина «ересь» в целом не противоречит церковной традиции, однако осуждение ересей в лютеранских вероисповедных книгах не влечет за собой безусловного признания их ересями всеми лютеранскими деноминациями в силу того, что не все составляющие «Книги Согласия» пользуются одинаковым авторитетом в различных лютеранских церквях. Особенно это касается неортодоксальных учений периода становления конфессионального лютеранства,

осужденных в «Формуле Согласия». Во-вторых, изначально этический контекст применения термина «адиафора» у стоиков и в святоотеческой традиции трансформируется в лютеранстве в догматический, хотя семантика термина по существу сохраняется. Как следствие, формируется толерантное отношение лютеран к инакомыслию и инославию – они могут быть оспариваемы и даже осуждаемы, но не являются препятствием к церковному общению. В-третьих, единство самих лютеран определяется принципом *sola Scriptura*, и «Аугсбургское исповедание», являясь отражением этого принципа, представляет достаточный базис для конфессионального самоопределения, которое включает в себя в том числе возможность межрелигиозного диалога и развития в рамках освященной Священным Писанием традиции.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Абрамов 2013 – *Абрамов А.В.* Проблема адиафоры в этике и учении Феофана Затворника // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2013. № 1. С. 149–151.
- Августин (Никитин) 2011 – *Августин (Никитин), архимандрит.* Аугсбургское исповедание – вероучительная книга лютеранства // Христианские чтения. 2011. № 2 (37). С. 54–138.
- Аврелий Августин 2001 – *Аврелий Августин.* О свободе воли // Антология средневековой мысли. В 2 т. Т. 1. СПб.: РХГИ, 2001. С. 25–65.
- Винрих 2014 – *Винрих Л.* Изменчивый образ инакомыслия: ересь в раннехристианский период // Вестник ПСТГУ. Серия II, История. История Русской Православной Церкви. 2014. Вып. 4 (59). С. 9–27.
- Иринеи Лионский 2008 – *Иринеи Лионский.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008.
- Исаев 2000 – *Исаев С.А.* Ереси и расколы в раннем лютеранстве. СПб.: Светоч, 2000.
- Курбатов 2022 – *Курбатов А.Г.* «Большая Нюрнбергская записка» – начало теологии Андреаса Озиандера // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2022. Т. 23, № 1. С. 89–98. DOI: 10.25991/VRHGA.2022.23.1.007
- Лютер 1997 – *Лютер М.* Свобода христианина // Избранные произведения. СПб.: Лютер. наследие, 1997. С. 4–43.
- Макрат 1994 – *Макрат А.* Богословская мысль Реформации. Одесса: ОБШ «Богомыслие», 1994.
- Мюллер 2016 – *Мюллер Д.Т.* Христианская догматика. СПб.: Лютер. наследие, 2016.
- Софронова, Трофимова 2019 – *Софронова Л.В., Трофимова М.А.* Лютеранство в XVI веке между католицизмом и православием: tertium datur // Современная научная мысль. 2019. № 4. С. 22–26.
- Хегглюнд 1999 – *Хегглюнд Б.* Модель веры: руководство по догматике. СПб.: Алетейя, 1999.
- Хегглюнд 2001 – *Хегглюнд Б.* История теологии. СПб.: Светоч, 2001.
- Энгельс 1989 – *Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии. М.: Изд-во полит. лит., 1989.
- Apologia Confessionis Augustanae 1921 – Apologia Confessionis Augustanae // Liber Concordia Triglotta. St. Louis: Concordia Publishing House, 1921. P. 97–451.
- Confessio Augustana 1921 – Confessio Augustana // Liber Concordia Triglotta. St. Louis: Concordia Publishing House, 1921. P. 37–95.
- Constitution... web – Constitution of the Lutheran World Federation / Our Lutheran Identity [Lutheran World Federation] // <https://www.lutheranworld.org/who-we-are/our-lutheran-identity>
- Formula Concordiae 1921 – Formula Concordiae // Liber Concordia Triglotta. St. Louis: Concordia Publishing House, 1921. P. 775–843.
- Friesen 2017 – *Friesen W.* Andreas Osiander: An Ideologue of Russian-German Rapprochement Efforts // Религия. Церковь. Общество. 2017. № 6. С. 284–295. DOI: 10.24411/2308-0698-2017-00014
- History web – History [International Lutheran Council] // <https://ilc-online.org/about-us/history/>
- ILC Statements web – ILC Statements [International Lutheran Council] // <https://ilc-online.org/news/ilc-statements/>
- Lutheran Identities web – Lutheran Identities [Lutheran World Federation] // <https://www.lutheranworld.org/what-we-do/theology/lutheran-identities>
- Member Churches web – Member Churches [Lutheran World Federation] // <https://www.lutheranworld.org/member-churches>
- Members web – Members [International Lutheran Council] // <https://ilc-online.org/members/>
- Membership web – Membership [International Lutheran Council] // <https://ilc-online.org/about-us/membership/>
- Troeltsch 1912 – *Troeltsch E.* Protestantism and Progress. L.: Williams & Norgate, 1912.
- Women and Gender Studies web – Women and Gender Studies [Lutheran World Federation] // <https://www.lutheranworld.org/what-we-do/theology/women-and-gender-studies>

REFERENCES

- Abramov A.V., 2013. The Problem of Adiaphora in the Ethics and Teachings of Theophan the Recluse. *Scientific Notes of the Oryol State University. Series: Humanities and Social Sciences*, no. 1, pp. 149-151.
- Avgustin (Nikitin), 2001. The Augsburg Confession – The Doctrine of Lutheranism. *Khristianskiye chteniya*, no. 2 (37), pp. 54-138.
- Avreliy Avgustin, 2001. About Free Will. *Anthology of Medieval Thought. In 2 Vols. Vol. 1*. Saint Petersburg, RKhGI, pp. 25-65.
- Vinrikh L., 2014. The Changeable Image of Dissent: Heresy in the Early Christian Period. *Vestnik PSTGU. Seriya II. Istoriya. Istoriya Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi*, iss. 4 (59), pp. 9-27.
- Iriney Lionskiy, 2008. *Against Heresies. Proof of Apostolic Preaching*. Saint Petersburg, Izd-vo Olega Abyshko.
- Isayev S.A., 2000. Heresies and Schisms in Early Lutheranism. Saint Petersburg, Svetoch Publ.
- Kurbatov A.G., 2022. “The Great Nuremberg Note” – The Beginning of the Theology of Andreas Osiander. *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii*, vol. 23, no. 1, pp. 89-98. DOI: 10.25991/VRHGA.2022.23.1.007
- Lyuter M., 1997. Christian Freedom. *Selected Works*. Saint Petersburg, Lyuteranskoye naslediyе Publ., pp. 4-43.
- Makgrat A., 1994. *Theological Thought of the Reformation*. Odessa, OBSH «Bogomyслиye».
- Myuller D.T., 2016. *Christian Dogma*. Saint Petersburg, Lyuteranskoye naslediyе Publ.
- Sofronova L.V., Trofimova M.A., 2019. Lutheranism in the 16th Century Between Catholicism and Orthodoxy: tertium datur. *Sovremennaya nauchnaya mysl*, no. 4, pp. 22-26.
- Kheggglund B., 1999. *Model of Faith: A Guide to Dogmatics*. Saint Petersburg, Aleteyya Publ.
- Kheggglund B., 2001. *History of Theology*. Saint Petersburg, Svetoch Publ.
- Engels F., 1989. *Peasant War in Germany*. Moscow, Izd-vo politicheskoy literatury.
- Apologia Confessionis Augustanae, 1921. *Liber Concordia Triglotta*. Saint Louis, Concordia Publishing House, pp. 97-451.
- Confessio Augustana, 1921. *Liber Concordia Triglotta*. Saint Louis, Concordia Publishing House pp. 37-95.
- Constitution of the Lutheran World Federation / Our Lutheran Identity. *Lutheran World Federation*. URL: <https://www.lutheranworld.org/who-we-are/our-lutheran-identity>
- Formula Concordiae, 1921. *Liber Concordia Triglotta*. Saint Louis, Concordia Publishing House. pp. 775-843.
- Friesen W., 2017. Andreas Osiander: An Ideologue of Russian-German Rapprochement Efforts. *Religiya. Tserkov. Obshchestvo*, no. 6, pp. 284-295. DOI: 10.24411/2308-0698-2017-00014
- History. *International Lutheran Council*. URL: <https://ilc-online.org/about-us/history/>
- ILC Statements. *International Lutheran Council*. URL: <https://ilc-online.org/news/ilc-statements/>
- Lutheran Identities. *Lutheran World Federation*. URL: <https://www.lutheranworld.org/what-we-do/theology/lutheran-identities>
- Member Churches. *Lutheran World Federation*. URL: <https://www.lutheranworld.org/member-churches>
- Members. *International Lutheran Council*. URL: <https://ilc-online.org/members/>
- Membership. *International Lutheran Council*. URL: <https://ilc-online.org/about-us/membership/>
- Troeltsch E., 1912. *Protestantism and Progress*. London, Williams & Norgate.
- Women and Gender Studies. *Lutheran World Federation*. URL: <https://www.lutheranworld.org/what-we-do/theology/women-and-gender-studies>

Information About the Author

Natalya V. Eremeeva, Candidate of Sciences (Philosophy), Lecturer, Department of Social and Humanitarian Disciplines, Mogilev Institute of the Ministry of Internal Affairs, Krupskoy St, 67, 212011 Mogilev, Republic of Belarus, luthersocietyspb@yandex.ru, <https://orcid.org/0009-0003-3986-739X>

Информация об авторе

Наталья Владимировна Еремеева, кандидат философских наук, преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин, Могилевский институт МВД, ул. Крупской, 67, 212011 г. Могилев, Республика Беларусь, luthersocietyspb@yandex.ru, <https://orcid.org/0009-0003-3986-739X>



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.8>

UDC 179.8+289
LBC 87.52+86.39



Submitted: 24.08.2023
Accepted: 15.09.2023

**BENNY HINN'S BOOK "GOOD MORNING, HOLY SPIRIT!"
IN THE LIGHT OF THE DOGMATIC TEACHING OF THE ORTHODOX CHURCH**

Konstantin V. Seleznev (Hieromonk Stephen)

Pskov-Pechersk Theological Seminary, Pechory, Russian Federation

Wojciech (Viktor) Mical

Jagiellonian University in Kraków, Kraków, Republic of Poland

Abstract. This article deals with Triadology, Christology, and the ascetical theology of the Charismatic Pentecostals according to Benny Hinn's book "Good Morning, Holy Spirit!" The purpose of this article is not to defame or in any way denigrate the Charismatic movement, but simply to examine the creed of this religious group from the point of view of Orthodox dogmatics. In the Triadology of Benny Hinn, two main theses have been identified. First, the differences between the Persons of the Most Holy Trinity are not limited to the hypostatic properties and what they entail. Second, the author implies that the natural connection between the Son and the Father is not accompanied by direct communication, but that it is the Holy Spirit who carries out the mutual relationship between the Father and the Son. In the Christology of Benny Hinn, three main theses have also been identified. First, his doctrine is characterized by a certain separation of two natures in Jesus, reminiscent of Nestorianism. Second, according to the author's teaching, the Holy Spirit is also "the Father" of Jesus Christ. Third, Jesus Christ was capable of sin. Finally, in Benny Hinn's ascetical theology, two theses were highlighted. First, the victory over sin is not a joint action of man and God but a gift of the Holy Spirit, with no need for human spiritual struggle. Second, to be Christian means not to follow Christ but the Spirit. Undoubtedly, this teaching in no way corresponds to the teaching of the Orthodox Church and may thus be considered heretical from the Orthodox point of view.

Key words: Benny Hinn, Charismatic Christianity, Charismatic church, Charismatics, Pentecostals.

Citation. Seleznev K.V. (Hieromonk Stephen), Mical W. Benny Hinn's Book "Good Morning, Holy Spirit!" in the Light of the Dogmatic Teaching of the Orthodox Church. *Logos et Praxis*, 2023, vol. 22, no. 3, pp. 66-72. DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.8>

УДК 179.8+289
ББК 87.52+86.39

Дата поступления статьи: 24.08.2023
Дата принятия статьи: 15.09.2023

**КНИГА БЕННИ ХИННА «ДОБРОЕ УТРО, СВЯТОЙ ДУХ!»
В СВЕТЕ ДОГМАТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**

Константин Владимирович Селезнёв (иеромон. Стефан)

Псковско-Печерская духовная семинария, г. Печоры, Российская Федерация

Войчех (Виктор) Мицал

Ягеллонский университет в г. Краков, г. Краков, Республика Польша

Аннотация. На примере книги Бенни Хинна «Доброе утро, Святой Дух!» были рассмотрены триадология, христология и «аскетическое» учение харизматов-пятидесятников. В статье не ставится задача опорочить или как-то очернить харизматическое движение – только взглянуть на вероучение этой религиозной группы с точки зрения православной догматики. В триадологии Бенни Хинна были выделены два основных тезиса. Во-первых, согласно учению этого автора, различия между Лицами Пресвятой Троицы не ограничиваются ипостасными свойствами. Во-вторых, Сын и Отец не имеют непосредственного общения, но взаимоотношение между Отцом и Сыном осуществляется через Святой Дух. В христологии Бенни Хинна также были выделены

три основных тезиса. Во-первых, его учение о разделении природ во Христе Иисусе образует собой подобие несторианства. Во-вторых, Святой Дух также является «отцом» Иисуса Христа. В-третьих, автор учит, что Иисус Христос был способен на грех. В «аскетике» Бенни Хинна были выделены два основных тезиса. Во-первых, победа над грехом, согласно учению автора, – это не совместное действие человека и Бога, а дар Святого Духа, не требующий духовной борьбы человека. Во-вторых, быть христианином означает следовать не за Христом, а за Духом. Несомненно, это учение никак не соответствует учению православной церкви и с православной точки зрения должно считаться еретическим.

Ключевые слова: Бенни Хинн, харизматическое христианство, харизматическая церковь, харизматы, пятидесятники.

Цитирование. Селезнёв К. В. (иеромон. Стефан), Мицал В. Книга Бенни Хинна «Доброе утро, Святой Дух!» в свете догматического учения православной церкви // *Logos et Praxis*. – 2023. – Т. 22, № 3. – С. 66–72. – (На англ. яз.). – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.8>

Using Benny Hinn's book "Good Morning, Holy Spirit!" as an example, we will examine the Pentecostal Charismatic teaching on the Most Holy Trinity, on Christ, and on the doctrine of the way of Salvation that precedes them, and we will evaluate it from the point of view of the dogmatic teaching of the Orthodox Church. In this report, we do not set ourselves the task of defaming or in any way denigrating the Charismatic movement, but only of looking at its doctrine from the point of view of Orthodox dogmatics. It should be noted, however, that the doctrine of a single Charismatic author can hardly be taken as the doctrine of the entire Charismatic movement because it is often amorphous. For example, Pavel Serzhantov writes that some of the Pentecostals profess the unity of One God in three Persons, while others deny the doctrine of the Most Holy Trinity [Serzhantov 2010, 96]. The author points out that the same applies to the teaching of the Charismatics about the God-manhood of Jesus Christ.

Nevertheless, such an analysis can be interesting in order to understand to what extent discrepancies between the Orthodox and Charismatic dogmas result in remarkably different theologies. Note also that Benny Hinn attended a Roman Catholic school as a child and even had a connection with the Orthodox Church [Hinn 1997, 25]. This means that the author had a good opportunity to familiarize himself with the Roman Catholic – and possibly Orthodox – doctrines before joining the Charismatic movement and becoming an Evangelical preacher.

I. Benny Hinn's Triadology

Presenting His views of the distinct personhood of the Spirit, Benny Hinn writes: "First,

the Holy Spirit has a mind of His own. <...> The mind of the Spirit is distinct from that of the Father and the Son" [Hinn 1997, 85]. Although it is not very clear what Hinn means when he speaks of a mind proper to each of the Three, the context seems to suggest that, according to the author, the knowledge, will and self-determination of one Divine Person is qualitatively but not numerically identical to the knowledge, will and self-determination of another. Thus, the Divine attributes ascribed to the whole Godhead appear to be common to the Three only in the weaker sense of the term, indicating equality but not true, essential unity. If this reading is correct, then instead of offering a balanced teaching on Trinitarian unity and distinction, the author places too much emphasis on the metaphysical autonomy of each of the Persons. In this way, the Trinitarian beliefs presented by Hinn come dangerously close to Tritheism, with three equal gods taking the place of one tri-hypostatic God.

Moreover, the author speaks of different quasi-physical forms of the Three, as well as of the Spirit possessing an unspecified body [Hinn 1997, 87-88]. Admittedly, these descriptions go beyond the biblical language of metaphor, but rather suggest a literal attribution of human-like attributes and bodily qualities to the Third Person of the Most Holy Trinity. Oksana Kuropatkina, a researcher of the Neo-Pentecostals, describes it as follows: "...even before his repentance, the evangelist declared that each of the Persons of the Trinity has its own body and soul... however, Hinn later admitted that he was mistaken" [Kuropatkina 2007, 91].

Another interesting detail in this teaching is the lack of direct communication between the Father and His incarnate Son. Benny Hinn

presents the Holy Spirit as responsible for communicating the will of the Father to the Son, explicitly saying of the Third Person of the Trinity: “He’s the channel, the contact between both personalities” [Hinn 1997, 130-131].

All of the above teachings on the Trinity as described by Benny Hinn can easily be contrasted with Orthodox doctrine. First, unlike Benny Hinn, the Orthodox do not distinguish between the three Divine Hypostases in anything other than their unique mode of being and all that this entails [John of Damascus 2002, I.8]. Categories such as mind, knowledge or will are therefore common to the Three by virtue of the absolute unity of Their essence and mutual perichoresis [Gregory Palamas 1988, 112-113]. To say that the incarnate Son did not naturally know the will of the Father, but needed the Spirit to inform him of it, would therefore be tantamount to Arianistic diminution of the significance of Christ as well as separation the Son from the perfect natural communion of the Godhead [Davydenkov 2015, 166].

Reading Benny Hinn in this way may prove difficult, however, because of the many fragments in which Hinn emphasizes the divine dignity of the Son. As he writes: “**Jesus is not lower than the Holy Ghost**, nor is the Holy Ghost lower than Jesus. There is absolute equality in the Trinity” (here and further highlighted by the authors of the article. – *K. S., W. M.*) [Hinn 1997, 133]. The equivalence of the Persons of the Holy Trinity is further confirmed in other fragments of Hinn’s book, another example of which is the following: “...the Holy Spirit... He is God, and He resides in us – equal with the Father and the Son in the Trinity” [Hinn 1997, 88]. Thus, Benny Hinn’s Trinitarianism seems to be strongly supported and therefore not to be rightly doubted, unless some serious inconsistency leads the author to believe that the natural connection between two Divine Persons, the Father and the Son, is not direct but requires the mediation of the Spirit.

II. Benny Hinn’s Christology

An implicit separation between Christ and His Father in Benny Hinn’s writings may also be interpreted in another, Christological perspective, indicating a position reminiscent of Nestorianism [Davydenkov 2015, 368]. Benny Hinn writes: “On earth Jesus was nothing less than a total man.

He did not have ‘revelation knowledge’ without the voice of the Spirit. And He could not move unless the Holy Spirit moved Him” [Hinn 1997, 131].

Consequently, the dependence of Jesus Christ on the Holy Spirit in the teachings of Benny Hinn should rather be explained by a certain autonomy attributed to the two natures of the Incarnate Word. According to this teaching, in the one Hypostasis of the Son of God, the Divine and human natures are united in an imperfect way, the immediate hypostatic union being replaced by a weaker ontological bond which necessarily involves the mediation of the Spirit.

It may be tempting to see a semblance of Dynamism in the teachings of Benny Hinn, however, it is impossible to agree with such an assessment. According to Fr. Oleg Davydenkov’s portrayal, the heresy of Dynamism was defined by an impersonal view of “the Logos and the Holy Spirit”, where God the Father is the only Divine Person “with perfect self-consciousness”. In this view, then, both the Son and the Spirit are considered nothing more than non-hypostatic forces of God [Davydenkov 2017, 82]. Yet, Benny Hinn is explicit about the personal character of the Holy Spirit, a clear example of which may be the short statement: “You can’t take a part of Him. He’s a person” [Hinn 1997, 122]. As we can see, this description of the ancient heresy of Dynamism does not coincide with the teaching of Benny Hinn, for whom all three Hypostases of the Most Holy Trinity are Persons acting independently in this world, but in harmony with each other.

Of course, the name “Nestorianism” can be applied to the doctrine of Benny Hinn only archetypically – as a similarity, as a continuation of the same ideas, but not in its entirety, which cannot be. Nevertheless, the resemblance to the ancient heresy is clear in that both teachings compare the connection between the Divinity and the humanity of Christ to that between God and ordinary saints.

Moreover, in accordance with this teaching, a peculiar relationship of fatherhood between the Spirit and the Son may be established. According to Benny Hinn, the Holy Spirit was “the Father” of Jesus Christ. At the same time, the Spirit was the father of Christ not in spirit, but in the flesh. The author writes: “The Holy Spirit is not only God; He’s also the Father of the Lord Jesus Christ. <...> He is called the Son of God, but it was the

Holy Spirit that came upon the mother of Christ. <...> Christ is a child of the Spirit" [Hinn 1997, 129-130]. To call the Spirit the Father of Jesus seems once again to testify to a strong separation of the two natures in Christ, to the point where Christ qua man can have a father different from the one who has begotten His Divine Hypostasis before the ages.

The next interesting Christological thesis is that the miraculously born man Jesus Christ could have sinned, and was restrained from sin only by the power of the Holy Spirit. In Hinn's words: "Had He not presented Himself through the Holy Ghost, His blood would not have remained pure and spotless. ... He may have likely sinned. <...> ... He was called the Son of man – and as such He was capable of sinning. <...> Without the Holy Ghost Jesus may have never made it" [Hinn 1997, 132]. As we can see, Benny Hinn's Christ as a man needs the help and intercession of the Holy Spirit as he does not have the power in Himself to resist the destructive influence of the devil.

Conversely, according to the teaching of the Orthodox Church, when we consider Christ's impossibility to sin, we do not consider each of His natures separately, but rather point to His perfect Hypostasis. In becoming man, He did not cease to be what He was – the Divine Son of God, who "...is light, and there is no darkness in Him" (1 John 1:5).

The statement by Benny Hinn that the incarnate Son needs the help of the Spirit to know the will of the Father is not unique in presenting an unorthodox view of the theanthropic hypostasis of Jesus. According to Benny Hinn, the implication is that Jesus qua man was merely an ordinary saint, i.e. a human being who participates in Divine grace through the mediation of the Spirit, with the possible caveat that in Jesus this participation and obedience to the Spirit was always perfect. Meanwhile, as the Orthodox confess, Christ is not only true man, but also true God [Definition... 2005], and as such, by His own Hypostasis, possesses all that is proper to God, including perfect knowledge of His Father's will and the power to perform supernatural miracles [Tome of Leo 2005]. In this, as St Gregory Palamas asserts, Christ is different from all the saints, for He alone among all men performed miracles by His own authority rather than by prayer, and His humanity was spiritually anointed by His own hypostatic

presence rather than by the energy of the Spirit [Gregory Palamas 2022, 24]. Obviously, as belonging to the perfect unity of the same Godhead, the Holy Spirit was present in all these Divine acts of Christ, but not as the One who enables Christ to perform them, but rather as the natural Spirit of the Son who accompanies the incarnate Logos in all that He does of His own natural will [Gregory Palamas 2022, 24].

In the same sense, it was not the Holy Spirit who prevented Jesus from sinning. On the contrary, it was the perfect hypostatic union of His Divinity and humanity that made it impossible for Christ to sin as a man, for this would have meant an internal contradiction between His Divine and human wills, distinct in nature but always harmoniously united to one another [Maximus the Confessor 2014, 87].

Finally, the erroneous understanding of Christ's Economy is seen in the strange statement that refers to the Holy Spirit as the Father of Christ. The Orthodox, by contrast, reject such terminology, for to be someone's father or mother means nothing more than to share one's own nature with the offspring by way of begetting [Gregory the Theologian 2002, 261]. Therefore, the only person who can be called the father of Jesus is God Himself, from whom the uncreated Logos has received the Divine nature through generation. Similarly, Theotokos is the only person who can be called the mother of incarnate Christ, having given Her human nature to Jesus at the moment of Annunciation. The Holy Spirit, on the other hand, does not relate to Jesus in any of the above ways, and so He cannot be referred to as the Father of Christ. The source of neither the Divine nor the human nature of Jesus, the Spirit is nevertheless rightly seen as responsible for the creation of Christ's human soul and body in the womb of the Virgin [S. Ambrosius Mediolanensis Episcopus, II.43].

III. Benny Hinn's ascetic theology

A distorted Christology is naturally followed by a distortion of the ascetic teaching. Just as the victory over sin in the human Christ depended solely on the action of the Holy Spirit, so must it be in every believer. This victory is not brought about by the mutual action of God and man, intrinsically linked to the effort of the latter, but

by an implicitly unilateral action of the Spirit, as soon as He is acknowledged as a Divine Person. Notably, this victory is also implied to be achievable in this life, with the power of the Spirit lifting one above the need for further spiritual struggle: “The moment the Spirit came into my life I no longer had to battle my adversaries. They were still there, but the **wrestling and the worry seemed to vanish**” [Hinn 1997, 109]. The victory over sin is also accompanied by a subjective awareness of one’s salvation, wrought in the believer’s soul by the Spirit [Hinn 1997, 75].

Moreover, the reason for a Christian’s spiritual defeat is not that a person makes too little effort to cooperate with Divine grace, but that they ignore the Spirit: “The **reason** the church and so many people in it have become so defeated is that **it has ignored** the most powerful person in the universe – **the Holy Spirit**” [Hinn 1997, 124]. Exchanging ascetic cooperation for intellectual recognition, Hinn approaches a Gnostic vision of Christian life, attributing the primary (if not unique) salvific function to a certain kind of spiritual knowledge [Jonas 2001, 32].

It should also be noted that in all these examples we can see that Benny Hinn’s “Nestorianism” is very different from its historical counterpart. Fr. George Florovsky characterizes Nestorianism as follows: “**Theodore’s whole emphasis is focused on the human feat – God only anoints and crowns human freedom**” [Florovsky 2006, 11]. For Theodore of Mopsuestia and Nestorius, Christ, divorced from the Godhead in His human hypostasis, was a great ascetic, and He accomplished the feat of salvation all by Himself, as a man, albeit with the help of God’s grace. For Benny Hinn, however, neither Jesus Christ – nor any Christian – needs spiritual efforts to overcome sin, for this happens easily with the swift help of Divine intervention through the Holy Spirit.

Last but not least, the difference between the works of the Spirit and those of Jesus is emphasized to such an extent that, according to Benny Hinn, we should no longer follow Christ but the Holy Spirit, since it is the Spirit, and not Christ, who is now present on earth and works among the believers.: “Jesus was saying, ‘**Stop following me. I’m leaving, but I’m now sending the Holy Spirit. You must now follow Him**’” [Hinn 1997, 77].

As we have seen above, Benny Hinn’s views on the role of the Holy Spirit in the Trinity, as well as in the mystery of the Incarnation, lead to his views on the Christian life itself. If the Hypostases of the Trinity are somehow separated, then the Christian must develop a distinct relationship with each of the Divine Persons; one must choose whether to follow Christ or the Spirit; one can have a good relationship with Jesus but lack one with the Spirit; finally, one can simply ignore the Person of the Holy Spirit and still identify as a Christian. The Orthodox, on the other hand, see the Three as inseparable, and so to be a follower of Christ is to be a follower of the Holy Spirit, and conversely to ignore the Spirit is to have no access to Christ Himself [Davydenkov 2015, 129].

Furthermore, Benny Hinn’s Reformed theological framework leads him to believe that to have a relationship with the Holy Spirit is simply to acknowledge His presence and Divine authority. As a result, one is immediately offered the gift of complete salvation, including freedom from transgression of God’s commandments, or, to put it simply, from all sin. To love the Holy Spirit is nothing more than to open oneself to Him, as one does to a human friend, and then nothing more is required to fully share in the Spirit’s graces.

In sharp contrast to such a view, Orthodox theology presents us with a Patristic vision in which to fellowship with the Spirit is to follow the crucified Christ, and so it is impossible to speak of sharing in the graces of the Spirit without sharing in Christ’s own death and resurrection [Davydenkov 2015, 397]. This must be done both sacramentally and ascetically, the latter indicating the process of dying to one’s old self and being raised by Christ to live not a fleshly but a spiritual life [Davydenkov 2015, 537]. To approach the Spirit, then, is to set out on the path of purification from all passions, which is not simply brought about by the Spirit in the blink of an eye, in disregard of our own freedom, but which is given to us according to our own cooperation and synergy with God’s grace [Davydenkov 2015, 11]. It is only in this context that one can speak of love, not as a nice, sweet and pleasant emotion, but as the most profound turning of the soul from the vanity of this world to God, which is only perfected when the health of all the soul’s powers is restored with the help of the Spirit [Gregory Palamas 2003, III.3.74, 77].

Conclusion

As the above analysis demonstrates, Benny Hinn's Triadology, Christology and ascetic teaching are remarkably different from Orthodox doctrine. In Triadology, Hinn portrays each of the Divine Hypostases as distinct in more than just Their hypostatic properties, speaking of different minds and quasi-bodily forms of the Trinity. His works also imply that the direct natural bond between the Father and the Son is necessarily mediated by the activity of the Spirit. Alternatively, the separation between God and the incarnate Logos can be explained in Christological terms, suggesting a Nestorian-like theology. Such a reading of Benny Hinn's book seems even more reasonable when one considers his view of the Spirit as the "Father" of Jesus, responsible for the creation of Christ's human self. Similarly, Christ was capable of sin and did not commit it only thanks to the help of the Spirit. The unique role of the Spirit as the sole cause of sinlessness is further carried into the realm of ascetic teaching, applying the same principle to every believer, with an implicit rejection of any need for spiritual struggle on the part of humans. Finally, Hinn strongly contrasts the salvific work of the Son and the Spirit, to the point that a believer is told to follow the latter rather than the former.

REFERENCES

- Davydenkov O., 2015. *Dogmatic Theology*. Moscow, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.
- Davydenkov O., 2017. *Catechism: An Introduction to Dogmatic Theology*. Moscow, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.
- Definition of the Council of Chalcedon, 2005. *The Acts of the Council of Chalcedon. Vol. 2*. Liverpool, Liverpool University Press, pp. 201-205.
- Florovsky G.V., 2006. *The Eastern Fathers of the 5th–8th Centuries*. Minsk, Publishing House of the Belarusian Exarchate.
- Gregory Palamas, 1988. *One Hundred and Fifty Chapters*. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Gregory Palamas, 2003. *Triads, Atto e Luce Divina. Vol. 1*. Milan, Bompiani.
- Gregory Palamas, 2022. *Second Apodictic Treatise on the Procession of the Holy Spirit*. Jordanville, Uncut Mountain Press.
- Gregory the Theologian, 2002. *Oration 26, on God and Christ*. Yonkers, St. Vladimir's Seminary Press.
- Hinn B., 1997. *Good Morning, Holy Spirit*. Nashville, Harper Collins.
- John of Damascus, 2002. *An Exact Exposition of the Orthodox Faith*. Moscow, Indrik Publ.
- Jonas H., 2001. *The Gnostic Religion*. Boston, Beacon Press.
- Kuropatkina O.V., 2007. Benny Hinn – "Mirror" of Neo-Charismatism. *Almanakh sovremennoy nauki i obrazovaniya*. Tambov, Gramota Publ., no. 7 (7), pp. 89-92.
- Maximus the Confessor, 2014. *The Disputation with Pyrrhus*. Waymart, St. Tikhon's Monastery Press.
- S. Ambrosius Mediolanensis Episcopus, 1880. *De Spiritu sancto libri tres ad Gratianum Augustum. Patrologia Latina*, vol. 16, cols. 731-850.
- Serzhantov P.B., 2010. Anthropological Background of Modern Charismatism. *Chelovek.ru: Humanities Almanac of Novosibirsk State University of Economics and Management*, no. 6, pp. 95-107.
- Tome of Leo, 2005. *The Acts of the Council of Chalcedon. Vol. 2*. Liverpool, Liverpool University Press, pp. 14-24.

Information About the Authors

Konstantin V. Seleznev (Hieromonk Stephen), Candidate of Sciences (Biology), Senior Lecturer, Department of Theological and Church-Practical Disciplines, Pskov-Pechersk Theological Seminary, Yuryevskaya St, 82a, 181500 Pechory, Russian Federation, Fr.Stephen.Seleznev@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6378-7064>

Wojciech (Viktor) Mizal, Postraduate Student, Doctorate in Humanities, Jagiellonian University in Kraków, Gołębia St, 24, 31-007 Kraków, Republic of Poland, Wojciech.A.Mical@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3786-2483>

Информация об авторах

Константин Владимирович Селезнёв (иеромон. Стефан), кандидат биологических наук, старший преподаватель кафедры богословских и церковно-практических дисциплин, Псковско-Печерская духовная семинария, ул. Юрьевская, 82а, 181500 г. Печоры, Российская Федерация, Fr.Stephen.Seleznev@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6378-7064>

Войчех (Виктор) Мицал, аспирант, докторантура гуманитарных наук, Ягеллонский университет в г. Краков, ул. Голебия, 24, 31-007 г. Краков, Республика Польша, Wojciech.A.Mical@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3786-2483>



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.9>

UDC 130.2
LBC 87.6



Submitted: 29.08.2023
Accepted: 15.09.2023

ATTITUDE TO HERESY IN THE LIGHT OF UNDERSTANDING THE CHURCH AS AN ANTI-POLIS

Dmitriy R. Javorskiy

Volgograd State University, Volgograd, Russian Federation

Abstract. The article attempts to theoretically resolve the contradiction between negative and positive attitudes towards persecution in Christianity, a particular case of which is the persecution of heretics. The New Testament texts that constitute Christianity reveal grounds for both condemning and justifying persecution. Two ways of getting out of the indicated contradiction are critically considered. The first way is to distinguish between just and unjust persecution. It is shown that the Gospel contains a strong anti-persecution potential associated with the activities of Jesus Christ and, first of all, with his violent death. The asocial, escapist position of the supporters of the individualistic understanding of religious salvation is also criticized. As an alternative to both solutions, the author proposes an understanding of the Church as an anti-polis, that is, a social order that is not based on violence and ideological manipulation. The foundations of such an understanding are found in the “political philosophy” of the canonical gospels, where “magistrates and authorities” are associated with the figure of the “prince of this world” and, in turn, with the Devil or Satan, “murderer” and “father of lies”. The gospel “political philosophy” opposes the power of the “prince of this world” with the ideal of the Kingdom of God, where people can coexist in love, that is, without violence and lies. This ideal was given to Christians not as a ready-made model along with an implementation algorithm but as a creative task. In this case, the social history of Christianity can be presented, on the one hand, as a search for the historical form of the Church as an anti-polis, and on the other hand, as a deviation from this ideal and the politicization of the Church. As a result, it is shown that in modern Christian thought, the question of the place of persecution in church life again becomes open, just as the question of attitude toward heresies turns out to be open: to perceive them as “waste products of dogmatic production” or as a valuable theological and philosophical heritage of the Christian tradition.

Key words: heresy, Christianity, persecution, politics, church.

Citation. Javorskiy D.R. Attitude to Heresy in the Light of Understanding the Church as an Anti-Polis. *Logos et Praxis*, 2023, vol. 22, no. 3, pp. 73-83. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.9>

УДК 130.2
ББК 87.6

Дата поступления статьи: 29.08.2023
Дата принятия статьи: 15.09.2023

ОТНОШЕНИЕ К ЕРЕСИ В СВЕТЕ ПОНИМАНИЯ ЦЕРКВИ КАК АНТИ-ПОЛИСА

Дмитрий Ромуальдович Яворский

Волгоградский государственный университет, г. Волгоград, Российская Федерация

Аннотация. В статье предпринимается попытка теоретически разрешить противоречие между негативным и позитивным отношением к гонениям в христианстве, частным случаем которых является гонение на еретиков. В новозаветных текстах, конституирующих христианство, выявляются основания как для осуждения, так и для оправдания гонений. Критически рассмотрены два способа выхода из обозначенного противоречия. Первый способ – разграничение справедливых и несправедливых гонений. Показано, что евангельские тексты содержат сильный антигонительский потенциал, связанный с деятельностью Иисуса Христа и в первую очередь с его насильственной смертью. Также критике подвергнута асоциальная, эскапистская позиция сторонников индивидуалистического понимания религиозного спасения. В качестве альтернативы обоим решениям предложено понимание Церкви как анти-полиса, то есть такого социального порядка, который основан не на насилии и идеологической манипуляции. Идеальные основы такого понимания обнаружены в «полити-

ческой философии» канонических евангелий, где «начальства и власти» ассоциируются с фигурой «князя мира сего», а он, в свою очередь, с Дьяволом или Сатаной – «человекоубийцей» и «отцом лжи». Евангельская «политическая философия» противопоставляет власти «князя мира сего» идеал Царства Божия, где возможно сосуществование людей в любви, то есть без насилия и лжи. Этот идеал дан христианам не как готовая модель вместе с алгоритмом реализации, а как творческая задача. В таком случае социальная история христианства может быть представлена, с одной стороны, как поиск исторической формы Церкви как анти-полиса, а с другой стороны, как отступление от этого идеала и политизация церкви. В итоге показано, что в современной христианской мысли вопрос о месте гонений в церковной жизни снова становится открытым, как открытым оказывается вопрос об отношении к ересям: воспринимать их как «отходы догматического производства» или как ценное богословское и философское наследие христианской традиции.

Ключевые слова: ересь, христианство, гонение, политика, церковь.

Цитирование. Яворский Д. Р. Отношение к ереси в свете понимания Церкви как анти-полиса // *Logos et Praxis*. – 2023. – Т. 22, № 3. – С. 73–83. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.9>

Церковь и гонения: постановка проблемы

Современный взгляд на понятие ереси и на соответствующее ему культурно-историческое явление (включающее различие вероучительной девиации и ортодоксии, идентификацию и осуждение гетеродоксии) не в последнюю очередь связан с темой гонений. Обычно слово «гонение» используется с оттенком осуждения, однако всякая политическая система использует инструменты гонения, и это само по себе, как правило, встречает понимание и принятие; осуждается только несправедливое, незаконное гонение. Сама практика критики есть не что иное, как «гонение» на ложь, суждение имплицитно содержит осуждение лжи. Это означает, что, когда осуждаются гонения на еретиков, сами судьи готовы стать гонителями гонителей, считая, что инициированные именно ими гонения справедливы. В противном случае пришлось бы занять невнятную позицию воздержания от осуждения.

Вместе с тем, рассуждая о ереси, следует заметить, что далеко не всякое отклонение от интеллектуальной нормы вызывает сильную степень осуждения, которая реализуется в гонении. Парламентские дебаты и научные дискуссии не рассматриваются соответствующими сообществами как источник повышенного риска, как фермент социального разложения, наоборот, их считают важным инструментом поиска общественного консенсуса или конструктивным эпистемологическим условием роста научного знания. Такие разногласия отнюдь не ведут с необходимос-

тью к разрыву общения, к гонениям. Возможность сохранения нормальных межличностных отношений в условиях несогласия дана и в опыте повседневного общения. Даже у истоков христианской церковной традиции (а в этой традиции, как известно, была выстроена одна из самых жестких моделей отношения к инакомыслию) допускалась возможность разномыслия: «Ибо надлежит быть и разномыслиям (αἰρέσεις) между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор 11:19). Примечательно, что апостол Павел в «Послании к коринфянам» использует слово «ересь» (αἰρέσεις) без оттенка осуждения, притом что в корпусе его посланий можно найти и крайне негативное отношение к ересям и еретикам: «Еретика (αἰρετικὸν), после первого и второго вразумления, отвращаясь» (Тит 3:10); «Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, (соблазны) ереси (αἰρέσεις)» (Гал 5:19-20).

При первом приближении мы сталкиваемся с затруднением при попытке выразить недвусмысленное отношение к гонениям на еретиков. В таком же положении неопределенности находится и христианская традиция. Обращаясь к новозаветным текстам как к авторитетным, конституирующим, мы обнаруживаем там аргументы как против, так и в пользу гонений вообще, и гонений за убеждения, в частности.

Приведем сначала свидетельства отрицательного отношения к гонениям авторов новозаветных текстов. Во-первых, Иисус объявляет гонимых блаженными: «Блаженны из-

гнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное. Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать, и всячески неправедно злословить за Меня» (Мф. 5:10-11). Во-вторых, Иисус демонстративно общается с теми, кто в той или иной степени подвергается гонениям (тем или иным формам дискриминации) в иудейском обществе того времени: с иноверцами – римским сотником (Мф. 8:5-10), самарянкой (Ин. 4:7-26), сиром-финикиянской (Мк. 7:26), с ритуально-нечистыми иудеями – прокаженным (Мф. 8:2; Мф. 26:6; Мк. 1:40; Мк. 14:3), бесноватым (Мф. 8:16; Мф. 8:28; Мф. 9:32; Мк. 1:32; Мк. 9:20), кровоточивой (Мф. 9:20-22), расслабленным (Мф. 9:2, 6-7; Мк. 2:10-12; Лк. 5:18-20), а также с другими маргиналами – «мытарями и грешниками» (Мф. 9:10-11; Мк. 2:16; Лк. 15:1). Кроме того, Иисус нарочито в притче о праведности предлагает в качестве образца праведности иноверца, то есть потенциальную жертву гонений – «доброе самаритянина» (Лк. 10:30-37). В-третьих, Иисус призывает своих последователей не отвечать гонениями на гонения: «А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; и кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два» (Мф. 5:39-41). В-четвертых, Иисус не только призывает не отвечать гонениями на гонения, но и сам дает пример такого отношения к гонителям и, вместо призыва к возмездии, прощает своих гонителей: «Иисус же говорил: Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (Лк. 23:34). В-пятых, (самое главное), Иисус сам становится жертвой гонений (среди прочего за свои убеждения, несовместимые, как полагали его гонители, с нормативной религией), тем самым показывая своим последователям изнанку гонений, то, как жертва гонений их переживает и, следовательно, вызывая сочувствие к гонимым.

С другой стороны, в тех же текстах обнаруживаются основания для одобрения гонений. Во-первых, называя гонимых блаженными, Иисус уточняет, что имеются в виду «изгнанные за правду», а не все гонимые. Это дает основания для оправдания гонений, если их жертвы проявили несправедливость. Во-вторых, Иисус угрожает гонениями тем, кто

не пойдет за Ним: «Тогда начал Он укорять города, в которых наиболее явлено было сил Его, за то, что они не покаются: горе тебе, Хоразин! горе тебе, Вифсаида! ибо если бы в Тире и Сидоне явлены были силы, явленные в вас, то давно бы они во вретнице и пепле покаются, но говорю вам: Тиру и Сидону отграднее будет в день суда, нежели вам, но говорю вам, что земле Содомской отграднее будет в день суда, нежели тебе» (Мф. 11:20-22, 24). К этому нужно добавить, что подобные угрозы в изобилии содержатся в других новозаветных текстах: в апостольских посланиях и в «Откровении Иоанна Богослова». О том, что эти аргументы вполне убеждали христиан, свидетельствуют многочисленные гонения против «язычников» и «еретиков».

Эти противоречия давно известны христианам, и нельзя сказать, что они оставлены без внимания: можно выявить два основных способа выхода из этого противоречия. Первый выход состоит в разграничении справедливых и несправедливых, законных и незаконных гонений, а затем в работе над инструментами, сокращающими возможность несправедливых гонений¹. Во-вторых, можно истолковать христианский идеал индивидуалистически, то есть отказаться от усилий по преобразованию общества и сосредоточиться на преобразовании индивидуальной души². Цель этой статьи состоит в том, чтобы дать критику этих выходов и предложить альтернативный, опирающийся на понимание христианской церкви как анти-полиса. В свете этого понимания переосмысливается статус ересей как догматических девиаций так, чтобы исключить возможность гонений.

Критика идеи праведных гонений и христианского индивидуализма

В рамках христианской традиции различение праведных и неправедных гонений опирается, с одной стороны, на авторитет Нового Завета (соответствующие фрагменты были приведены выше), а с другой стороны, на социальный опыт и социально-политическую теорию. В самом деле, опыт социальной жизни показывает, что нам неизвестна политическая система, которая могла бы вообще обойтись без гонений. Единичные попытки осно-

вать устойчивое сообщество «на любви», а не «на железе и крови» быстро и безрезультатно заканчивались, либо трансформировались в обычную политическую модель со всеми ее атрибутами, в том числе и с гонениями. Подобного рода попытки относятся к классу утопий и подвергаются известной критике. Имеющаяся у нас в наличии политическая теория (от античности до современности) показывает необходимость гонений для поддержания общественного порядка. Однако для исторических культур наличный опыт и господствующая теория отнюдь не блокируют возможность социально-культурного творчества. Что же касается авторитетных текстов, то, как мы попытаемся показать, они выбивают почву из-под ног у защитников гонений. Более того, в этих текстах просматриваются контуры анти-политического проекта. Остановимся на содержащейся в евангельских текстах имплицитной критике концепции «праведного гонения».

Прежде всего, важно обратить внимание на то, что Иисус показан в евангелиях как жертва гонений со стороны «начальств и властей», пользующихся вполне законными процедурами: гонители прибегают к свидетельским показаниям (Мф. 26:59-61)³, допрашивают Иисуса, и, прежде чем вынести приговор, уличают его в «богохульстве». Приговор синедриона проходит процедуру утверждения в римской оккупационной администрации (Мф. 27:11-14). Разумеется, далеко не все процедуры этого регламента приемлемы для современной правовой культуры, однако трудно отрицать само наличие правовых формальностей, то есть «законность» действий гонителей Иисуса. В таком случае казнь Иисуса (о которой читатель уведомлен, что это казнь праведника, мессии, сына Божьего или Самого Бога) свидетельствует против политической организации как таковой, а не против конкретного (коррупцированного, несправедливого, деспотичного и т. п.) «режима». Оценивая действия религиозных властей Иудеи, в частности первосвященника и одного из главных гонителей Иисуса, Каиафы, французский философ Рене Жирар писал: «Каиафа воплощает политику в ее самой высокой, а не в самой низкой форме» [Жирар 2010, 183]. Этот анти-политический потенциал евангель-

ского повествования о Страстях получил разработку в христианской мысли: от Августина до современных богословов. Приведем только некоторые примеры такого хода мысли.

Скептическую оценку качества политики как таковой дал Ф.М. Достоевский в повести о Великом инквизиторе, которая входит в пятую книгу второй части романа «Братья Карамазовы» [Достоевский 1976, 224–239]. Великий инквизитор предстает в рассказе Ивана Карамазова как поборник общественного блага и прогресса. Его намерения вызывают симпатию: удовлетворить главные потребности рода людского – накормить, дать твердые основания веры и обеспечить всемирный общественный порядок. Великого инквизитора трудно уличить в отсутствии добродетелей. Но именно политические добродетели делают его врагом Христа. Христос «пришел мешать» [Достоевский 1976, 228] обустройству идеального государства. Инквизитор распознает Христа как врага всего политического, «меча кесаря» [Достоевский 1976, 234]. Именно поэтому, будучи христианином, он изгоняет Христа: «...ступай и не приходи более... не приходи вовсе... никогда, никогда!» [Достоевский 1976, 239].

Сомнение в принципиальной возможности соответствия политического устройства общества христианскому социальному идеалу просматривается в философском эссе В.С. Соловьева «Жизненная драма Платона» [Соловьев 1988, 582–621]. Платон, по мысли В.С. Соловьева, инспирирован несправедливой казнью Сократа. Скорбящий ученик не принимает тот порядок, в соответствии с которым казнят самого добродетельного человека. Вся жизнь Платона, в интерпретации Соловьева, – это поиск иного миропорядка, где Сократ – не гонимый любитель мудрости, а духовный предводитель. Однако в итоге Платон терпит философское поражение: он создает политическую модель, в котором нет места Сократу в этой роли. Как писал Соловьев: «по содержанию своему сочинение *о Законах* есть не забвение, а прямое отречение от Сократа и от философии» [Соловьев 1988, 623]. Русский философ связывает этот провал с тем, что Платону не открылась тайна истинной любви, подлинного Эроса. Эта тайна оказалась открыта, согласно Соловьеву, только

христианам в явлении Христа. Платоновский же полис – это все, на что способна человеческая мысль, предоставленная самой себе. Значит, все дефекты этой конкретной политической модели – системные дефекты политического как такового. Получается, что Соловьев, опирающийся на христианское откровение, понял то, чего не понял гениальный Платон: полис всегда будет осуждать на смертную казнь своего Сократа, праведник убивается «не грубым злодеянием, не своекорыстным предательством, а торжественным публичным приговором законной власти, волею отечественного города» [Соловьев 1988, 601].

Возвращаясь к новозаветным текстам, обратим внимание на то, что «начальства и власти» (τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας) – объект критики и даже дискредитации в Евангелии от Луки и в посланиях апостола Павла. В Евангелии от Луки Иисус говорит своим ученикам: «Когда же приведут вас в синагоги, к начальствам и властям, не заботьтесь, как или что отвечать, или что говорить» (Лк. 12:11). Из этих слов видно, что «начальства и власти» отнюдь не мыслятся союзниками Иисуса и апостолов, они даже не показаны беспристрастными защитниками христиан. Напротив, слова Иисуса уже предполагают враждебное отношение «начальств и властей». В самом деле, предполагается, что не сами апостолы пойдут к «начальствам и властям» искать защиты или проповедовать истину, но будут «приведены», то есть принуждены предстать перед ними. Евангелист и сам в повествовании показывает, что «начальства и власти» враждебны Иисусу: «И, наблюдая за Ним, подослали лукавых людей, которые, притворившись благочестивыми, уловили бы Его в каком-либо слове, чтобы предать Его начальству и власти правителя» (Лк. 20:20). «Лукавые люди» не хотят самосуда над Иисусом; у их есть все основания рассчитывать на «справедливое насилие» властей, надо лишь собрать «доказательства» виновности Иисуса, подловить его на слове.

Надо признать, что в Новом Завете мы встречаем и иную оценку «начальств и властей», например, в Первом послании Петра, в Послании Иуды, в Послании Титу апостола Павла. Кульминацией апологии «начальств и

властей» являются слова апостола Павла в Послании колоссянам, где Бог называется главной «начальств и власти». Но эти слова апостола Павла скорее исключение, чем правило, поскольку в остальных перечисленных текстах мы встречаем лишь призыв не сопротивляться власти, что отнюдь еще не значит ее одобрения. Впрочем, и слова апостола Павла могут быть поняты не в том смысле, что «начальства и власти» учреждены Богом и всецело исполняют Его волю; отношения Бога с «начальствами и властями» могут пониматься по аналогии с начальством тюрьмы и заключенными (которым начальник тюрьмы – «глава»).

Наиболее впечатляющей частью евангельской «политической философии»⁴ является анализ политической власти при помощи образов «князя мира сего» (ἄρχων τοῦ κόσμου, буквально «архонт этого космоса») и Сатаны. Едва ли эти образы могут быть поняты как указание на конкретный политический институт или конкретного политического деятеля. Скорее это олицетворение политического как такового. Поэтому эти образы требуют более пристального внимания.

Упоминание «князя мира сего» трижды встречается в Евангелии от Иоанна: «Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон» (Ин. 12:31); «Уже немного Мне говорить с вами; ибо идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего» (Ин. 14:30); и «князь мира сего осужден» (Ин. 16:11). Апостол Павел в Послании ефессянам трансформировал, мистифицировал этот образ, превратив его в «князя, господствующего в воздухе» (ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ αἵθερος) (Еф. 2:1-2). Толкования Нового Завета (например, гомилии Иоанна Златоуста) отождествляют эти фигуры с Дьяволом (Сатаной). Хотя в новозаветных текстах напрямую нигде такого отождествления нет, однако сцена искушения из четвертой главы Евангелия от Матфея дает основания для такой ассоциативной связи. В этой сцене Дьявол предлагает Иисусу «все царства мира» в обмен на поклонение (Мф. 4:8-10). Разумно предположить, что Дьявол предлагает то, чем он сам обладает. Конечно, можно заподозрить Дьявола в блефе, как это делал, например, Ириней Лионский, противопоставляя этому «хвастовству» Дьявола многочисленные ци-

таты из Ветхого и Нового Завета, где говорится о властях, что они служат Богу [Св. Ириной Лионский 1996, 496–498]. Однако примечательно то, что Иисус ни в одном из трех искушений не ставит под сомнение слова Дьявола, но лишь, отказывается поклониться ему, мотивируя это запретом Закона поклоняться кому бы то ни было, кроме Бога.

Если согласиться с принятыми толкованиями и связать фигуры «князя мира сего» и Дьявола или Сатаны, тогда их новозаветные характеристики совпадают. Евангелие от Иоанна дает две характеристики Дьявола: «Он [Дьявол] был *человекоубийца от начала* и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он *лжец и отец лжи*» (Ин. 8:44). Итак, евангельская «политическая философия» указывает на насилие и ложь как на атрибуты политической власти. Однако было бы преждевременным и слишком поспешным делать из этого вывод о полном осуждении политического авторами евангельских текстов. Такая трактовка вульгаризировала бы новозаветную «политическую философию». На самом деле она тоньше и сложнее.

Необходимо обратить внимание на греческое слово «архонт» (в синодальном переводе – «князь»). Архонт (как и князь) это гарант социального порядка, поэтому было бы ошибочным полностью дискредитировать «архонта». Упразднение его власти привело бы не к порядку, а к социальному хаосу, пресловутому «насилию всех против всех». Однако евангелист обращает внимание на то, что наличный политический порядок («этот космос») покупается ценой человекоубийства и лжи, то есть содержит в себе системный, неустранимый дефект. Следовательно, «князь мира сего», Сатана или Дьявол – фигура амбивалентная. Именно взамен этому амбивалентному политическому порядку Иисус предлагает специфически понятый идеал Царства Божия как общества, построенного без использования насилия и покрывающей его лжи.

Надо заметить, что евангельская «политическая философия» в этом отнюдь не одинока. Она встроена в традицию политической мысли от Платона [Платон 1994] до Карла Шмитта [Шмитт 2000]. Ни Платон, ни Аристотель не ставят под сомнение необходимос-

ти насилия и лжи в полисе. Для Платона функция насилия настолько органично присуща политическому порядку, что философ даже не обсуждает качества политического насилия. Его интересует лишь, как эту функцию реализовать оптимально, то есть с наименьшими издержками и при высокой эффективности. Этому посвящены рассуждения об организации жизни филаков (стражей) в диалоге «Государство» (Πολιτεία). Сократ как главный спикер этого диалога без тени сомнения рассуждает об изгнании из идеального полиса тех, кто мешают, по его мнению, воспитывать гражданские добродетели, в частности, всех поэтов, которые не воспевают богов и героев (Государство 606e-607b) [Платон 1994, 404–405]. Также Платон устами Сократа свободно рассуждает о пользе лжи для политической жизни (Государство 382c, 389b-c) [Платон 1994, 147, 152–153].

Политический проект Аристотеля, хотя и более умеренный, чем проект Платона, но также не обходится без гонений и лжи. Аристотель специально в третьей книге «Политики» обсуждает тему гонений в форме остракизма – изгнания из полиса. Он считает, что законодателю следует учредить в полисе такие правила, чтобы избежать остракизма, однако философу приходится признать, что во всех существующих типах государственного устройства остракизм неизбежен: «в тех видах государств, которые являются отклонениями, применение этого средства делается ради частных выгод, но оно в равной степени находит себе место и при государственных устройствах, преследующих общее благо» (Политика, 1284b) [Аристотель 1983, 473]. Остракизм необходим, согласно политической логике Аристотеля, чтобы обеспечить в полисе равенство возможностей всех граждан. Превосходство любого из них нарушает хрупкую гармонию политической жизни. Поэтому «вопрос этот [вопрос о необходимости остракизма] стоит перед всеми видами государственного устройства, в том числе и перед правильными» (Политика, 1284b) [Аристотель 1983, 473]. Аристотель также допускал целесообразность лжи в управлении полисом: он считал целесообразным поддерживать в гражданах иллюзорную тревогу перед лицом близкого разрушения общества, по-видимому,

ради мобилизации их гражданских чувств: «Представлять близким то, что на самом деле далеко» (Политика, 1308а, 30) [Аристотель 1983, 546].

Последующая традиция политической философии сохраняет эти базовые настройки, дискутируя лишь о границах и конфигурациях насилия и лжи. Политические мыслители вообще не видят альтернатив такому социальному устройству. В таком случае осуждение «князя мира сего» в канонических евангелиях означает, во-первых, указание на дефектность политического порядка как такового и даже его опасность для общества при определенных условиях (условиях жесткого гражданского или международного конфликта), во-вторых, признание возможности иного способа организации совместной жизни людей, помимо политического. Иисус отказывается от союза с «князем мира сего», когда отвергает искушение Дьявола принять власть над миром: «Опять берет Его диавол на весьма высокую гору и показывает Ему все царства мира и славу их, и говорит Ему: все это дам Тебе, если, пав, поклонисься мне. Тогда Иисус говорит ему: отойди от Меня, сатана, ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи» (Мф. 4:8-10). Также Иисус отвергает предположение Пилата о политических амбициях: «Царство мое не от мира сего» (Ин. 18:36). Именно с этой – христианской позиции политическое может рассматриваться лишь как *способ остановки войны, а не как форма организации мира*. Христианство же говорит о возможности, как пишет Джон Милбанк, совместной жизни в согласии, а не только во взаимной терпимости; оно «предполагает действительный мир, представляющий собой нечто большее, чем просто приостановленную войну» [Милбанк 2022, 527].

Как уже говорилось выше, неверие в возможность неполитической формы социальной жизни порождает в христианской традиции своеобразный духовный индивидуализм, интерпретирующий евангельский образ Царства Божия не социально, а психологически. Основания этой позиции весьма шатки, хотя и могут быть приняты в рамках индивидуальной аскетической религиозной стратегии. В самом деле, размещение Царства Божьего «внутри

вас» (ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν), о котором как будто говорится в Евангелии от Луки (Лк. 17:21) вовсе не обязательно означает указание на душу индивида. Даже в русском переводе допускается неиндивидуалистическое истолкование, поскольку местоимение «вас» может указывать на группу людей, следовательно, иметь не субъективный, а интерсубъективный смысл. Греческой оригинал усиливает эту двусмысленность и открывает возможности для иного перевода: «Царство Божие среди вас». Также в противоречие с благочестиво-индивидуалистической трактовкой вступает та общепризнанная (и прямо не отрицаемая даже сторонниками индивидуалистического понимания образа Царства Божия) идея, что ключевым деянием Христа является основание Церкви, еkkлeсии, сообщества. Следовательно, христианину трудно уклониться от проблем, связанных с организацией общественной жизни, о чем свидетельствует солидная традиция христианской литературы на тему должного общественного устройства: от «О Граде Божием» Августина [Августин 1994] и до современной политической теологии⁵.

Следовательно, в христианском контексте возникает вопрос не столько о возможности (возможность эта декларирована в Евангелии), сколько о путях формирования христианского сообщества на неполитических основаниях, о Церкви как анти-полисе. Если говорить в евангельских понятиях, речь идет о Царствии Божием, замещающем собой правление «князя мира сего».

Церковь как анти-полис: контуры проекта

Здесь обращает на себя внимание то, что никакого алгоритма построения этого сообщества, а также детального его описания (наподобие нововременных утопий) в конституирующих христианство текстах не дано. Царство Божие описывается скорее апофатически и через аналогии. В Евангелии от Луки Иисус использует прием аналогии (уподобления) для описания Царства Божия: «Он же сказал: чему подобно Царствие Божие? и чему уподоблю его? Оно подобно зерну горчичному, которое, взяв, человек посадил в саду своем; и выросло, и стало большим деревом,

и птицы небесные укрывались в ветвях его. Еще сказал: чему уподоблю Царствие Божие? Оно подобно закваске, которую женщина, взяв, положила в три меры муки, доколе не вскисло все» (Лк. 13:18-21).

Из этих уподоблений ясно, что подлинно христианское общество не возникает вследствие какого-либо историко-политического события (революции, реформы), также не появляется оно как альтернатива существующим политическим порядкам. Оно как бы прорастает сквозь них. На это указывает образ «закваски», которая не создает иную субстанцию, а преобразует уже имеющуюся. Этот образ очень точен и глубокомыслен. В самом деле, если Царство Божие рассматривать как порядок исключаящий иной, то тогда его наступление невозможно иначе, чем политическим способом, то есть с использованием насилия и лжи как системных характеристик политического. Но такая попытка была бы «ловушкой Сатаны», «изгнанием бесов силою князя бесовского», выражаясь словами евангелий. Церковь – не против Полиса, а вместо него. На это указывает греческая приставка «анти», имеющая не только значение «против», но и «вместо». Иисус в евангелиях парадоксальным образом и осуждает, и не осуждает политическую власть. Тем самым он ускользает от бинарной логики политического мышления (за / против) и выводит свой социальный проект за рамки политического. Слышащим Евангелие предлагается иная форма межлических отношений, Царство Бога или Небесное Царство, в котором нет места насилию и лжи. Новая община мыслится не как социальный порядок, враждебный полису, ведущей с ним «священную войну» и, в конце концов, его побеждающий. Политический порядок должен быть не уничтожен, а замещен. Это и понятно: немедленная ликвидация Полиса привела бы не к всеобщему благоденствию, а с большей степенью вероятности к еще более худшей ситуации – ситуации «войны всех против всех». Исторический опыт подтверждает эти опасения: всякая революция против несправедливой и насильственной власти ведет с роковой неизбежностью к появлению столь же насильственной и, если приглядеться, несправедливой власти. Возможно именно поэтому Иисус отнюдь не демон-

стрирует враждебности по отношению к представителям политической власти. Даже во время допроса в ответ на агрессию охранника он держится в рамках коммуникативного этикета (Ин. 18:23). Если Иисус и сторонится «начальств и властей», то только из осторожности, предпочитая не появляться там, где его жизни и свободе, а также жизни и свободе его учеников могла угрожать опасность (Ин. 7:1). Например, Иисус не поддается на провокацию с динарием: когда провокаторы подталкивают его к выражению нелояльности к оккупационной власти, он рекомендует «отдавать кесарю кесарево» (Мф. 22:21).

Поскольку идеал Церкви как анти-полиса противоречит и социальному опыту человечества, и господствующим социальным теориям, он не может быть представлен иначе как творческая задача, требующая особой мотивации для поиска решений. Именно поэтому такое важное значение христианская традиция уделяет вере как источнику этой мотивации. Если веру понимать, так, как она представлена в новозаветном Послании к евреям, то есть как «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11:1), то именно вера как способность действовать вопреки очевидности призвана дать христианам мотивацию для социального творчества.

Но вера ничем не отличалась бы от бесплодных мечтаний, если бы не была подкреплена надеждой, опирающейся на опыт. В этой связи следует задаться вопросом: произошло ли за две тысячи лет христианской истории что-либо, похожее на движение к идеалу Церкви как анти-полиса? Прежде всего, следует обратить внимание на изменение отношений к гонениям в христианской культуре. На это обратил внимание Рене Жирар, который показал, что современный человек иначе, чем античный и средневековый относится к «гонительским текстам», то есть текстам, оправдывающим гонения. «Гонительские тексты» чаще вызывают недоверие и наталкиваются на разоблачение. Как пишет сам Р. Жирар: «Эту разоблачительную силу образует Библия как ее определяют христиане – то есть соединение Нового и Ветхого Заветов» [Жирар 2010, 166]. Реабилитация жертв (например, жертв политических репрессий или гонений на социальные меньшинства) опирается

именно на это основание, надстраивая над ним юридическую аргументацию.

Говоря о христианской надежде, следует обратить внимание на социальные проекты, ориентировавшиеся на идеал анти-полиса. Речь идет и о раннехристианских общинах с их каритарной практикой заботы об обездоленных, и о монашеских общинах, противопоставлявших полисным агональным порядкам порядок братского или сестринского сообщества, и о протестантских пацифистских общинах. В этот же ряд можно поставить социальные проекты, которые реализовывались за институциональными рамками церкви, но несомненно в рамках христианской культуры: анархизм, в особенности в его христианской версии (например, толстовство), контркультурное движение второй половины XX века. Разумеется, мы далеки от того, чтобы идеализировать все эти социально-культурные формы: чаще всего они вырождались, возвращаясь к использованию привычного политического инструментария; но они несомненно вызывают интерес как экспериментальные модели.

Рассмотрение проекта Церкви как анти-полиса, опирающегося на веру и надежду, был бы неполон без разумной критической рефлексии наличной христианской традиции. Будучи творческой задачей, проект христианского неполитического сообщества не застрахован от ошибок. История церкви указывает на весьма запутанную траекторию движения христианского общества к евангельскому идеалу Царства Божия. Уже в самом начале пути мы видим признаки отклонения от социального идеала, обращение к политическим инструментам социальной жизни, включая самые экстремальные формы гонений. Эпизод из пятой главы Деяний святых апостолов, где рассказывается о наказании супругов – новообращенных членов церкви Анании и Сепфоре показывает, что даже в апостольской общине действовали жесткие правила, допускавшие смертельные гонения на тех, кто их нарушал (Деян 5:1-11). Наибольшего внимания заслуживает в этой связи союз между церковью и империей, начало которому было положено в IV веке. С этого времени начинается острая политизация церковной жизни. Можно сказать, что историческая церковь заняла оппортунистическую пози-

цию по отношению к политической власти. Возможно, этот выбор церкви имел веские основания, например, Диоклетиановы гонения, которые едва не уничтожили церковный епископат в границах Римской империи. Действительно, союз церкви и империи фактически избавил церковь на много веков от политических преследований. Однако жертвой этого решения стал проект Церкви как анти-полиса. Сложилась теологическая традиция осмысления и оправдания политического образа действий. Если Августин еще противопоставлял церковь как прообраз Града Божия государству как Граду Земному, то последующая политическая теология смягчила эту оппозицию, а зачастую оправдывала политическое насилие благовидными причинами, как это было во время борьбы с ересями и в периоды религиозных войн. В свете контраста между Нагорной проповедью и социально-политическим опытом человечества возникает сомнение в самой возможности реализации христианского социального идеала. Этот идеал перетолковывался в «реакционных» христианских социально-политических доктринах, оправдывающих существующие иерархические, насильственные и идеологические механизмы политического устройства. История церкви показывает вполне ожидаемую трансформацию в сторону политизации, со всеми ее плюсами и минусами. Конечно, можно сказать, что союз церкви и полиса, каким бы сомнительным для Церкви он ни был, способствовал облагораживанию политической власти, ее гуманизации. Однако верно и обратное: политическая власть пользовалась и кое-где до сих пор пользуется церковными институтами, чтобы укрепить свои позиции. Как бы ни была оценена нынешняя ситуация, проект Церкви как анти-полиса остается, если воспользоваться выражением Ж. Деррида, «возможность невозможного», а сама Церковь – вечно грядущей (*a venir*). Может быть, именно в этом и состоит историческое призвание церкви, о котором христиане иногда вспоминают, смывая с себя кровь политических баталий.

Заключение

Подведем итоги. Мы выяснили, что новозаветная литература имплицитно содержит неполитический проект общественного устрой-

ства – Церковь как анти-полис. Этот проект опирается на своеобразную новозаветную «политическую философию», усматривающую системные дефекты (насилие и ложь) в политическом как таковом, хотя и не предполагающую немедленного упразднения политического порядка. В качестве замещения Полиса предлагается образ Царства Божия как такого способа организации совместной жизни, который не предполагает насилия и прикрывающей его лжи. Проект Церкви как анти-полиса дан христианам не как готовая модель вместе с алгоритмом ее реализации, а как творческая задача. Беспрецедентность и теоретическая невозможность этого проекта требуют от христиан усиленной интенции к социальному идеалу – веры. История христианской культуры знает попытки реализации этого идеала, которые хотя и не достигли ожидаемых результатов, но и не дают оснований для полного отказа от поставленной цели. История христианской культуры показывает трансформацию церковных институтов в политические, что сопровождалось соответствующим теоретическим обоснованием. Именно в рамках такой политически организованной церкви оказалось возможным гонение на инакомыслие, вытеснившее свободную дискуссию. Критика исторических трансформаций церковного устройства в свете концепции Церкви как анти-полиса позволяет переосмыслить положение ересей в церкви. Ереси (как отвергнутые церковью в определенной исторической ситуации решения богословских проблем) могут быть поняты не как «отходы теологического производства», а как ценное наследие церковной традиции, отдельные компоненты которого вполне могут быть востребованы в той или иной исторической ситуации.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Мы не будем приводить примеров этой позиции, так как она занимает господствующее положение в христианской политической мысли, а также детерминирует европейскую светскую политическую философию.

² Странники этой позиции находят основание в «Евангелии от Луки», где Иисус, в очередной раз вступая в прения относительно понимания Царства Божьего, говорит: «Царство Божие внутри вас есть»

(Лк. 17:21). Приведем три весьма показательных примера этой позиции. Серафиму Саровскому автор его жизнеописания Н.А. Мотовилов приписывает следующие слова: «Благодать Божия должна обитать внутри нас, в сердце нашем, ибо Господь сказал: Царствие Божие внутри вас есть. Под Царствием же Божиим Господь разумел благодать Духа Святого» [Беседа преподобного Серафима web]. Иоанн Кронштадтский писал: «Царство Божие состоит в мире наших душевных сил, в радости во Святом Духе» [Иоанн Кронштадтский 2005, 100]. Современный православный богослов митрополит Иларион (Алфеев) высказывает эту позицию еще более определенно: «Пришествие Царства Божия – событие исключительно внутреннего порядка: это встреча человека с Богом, откровение Бога человеку. Оно происходит в сердце и может быть незаметно для окружающих» [Митрополит Иларион (Алфеев) web].

³ Конечно, евангелист называет тех, кто свидетельствовал против Иисуса «лжесвидетелями», однако это не отрицает того факта, что следователи и судьи придерживались процедуры, то есть действовали, по крайней мере, в этом случае по закону.

⁴ Контуры и перспективы евангельской «политической философии», на наш взгляд, выявил Рене Жирар в серии работ, посвященных интерпретации канонических евангелий как текстов, разоблачающих «гонительские репрезентации» и разрушающих жертвенный механизм выхода из социального конфликта [Жирар 2010; 2015; 2016]. В дальнейшем в своих рассуждениях мы будем в основном опираться на его интерпретации.

⁵ См., например: [Социально-политическое измерение христианства... 1994].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Августин 1994 – *Августин*. О Граде Божьем. В 4 т. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.
- Аристотель 1983 – *Аристотель*. Сочинения. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983.
- Беседа преподобного Серафима web – Беседа преподобного Серафима с Н.А. Мотовиловым. О цели христианской жизни [Азбука веры] // https://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Sarovskij/beseda-prepodobnogo-serafima-s-n-a-motovilovym/#source
- Достоевский 1976 – *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. В 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976.
- Жирар 2010 – *Жирар Р.* Козел отпущения. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010.
- Жирар 2015 – *Жирар Р.* Я видел Сатану, падающего, как молния. М.: Изд-во ББИ, 2015.

- Жи́рар 2016 – Жи́рар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: Изд-во ББИ, 2016.
- Иоанн Кронштадтский 2005 – Иоанн Кронштадтский. Дневник. В 26 т. Т. 2. 1857–1858 гг. М.: Булат, 2005.
- Милбанк 2022 – Милбанк Дж. Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума. М.: Теоэстетика, 2022.
- Митрополит Иларион (Алфеев) web – Митрополит Иларион (Алфеев). Иисус Христос. Жизнь и учение. Нагорная проповедь. Кн. 2 [Азбука веры] // https://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Alfeev/iisus-hristos-zhizn-i-uchenie-nagornaja-propoved-kniga-2/
- Платон 1994 – Платон. Собрание сочинений. В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994.
- Св. Ириной Лионский 1996 – Св. Ириной Лионский. Творения. М.: Паломник: Благовест, 1996.
- Соловьев 1988 – Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988.
- Социально-политическое измерение христианства... 1994 – Социально-политическое измерение христианства: Избранные теологические тексты XX в.: (Переводы). М.: Наука: Вост. лит., 1994.
- Шмитт 2000 – Шмитт К. Политическая теология. М.: КАНОН-пресс-Ц, 2000.
- The Conversation of the Monk Seraphim with N.A. Motovilov. On the Purpose of the Christian Life. *Azbuka very*. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Sarovskij/beseda-prepodobnogo-serafima-s-n-a-motovilovym/#source
- Dostoievskiy F., 1976. *Works. In 30 Vols. Vol. 14*. Leningrad, Nauka Publ.
- Girard R., 2010. *Le Bouc Emissaire*. Saint Petersburg, Ivan Limbach Publ.
- Girard R., 2015. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Moscow, BBI Publ.
- Girard R., 2016. *Des choses caches depuis la foundation du mond*. Moscow, BBI Publ.
- John of Kronstadt, 2005. *Diary. In 26 Vols. Vol. 2. 1857–1858*. Moscow, Bulat Publ.
- Milbank J., 2022. *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Moscow, Teoestetika Publ.
- Metropolitan Hilarion (Alfeev). Jesus Christ. Life and Teaching. Sermon on the Mount. Book 2. *Azbuka very*. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Alfeev/iisus-hristos-zhizn-i-uchenie-nagornaja-propoved-kniga-2/
- Plato, 1994. *Works. In 4 Vols. Vol. 3*. Moscow, Mysl Publ.
- Irenaeus of Lyons, 1996. *Works*. Moscow, Palomnik Publ., Blagovest Publ.
- Solovyov, 1998. *Works. In 2 Vols. Vol. 2*. Moscow, Mysl Publ.
- The Socio-Political Dimension of Christianity: Selected Theological Texts of the 20th Century. (Translations)*, 1994. Moscow, Vost. lit. Publ.
- Schmitt K., 2000. *Political Theology*. Moscow, KANON-press-Z Publ.

REFERENCES

Information About the Author

Dmitriy R. Javorskiy, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Department of Philosophy and Theory of Law, Volgograd State University, Prosp. Universitetsky, 100, 400062 Volgograd, Russian Federation, d.r.yavorsky@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9198-4847>

Информация об авторе

Дмитрий Ромуальдович Яворский, доктор философских наук, профессор кафедры философии и теории права, Волгоградский государственный университет, просп. Университетский, 100, 400062 г. Волгоград, Российская Федерация, d.r.yavorsky@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9198-4847>



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.10>

UDC 165.0
LBC 87.22



Submitted: 18.06.2023
Accepted: 15.09.2023

**CONSCIOUSNESS AND UNDERSTANDING:
DENNETT, HUSSERL, WITTGENSTEIN**

Zinaida A. Sokuler

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

Elena V. Kosilova

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

Alexey B. Tolstov

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

Abstract. The article deals with the problem of understanding in the mentalist and naturalist traditions. For comparison, two extreme approaches are considered: Husserl and Dennett. Husserl's mentalistic philosophy interprets understanding as a special experience that can only be described from the first person's point of view. Husserl distinguishes two levels of understanding: more superficial linguistic and deeper mental ones. Dennett, as a prominent representative of naturalism, considers understanding to be the highest degree of competence, i.e., from a third person's point of view. In his evolutionist interpretation of consciousness, the appearance of understanding can be inherent in any organism or inanimate being, and human understanding differs from other stages only quantitatively. In the literature devoted to Wittgenstein, there is an opinion that his philosophy of understanding is anti-mentalist, and this is confirmed by some of his statements. However, Wittgenstein did not argue that understanding cannot be an inner experience. His indications of the criterion of understanding, which is the right action, are connected with the philosophical grammar of the word "understanding" itself. He points out that the nature of mathematical normativity, truth and falsity lies in the joint, intersubjective understanding of mathematicians, which is always mediated by language and activity. In connection with the theme of understanding, attention is drawn to Wittgenstein's concept of "seeing aspect". One can see in it something in common with Husserl's notion of the constitution of sense. To see something in an aspect (spots as an image of an object, a grimace as an expression of a certain emotion) means to place it in a certain environment, in a network of new connections. This is not only a way of seeing but also of understanding. Wittgenstein is interested in the language games associated with such experiences. These language games are not descriptions of inner experience but an integral part of it. At the same time, the philosophical grammar of such games leads us to the intersubjective and normative and forces us to comprehend consciousness from this perspective.

Key words: understanding, Husserl, Wittgenstein, Dennett, first-person perspective.

Citation. Sokuler Z.A., Kosilova E.V., Tolstov A.B. Consciousness and Understanding: Dennett, Husserl, Wittgenstein. *Logos et Praxis*, 2023, vol. 22, no. 3, pp. 84-96. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.10>

СОЗНАНИЕ И ПОНИМАНИЕ: ДЕННЕТ, ГУССЕРЛЬ, ВИТГЕНШТЕЙН

Зинаида Александровна Сокулер

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация

Елена Владимировна Косилова

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация

Алексей Борисович Толстов

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация

Аннотация. Статья посвящена проблеме понимания в менталистской и натуралистской традициях. Для сравнения рассмотрены два крайних подхода – Э. Гуссерля и Д. Деннета, и обсуждается вопрос о том, какой традиции принадлежит Л. Витгенштейн. Менталистская философия в лице Гуссерля трактует понимание как особое переживание, доступное описанию только от первого лица. Гуссерль различает два уровня понимания: поверхностный языковой и более глубокий ментальный. Яркий представитель натурализма Д. Деннет рассматривает понимание как высшую степень компетентности, то есть от третьего лица. В его эволюционистской трактовке сознания видимость понимания может быть присуща любым организмам и неживым существам, а человеческое понимание отличается от других стадий только количественно. В литературе, посвященной Витгенштейну, встречается мнение, что его философия понимания является антименталистской, и это подтверждается некоторыми его высказываниями. Однако Витгенштейн не считал, что понимание не может быть внутренним переживанием. Его указания на критерий понимания, которым является правильное действие, связаны с философской грамматикой самого слова «понимание». Он утверждает, что природа математической нормативности, истинности и ложности, лежит в совместном, intersubъективном понимании математиков, которое всегда опосредуется языком и деятельностью. В связи с темой понимания обращается внимание на витгенштейновское понятие «видение в аспекте». В нем можно усмотреть параллели с гуссерлевским понятием конституирования смысла. Увидеть что-либо в аспекте (пятна как изображения предмета, гримасу как выражение определенной эмоции) означает поместить в определенное окружение, в сеть новых связей. Это является не только способом видения, но и способом понимания. Витгенштейна интересуют языковые игры, связанные с таким опытом. Эти языковые игры являются не описаниями внутреннего опыта, а его составной частью. При этом философская грамматика таких игр выводит нас к intersubъективному и нормативному и заставляет осмысливать сознание в этой перспективе.

Ключевые слова: понимание, Гуссерль, Витгенштейн, Деннет, перспектива от первого лица.

Цитирование. Сокулер З. А., Косилова Е. В., Толстов А. Б. Сознание и понимание: Деннет, Гуссерль, Витгенштейн // *Logos et Praxis*. – 2023. – Т. 22, № 3. – С. 84–96. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.10>

Сознание: от первого или от третьего лица?

Философия неизменно была особым топосом, организованным вокруг противостояний. Правда, у этих противостояний бывали разные наименования, и вовлеченные в них мыслители пребывали в убеждении, что создают нечто новое, совершают большие открытия. Вот и сейчас в философии противостоят две непримиримые линии, которые репрезентируют феноменология, с одной стороны, и натурализм, с другой. И то, и другое

не так просто определить, но философское сообщество примерно соглашается в том, кого считать, а кого не считать феноменологами. Феноменология выступает для нас не только названием концепции Гуссерля, но и, вообще, убеждением в том, что предметом философии является сознание, а сознание существует от первого лица. Причем только сознание и именно сознание делает человека человеком.

Натурализмом называется убеждение, что в мире есть только естественные феномены и что единственно адекватным мето-

дом изучения мира и любых явлений в нем является естественнонаучный. Однако сознание как реальность от первого лица не может стать объектом применения научных методов. Понятно, почему в сфере философии сознания столкнулись феноменология и натурализм. Под вопросом права сознания, человеческой уникальности, да в конечном счете и всей философии (ибо что она такое, если человек есть не более чем природный объект?).

В стане натуралистов наиболее яркой фигурой в настоящее время является, пожалуй, Дениэл Деннет. Он ориентируется на научные разработки, более конкретно, на когнитивные науки и дарвиновскую теорию эволюции. Тем не менее его рассуждения несомненно носят философский характер. Позиция Деннета является крайней до экстравагантности, но именно этим он интересен. Это серьезный, думающий и честный мыслитель, который откровенно говорит о том, к чему ведут его размышления. Внутренний двигатель заявлений Деннета – это атеизм и стремление разоблачить те надежды на свободу и существование души, которые дают религия и основанная на ней метафизика. Все это он называет «сладкими грезами». Честное атеистическое воззрение призвано отрезвлять, крушить иллюзии, или, говоря грубее, но и ближе к сути дела, «ломать кайф», который мы получаем от мыслей о том, что человеческое сознание представляет собой нечто уникальное, чему нет подобного во Вселенной, ибо мы наделены душой, свободой воли, смыслами. Нет, доказывает Деннет, надо жить без иллюзий, т.е. понимать, что мы всего лишь физические организмы, и даже от роботов отличаемся не принципиально. «Ну да, у нас есть душа, но она состоит из кучи крошечных роботов» [Деннет 2021, 31], – утверждает Деннет, явно наслаждаясь шоком, который его слова вызовут. Правда, роботы, о которых идет речь, принципиально отличаются от созданных человеком из металла или полимеров. Роботами, успешно выполняющими свои функции и способными выживать и размножаться, являются, с его точки зрения, все живые организмы, их органы, части, органеллы. Что касается сознания и его исключительности, то Деннет утверждает, что ключ ко всем его способностям лежит в устройстве мозга, которое является продуктом чрезвычайно долгой биоло-

гической эволюции: «...только наш человеческий мозг обладает некими способностями, к пониманию которых мы можем прийти, лишь узнав, каким образом нам удалось ими овладеть» [Деннет 2021, 31].

Деннет постоянно клянется в верности дарвиновской теории эволюции, т.е. объяснению эволюции случайной изменчивостью, подвергающейся затем жесткому естественному отбору¹. Именно она оказывается источником любых объяснений для уникальных черт живого или исключительных свойств человеческого сознания. Правда, при этом у Деннета, как и у многих правоверных дарвинистов, эволюция (еще называемая им Мать-Природа) оказывается невероятно удачливым интенциональным субъектом, прямо таки не уступающим Богу. В самом деле, ведь Эволюции, или Матери-Природе удастся устроить так, что все триллионы живых роботов, составляющих жизнь на Земле, не обладая никаким сознанием, успешно действуют как вполне целесообразные интенциональные субъекты! [Деннет, 2004, 62].

Даже не пытаюсь постичь непостижимую эффективность Эволюции, согласимся на минуту, что наша душа состоит из кучи роботов. Осознаем при этом, насколько велика эта куча. Головной мозг взрослого человека содержит порядка 85–86 миллиардов нейронов. Нейроны, по Деннету, это роботы. Но следует ли отсюда, что и мозг, и человек, и его сознание – роботы? Хочется спросить, не переходит ли это астрономическое количество в новое качество, не свидетельствует ли их согласная работа о возникновении совершенно новой сущности (вспомним хотя бы парадоксы «лысый» или «куча»)?

Деннет убежден, что никакого эмерджентного, т.е. принципиального нового, несводимого качества возникнуть не может. Он считает такую установку единственно научной. Различие перспектив «от первого лица» и «от третьего лица» он уподобляет оптической иллюзии [Деннет 2021, 40], вспоминая известный пример «утки / кролика». То есть предмет описаний «от первого лица» и «от третьего лица» один и тот же, однако, как и в случае с оптическими иллюзиями, перспективы несовместимы. Причем научной может быть только перспектива от третьего лица, ибо са-

моописание и отчет от первого лица могут быть ошибочными. Деннет все же принимает во внимание опыт от первого лица, так что в этом смысле его программа *pretendует на статус нейтральной*. Наличие вербальных отчетов от первого лица принимается как факт, подлежащий, однако, научному исследованию, для чего необходимо подключать описания «от третьего лица».

Описания «от третьего лица» будут разоблачать иллюзии самоописаний. Например: «Когнитивные способности часто воспринимаются как результат понимания, но я, – пишет Деннет, – всеми силами стараюсь доказать, что суть как раз совершенно в обратном: вначале появляются способности и умения. Понимание не является *источником* или *основополагающей составной частью* умений и компетентностей; понимание состоит из различных умений. Мы уже рассматривали возможность приписывания проблесков разума системам, которые кажутся поразительно умными, когда проявляют свои способности, однако это только обманчивая видимость понимания, элемент создаваемого с помощью разных умений образа» [Деннет 2021, 127]. Подобную обманчивую видимость, по мнению Деннета, поддерживают, в частности, «те сладостные моменты, когда вы вдруг понимаете нечто, что до сей поры от вас ускользало» [Деннет 2021, 127]; такого рода переживания подкрепляют убеждение в том, что понимание есть особого рода переживание, которым обладает человеческое Я, тогда как все остальное, не обладающее сознанием, его лишено. (Здесь нам могли бы указать на грудного младенца, который относится к роду человеческому. Но младенец еще не обладает тем сознанием, которое исследует феноменология; и это не упущение феноменологии, потому что, хотя биологическая видовая принадлежность младенца бесспорна, человеком в полном смысле слова он является потенциально, а не актуально.)

Понимание – многозначное понятие

Прежде всего, встает вопрос, что такое понимание? Мы часто употребляем данное слово как самопонятное, не пытаясь дать ему определение. Однако понять можно очень разное: фразу на родном или иностранном языке,

доказательство математической теоремы, принцип работы часового механизма, переживания близкого человека (и самого себя, кстати), произведение искусства. Ясно, что это разные типы понимания. Но даже когда речь идет об одном типе понимания – например, логического вывода – имеем ли мы в виду один и тот же акт понимания? Например, нужны ли для него слова и способны ли они адекватно выразить подобный опыт?

Если речь идет о смутных переживаниях, часто для них трудно подобрать слова, и когда мы их подберем, нам кажется, что наконец «наступила ясность». Иногда именно такое чувство и называется пониманием. Акт понимания связывается с «наступлением ясности». Тут понимание выступает как ментальный акт или ментальное состояние. Однако в подобном качестве оно субъективно и не поддается проверке. Несмотря на переживание, понимание может быть иллюзорным или оказаться ложным.

Ряд современных авторов (например, Гримм [Grimm web]) различают интерналистскую и экстерналистскую теории понимания. В качестве примера экстерналистского подхода приводится пример понимания физического события в духе дедуктивно-номологической модели научного объяснения К.Г. Гемпеля. Согласно этой модели, чтобы понять, что произошло с данным железным бруском, нам требуется следующий набор высказываний:

- 1) «при определенных условиях железо ржавеет» (физический закон);
- 2) «эти условия имеют место в данном случае»;
- 3) и вывод: «данный кусок железа заржавел», который будет получаться простой работой логического правила *modus ponens* [Grimm web].

Согласно интерналистской трактовке, понять, почему железо заржавело, значит *узреть связь* между высказываниями 1 и 2 и сделать вывод 3, то есть тут придается значение *пониманию* задействованных высказываний (формул). Конечно, в реальной научной практике обнаруживается как то, что описывает интерналистский, так и то, что описывает экстерналистский подходы.

Можем ли мы говорить о понимании, если еще не имеем точно установленного за-

кона? Если принять гипотетико-дедуктивную модель объяснения в качестве модели понимания вообще, то придется говорить, что понимания в отсутствие общего закона быть не может, однако это опровергается примерами бытового понимания, которое происходит без эксплицитного формулирования законов. Люди отлично понимают, что горячим молоком можно обжечься, даже не зная температуры молока и того, что происходит с кожей при ожоге. Здесь мы опять сталкиваемся с многозначностью слова «понимание».

Стоит ли бороться с многозначностью концепта и давать строгие определения терминов? В нашей статье нам будут важны размышления Витгенштейна, и, в частности, его идея «семейного сходства». Витгенштейн, как известно, объяснял семейное сходство на примере термина «игра». Нельзя дать строгое определение игры, которое бы охватывало все виды игр. Но если мы хотим составить себе представление о играх, надо рассмотреть самые разные варианты (футбол, шахматы, карты, пианино, куклы, биржа...). Возможно, так же имеет смысл подходить и к «пониманию», и если мы хотим составить себе представление о нем, следовало бы рассмотреть по крайней мере наиболее представительные варианты: понимание языка, математики, человеческих переживаний, произведений искусства. Это невозможно в рамках одной статьи. В настоящий момент нас интересует проблема описания опыта понимания от первого и от третьего лица.

Понимание как опыт от первого лица: Э. Гуссерль

Насколько справедливо и адекватно изображает Деннет позицию своих противников-феноменологов, исследующих сознание в описаниях от первого лица? Раз он особо упомянул переживание *понимания*, посмотрим и мы на то, как обращается к опыту понимания Э. Гуссерль. Для Э. Гуссерля понимание выступает как ментальный акт. Он поднимает эту тему уже в своем раннем произведении «Логические исследования» [Гуссерль 2011]. Поскольку по образованию он был математиком, а интересы его лежали тогда в области логического мышления, то прежде всего

его интересовало понимание логических истин и, во вторую очередь, языка.

Ключевая идея Гуссерля состоит в разведении двух типов понимания: «фундаментальное различие созерцательно пустых и наполненных интенций значения» [Гуссерль 2011, 41]. Первый тип он называет «акты придания значения» (*Bedeutungsverleihenden Akte*), второй – «акты осуществления значения» (*bedeutungerfüllende Akte*). Акты придания значения, по сути, позволяют говорить о предмете достаточно формально, тогда как акты осуществления значения требуют созерцания, полного представления о предмете.

Вот как это можно пояснить. Рассмотрим функционирование языка (и, шире, знака) в содержательных утверждениях. Очевидно, утверждения без знаков невозможны. Можно ли сказать, что мы понимаем знаки? Гуссерль считает, что можно, причем это понимание по своей структуре неоднозначно. Он приводит свои примеры, мы же можем привести вот какой. Все русскоязычные филологи и философы знают смешное предложение Л.В. Щербы «глокая куздра штеко будланула бокра и курдячит бокренка». Оно было сконструировано в контексте обсуждения морфологии языка, но нас интересует возможность поговорить о куздре. Мы можем задать вопрос: что сделала куздра? – и ответить: она будланула бокра. Очевидно, это правильный ответ. Можно продолжать: Какая она была? Как будланула? И что делает теперь? – и, аналогично, совершенно разумно отвечать на эти вопросы соответствующими членами предложения. И вот мы поговорили о куздре, но что мы *поняли*? Очевидно, ровным счетом ничего. Наши знаки не сопровождались никаким созерцанием. Но можно ли опустить работу фантазии, которая, возможно, подставила на место куздры тигрицу или рысь? Скорее всего, нельзя, поскольку человеку свойственно желать полного, созерцательного понимания [Косилова 2021].

Это может показаться искусственным примером, но Гуссерль воочию наблюдал математику своего времени. В ней все большее место занимали формальные выкладки, не сопровождающиеся созерцанием [Косилова 2022]. Безусловно, они являются строгими, но по большому счету бессмысленными.

Он посвятил этой проблеме проникновенный очерк «Начало геометрии» [Гуссерль 1996], в котором основная тема та же – уход из математики смысла, замена его чистым языком. Данный очерк относится к его поздним произведениям, и это свидетельствует, что проблема формального и полного понимания волновала его всю жизнь.

Придание значения, которое представляет собой первую ступень понимания, не требует созерцания. На этом уровне мы можем говорить о куздре, придав этому знаку значение «хищный зверь, особь женского пола». Гуссерль даже специально говорит, что некое понимание без созерцания возможно [Гуссерль 2011, 64]. Поскольку он пишет в первую очередь о логике, он имеет в виду формальные выкладки. Опять приведем современный пример: можно заменить все логические связки – отрицание, конъюнкцию, дизъюнкцию, импликацию – одной связкой: штрихом Шеффера. Никакая строгость не пропадет, мы сможем записывать и выводить все формулы. Пропадет понятный смысл. Однако на уровне придания значения нам это неважно. Придать значение логической связке – например, конъюнкции – можно не через понятие «и» или «пересечение», а при помощи таблицы истинности. Это чисто формальное определение, которое не обязательно понимать и которым легко оперировать. Так можно придать значение штриху Шеффера, а потом через него остальным связкам. Таким образом, придание значения – это формальная операция. Она также, скорее всего, почти всегда будет выводить на деятельность, по меньшей мере на речевую деятельность по оперированию знаком. Формального придания значения для этого достаточно, остальное может показаться лишним.

Но если анти-менталисты, такие как Деннет или Куайн [Куайн 1996], считают, что знания правил оперирования достаточно для овладения знаком, то Гуссерль так не считал. Гуссерль – убежденный менталист. Настоящим пониманием для него является второй уровень – то, что он называет «осуществление значения». Это уровень созерцания, и его, скажем, невозможно запрограммировать в ИИ. На этом уровне подключается созерцание. Происходит конституирование

смысла, что требует уже созерцания [Гуссерль 2010; Cobb-Stevens 1982]. (В своих ранних работах, к которым относятся «Логические исследования», Гуссерль не называет это конституированием, однако имеет в виду тот же, по сути, акт.)

Очевидно, что созерцание родственно наглядному воображению, хотя не совпадает с ним (пример Декарта: мы не можем наглядно вообразить тысячеугольник, хотя для интеллектуального созерцания он легко доступен). Созерцаем геометрические фигуры мы почти наглядно. Аналогично обстоит дело с равенствами, числами, функциями и т. п. Однако что можно сказать, например, о тождестве Эйлера $e^{i\pi} = -1$? Можно ли назвать созерцанием понимание того факта, что иррациональное и трансцендентное (но положительное!) число в комплексной степени равно отрицательному числу? И саму операцию возведения в степень i можно ли понимать иначе, чем чисто формально? Однако доказательство этого равенства пониманию вполне доступно. Можно думать, что для таких случаев Гуссерль ввел бы что-то вроде неполного осуществления значения. Не приходится спорить с тем, что современная математика действует очень во многом в области, где созерцание отказывает. В «Начале геометрии» Гуссерль видит в этом ее трагедию. Наука стала развиваться сама в себе, больше не помогая нам понимать мир. Та же установка присутствует и в «Логических исследованиях»: чисто символическому высказыванию недостает «полноты, в которой состоит ее [интенции высказывания] познавательная ценность. Ей недостает тогда, как говорят обычно, «истинного», «подлинного» значения» [Гуссерль 2011, 46]. По сути, формальная наука бессмысленна, она, может быть, что-то дает уму, но ничего не дает сердцу. Для сердца нужно именно смысловое понимание, которым мы, так сказать, могли бы владеть по-настоящему, строить свою жизнь в соответствии с ним. Гуссерль даже говорит так: «мы все же совершенно не живем в представлении слова, но исключительно в реализации его смысла, его значения» [Гуссерль 2011, 42]. То есть смысл – это то, в чем мы *живем*, мы глубинным образом переживаем смысл, он для нас живой.

Понятие переживания для Гуссерля очень важно. Он употребляет обычное немецкое слово *Erlebnis*, причем и тогда, когда речь идет о жизненных эмоциональных переживаниях, и тогда, когда говорится о понимании логики и математики. «Понимание, этот своеобразный акт-переживание, отнесенный к выражению, освещающий его, придающий ему значение и вместе с тем предметное отношение» [Гуссерль 2011, 63]. В «Логических исследованиях» Гуссерль оперирует понятием «логические переживания», иногда противопоставляя их психическим переживаниям, как, например, в контексте спора с психологизмом, а иногда практически приравнивая их. Логическое мышление является именно переживанием, но что такое переживание? Это некое достаточно глубинное состояние, и совершенно точно ментальное. Гуссерль как менталист, пожалуй, мог бы подписаться под словами Декарта «Я мыслю, следовательно, я существую». Мы уже видели, как он характеризует жизнь: мы живем в смысле.

Подводя итог относительно трактовки понимания у Гуссерля, следует прежде всего снова повторить: это менталистская теория. Сознание, мышление, понимание, переживание – все эти взаимосвязанные и взаимопереплетенные моменты определяют жизнь субъекта. По самой своей сути феноменология действует всегда от первого лица. Субъект спрашивает себя о смысле и в рефлексии наблюдает за тем, как он этот смысл конституирует. Никакого натуралистического изучения сознания, по Гуссерлю, быть не может [Гуссерль, 2005].

Витгенштейн: intersубъективные структуры в опыте «от первого лица»

Понимание при следовании правилу

Наш беглый взгляд на рассуждения Гуссерля о понимании на первый взгляд подтверждает слова Деннета о приверженцах дескрипций опыта от первого лица. Деннет, напомним еще раз, оценивает такие дескрипции как выражения субъективных иллюзий людей относительно них самих. Однако мы хотим обратить внимание, что в замечаниях Гуссерля о понимании в математике или о понимании

слов языка речь идет о ментальных актах, устанавливающих или имеющих *intersубъективное* значение. Ментальные акты первогеометра учреждают математику как таковую, следовательно, они имеют *нормативное* значение. При этом, по убеждению Гуссерля, они должны и могут переживаться в своей нормативности любым математиком.

Откуда берется эта нормативность, в чем ее исток? Можно ли объяснить ее биологической эволюцией и устройством мозга как ее продукта? Пока мы не видим у философвнатуралистов никаких объяснений, а только декларации. Нормативность² выводит индивидуальное сознание за пределы собственных переживаний к чему-то большему. Разумеется, Деннет пишет, что биологическая эволюция человека продолжается в эволюции культуры, но он не видит в последней ничего специфического. С его точки зрения, эволюция культуры управляется тем же дарвиновским механизмом естественного отбора. Нам это представляется особенно спорным. В отличие от «Матери-Природы», трудно говорить о настолько же удачливой «Матери Культуры», достигающей поразительно эффективных результатов самыми экономными средствами, не говоря о том, что времени у нее было гораздо меньше, чем у «Матери-Природы».

Но вернемся к пониманиям «понимания». Противоположностью убеждениям Гуссерля звучат известные рассуждения Витгенштейна из «Философских исследований» [Витгенштейн 1994]. Да и Деннет рекомендует своим читателям позднюю философию Витгенштейна как антидот от ментализма [Деннет 2021, 173–174].

Действительно ли Витгенштейн является единомышленником Дэннета? Или его в некотором смысле можно сопоставить и с Гуссерлем? Это делалось в литературе [Reeder, 1980; Kuusela, Ometiță M., Uçan (eds.) 2018]. Посмотрим внимательнее, как обсуждается понимание в «Философских исследованиях». Эта тема появляется в следующем контексте: Витгенштейн отвергает идею особой идеальной реальности смыслов или математических объектов, и тогда встает вопрос относительно практики обучения детей арифметике. Детям показывают последовательность натуральных чисел, арифметические

правила и учат применять их. Под руководством учителя, выполнив определенное число заданий, дети научаются выполнять соответствующие задания. Однако ученики получают только ограниченное число примеров, а применять полученные навыки должны на неограниченном множестве других задач. Есть ли гарантия, что дети в новых случаях будут делать именно то, чего от них ожидал бы учитель? Какая инстанция или сила будет удерживать практики применения арифметических правил в заданных формах^{3?}

Для разрешения подобного затруднения может показаться естественным и даже единственно возможным объяснение философов – менталистов: в результате обучения на ограниченном числе примеров в *сознании* учащихся складывается *понимание* принципа требующихся действий. Оно будет определять все применения правил арифметики, которые ученики осуществляют в будущем. В таком случае задачей феноменолога станет описание *особого опыта понимания* правил арифметики.

Известны высказывания Витгенштейна по поводу *понимания правила*: «Не думай вовсе о понимании как об “умственном процессе”! <...> В том смысле, в каком существуют характерные для понимания процессы (включая душевные процессы), понимание не есть душевный процесс» [Витгенштейн 1994, 141]; «Правила я слепо» [Витгенштейн 1994, 167]. Означает ли это, что Витгенштейн является бихевиористом, и там, где феноменологи всматриваются в сознание, он не желает видеть ничего, кроме поведения, которое intersubъективно наблюдаемо и описываемо от третьего лица? Нет. Ниже мы постараемся показать, насколько Витгенштейн интересовался описаниями опыта от первого лица. Однако в отличие от феноменологов Витгенштейн особенно интересовался *правилами употребления языка в подобных описаниях*. Он называл собственные исследования грамматическими, но речь шла не о той грамматике, которую изучает языкознание, а о том, что Б. Рассел, а вслед за ним и сам Витгенштейн, называли «философской грамматикой». Последняя призвана вскрывать и описывать закономерности употребления слов, с помощью которых формулируются философские затруднения, и благодаря этому избав-

лять от подобных затруднений. В таких исследованиях внимание Витгенштейна всегда направлено на *различия*. Его философская грамматика тщательно фиксирует разницу в правилах употребления между отдельными глаголами ментального словаря и даже между разными способами употребления одного и того же глагола. Немало мучающих философов проблем, связанных с ментальными состояниями, можно объяснить тем, что они игнорируют различия в грамматике слов соответствующего словаря.

Витгенштейн исходит из подобной установки, однако до конца своих дней снова и снова проверяет ее на потоке примеров и ситуаций, изобретая все более сложные и экстравагантные. Такими примерами заполнены Zettel [Витгенштейн 2020], Заметки о философии психологии [Витгенштейн 2001], Философские исследования.

Фраза Витгенштейна: «Не думай вовсе о понимании как об «умственном процессе»!» [Витгенштейн 1994, 141] не означает, что он вообще отрицает умственные процессы. Данная фраза указывает на особенность грамматики глагола «понимать». Данное слово: а) указывает на то, что происходит в сознании человека, однако: б) критерием являются не самоотчеты от первого лица, а действия человека, описываемые и оцениваемые от третьего лица. «Философская грамматика» Витгенштейна отучает нас от представления о непреодолимой онтологической пропасти между отчетами «от первого лица» и описаниями «от третьего лица». Но не тем, что показывает путь редукции одних описаний к другим, а тем, что показывает их неразрывную связь. Каждый из двух видов описаний подразумевает другой.

Но вернемся к данному примеру, когда ученик должен продолжить ряд чисел, выписываемых по некоторому правилу (например, прибавляя двойку к предыдущему числу). Что происходит в сознании ученика, когда он *понял*, что от него требуется? Ученик может иметь особое «ага-переживание», но может и не иметь и просто выполнять задание. Представим себе, что один ученик испытал восторг от своего инсайта, другой не испытал ничего подобного, третий придумал себе замечательную формулировку для полученного задания, а четвертый испытал совершенно

уникальное переживание. Ментальные события разные, однако все они описываются словами «ученик *понял*» на основании того, что ученик *делает*. Такова особенность философской грамматики глагола «понимать», который принадлежит *ментальному* словарю.

Но разве человек не может сказать о самом себе – сказать самому себе, – «я *понял!*» и остаться уверенным в своем понимании, не демонстрируя его никому? Поскольку Витгенштейн не отрицает никаких переживаний, связанных с пониманием, он не будет отрицать и такой возможности. Однако не надо забывать об особенностях глагола «понимать» по сравнению, например, с оборотом «испытывать боль». Самоотчеты о боли, как принято говорить в современной философии сознания, являются неопровержимыми, то есть «я не могу ошибаться в том, что я сейчас испытываю боль» (кто скажет: нет, ты ошибаешься и неправильно описываешь свое состояние?). Но это не относится к самоотчетам о понимании. Человек может иметь «ага-переживание» или что-то подобное, но ошибаться в том, что оно свидетельствует о правильном понимании предложенной задачи. Действительно ли он *понял* или нет, должно быть подтверждено intersубъективно наблюдаемыми действиями и признанием того, что он успешно решил задачу. В то же время нельзя отрицать, что человек может приобрести такие навыки интеллектуальной работы и взаимодействий с другими, что будет в состоянии успешно оценивать собственные переживания в соответствии с *общезначимым, нормативным критерием понимания*.

Возвращаясь к примеру ученика, получившего задание выписывать последовательность чисел по определенному закону, обратим внимание, что у Витгенштейна речь идет о следовании правилу, не предполагающему творческого действия. Гуссерль же в «Начале геометрии» озабочен направленностью современной ему математики, которая превращается в оперирование формулами, освобожденными от содержания. Чего же он хочет? Призывает ли он к тому, чтобы математика оставалась той же самой, но *внутри сознания* математиков сопровождалась переживаниями и ассоциациями? Вряд ли. Математик, задумывающийся о содержательном

смысле своих формул, будет отличаться от последовательного формалиста и стилем работы, и постановкой проблем. Его понимание должно проявиться в том, что математика изменит направление своего развития, в ней будут ставиться другие проблемы. Высказываемая Гуссерлем забота о *понимании* обращена не только к внутреннему опыту математиков, но и к изменению математических практик, то есть к ее intersубъективному, нормативному измерению.

Озабоченность Витгенштейна иная. Он стремится избавить философию сознания от многих затруднений и для этого обращает внимание, что «*понимание*», указывая на сознание, не предполагает ничего определенного относительно того, что именно происходит в сознании, зато предполагает действия, соответствующие общезначимым критериям. Философы-менталисты считают своим долгом объяснять описываемые от третьего лица действия «ментальными механизмами» или «ментальными состояниями», обуславливающими соответствующие действия. Но с объяснениями получается та проблема, что мы ничего не можем про эти механизмы и состояния сказать. Потому что, как было показано выше на примере понимания, специфического внутреннего опыта, постоянно присутствующего в актах понимания, не обнаруживается. (Возьмется ли кто-нибудь утверждать, что у первогеометра, о котором пишет Гуссерль, и учеников, которые учатся выписывать арифметические последовательности, в сознании происходили одни и те же процессы и состояния?). Витгенштейн пишет про рассуждения философа-менталиста: «Мы пытаемся тут проникнуть в умственный процесс понимания, который как бы скрыт за этими более грубыми и потому легко бросающимися в глаза его сопровождениями. Но это нам не удастся. Или, выражаясь точнее, до реального изыскания дело вовсе не доходит. <...> Если же я утверждаю, что этот процесс скрыт, – то как мне узнать, что следует искать? Я в замешательстве» [Витгенштейн 1994, 140]. В то же время педагогами всего человечества накоплен большой опыт, показывающий, что после определенного количества примеров и упражнений дети начинают правильно выполнять соответствующие действия. Отсюда и

делается вывод, что дети поняли правильно. Данный вывод относится уже к их *сознанию* и является основой уверенности, что дети впредь будут выполнять арифметические действия правильно, то есть так, как от них ожидается социум (см. также: [Крипке 2005]).

Особенность грамматики слов ментального словаря состоит в том, что они указывают на переживания внутри сознания, но критериями их употребления являются иногда соответствующее поведение, иногда естественные проявления (вроде гримас и слез при боли) либо ситуация. Иначе было бы невозможно вообще выучиться их значению. Более того, все человеческое взаимодействие основано на том, что мы общаемся как *сознания*, по поводу переживаний и ментальных состояний, но на основании того, что доступно внешнему наблюдению. Об этом и напоминает постоянно Витгенштейн.

Понимание в аспекте

и «слепота к аспекту» («слепота к смыслу»)

Однако утверждения Витгенштейна по поводу следования арифметическим правилам встречают следующее возражение: «Предположим, что наши упражнения и контрольные работы проводятся в числовом интервале от 0 до 1000. Теперь мы просим ученика продолжить ряд за тысячу (скажем, по команде “+2”) – а он записывает: 1000, 1004, 1008, 1012. Мы говорим ему: “Посмотри, что ты делаешь!” – Он нас не понимает. Мы говорим ему: “Ты должен прибавлять ‘два’: смотри, как ты начал ряд!” – Он отвечает: “Да! А разве это неверно? Я думал, что *нужно* делать так”. – Или же представь себе, что он сказал, указывая на ряд: “Но ведь я действовал здесь точно так же”» [Витгенштейн 1994, 156, § 185].

Много всяких рассуждений было написано по поводу §185 «Философских исследований», поэтому мы должны прежде всего подчеркнуть, что Витгенштейн приводит свой экстравагантный пример не для того, чтобы расшатывать общепринятую арифметику. Обратим внимание, что этот и последующие параграфы имеют вид диалога, в котором Витгенштейн *отвечает* на предъявленную ему трудность. В чем именно она состоит? Оппонент хочет доказать, что если отказаться-

ся от апелляции к процессам в сознании и ориентироваться только на наблюдаемое поведение, мы можем наткнуться на подобную неожиданность, когда мы считали, что ученик нас понимал, а у него в сознании, оказывается, сложилось какое-то странное представление.

Интересна реакция Витгенштейна на данный воображаемый пример. Он вовсе не говорит, что такого не может быть, замечая: «Этот случай сходен с тем, когда человек естественно реагирует на указующий жест руки, глядя не в направлении указательного пальца, а в обратном направлении – от пальца к запястью руки» [Витгенштейн 1994, 156]. Витгенштейн продолжает этот разговор, переводя его в обсуждение представления о понимании (арифметического правила, значения слова) как некоего *резервуара*, в котором уже *содержатся заранее* все возможные применения, и отвергает его.

В то же время Витгенштейна весьма занимают возможности странных, неправильных пониманий (слов, правил и пр.). К теме понимания он постоянно возвращается в контексте так называемого «видения в аспекте» (*das Bemerken eines Aspekts*, используемое немецкое выражение относится не только к зрительному восприятию). Витгенштейн объясняет, что *«причины* этого феномена интересуют психологов. Нас же интересует это понятие и его положение среди других понятий опыта» [Витгенштейн 1994, 277; см. также Wittgenstein, 1980]. То есть Витгенштейн исследует философскую грамматику описаний подобного опыта: увидеть *A* как *B* (сочетание линий и цветовых пятен на картине как скачущую лошадь; предмет на столе как десертную вилку; гримасу на чьем-то лице как выражение боли или отвращения, известную картинку как утку или кролика и т. д.). Подобные примеры с равным успехом можно описать и как видение, и как понимание.

Если человек сначала не мог увидеть *A* как *B*, а потом увидел, то «картинка» на сетчатке его глаз не изменилась. Но изменилось что-то в его сознании, и Витгенштейн старательно ищет для этого подходящее описание. Мы не имеем возможности в пределах данной статьи уделить должное внимание его заметкам о «видении в аспекте» [Beaney, Harrison, Shaw (eds.) 2018]. Но нам важно напомнить

о них, чтобы фраза «Не думай вовсе о понимании как об “умственном процессе”!»), написанная в определенном контексте, не затмила бы целый пласт его философии, посвященный именно описаниям состояний сознания [Витгенштейн 2001; 2020]. Увидеть *A* как *B*, объясняет Витгенштейн, значит поместить *A* в определенное окружение, то есть выстроить новый ряд связей. Получается, что понять – значит увидеть новое в том, что раньше видел / понимал просто как *A*. Это удастся не всем и не всегда.

Витгенштейн на разных воображаемых примерах обсуждает то, что он называет «слепота к аспекту» и «слепота к значению»: «Витгенштейн использовал это выражение по аналогии с выражениями “страдающий дальтонизмом [colour-blind]” и “лишенный музыкального слуха [tone-deaf]”» [Витгенштейн 2022]. О странном ученике из §185 «Философских исследований» вполне можно было бы сказать, что он страдает своего рода «слепотой к значению». Почему Витгенштейна занимают подобные случаи? Они оказываются важными в контексте его рассуждений, потому что ставят вопрос: а все ли люди могут выучиться любым языковым играм? [Ильина 2020]. Как будет описывать свой внутренний опыт человек, который не смог обучиться некоторым нашим языковым играм? Ведь если язык не является нейтральным средством фиксации и передачи опыта, то же самое относится к самоописаниям и самоотчетам от первого лица: они определяются языком, прежде всего intersубъективными правилами, управляющими словами ментального словаря! Поэтому особенно важно правильно понять их философскую грамматику.

Витгенштейн показывает, что слова ментального словаря в их наиболее распространенных употреблениях вообще не являются описаниями. Нас сбивает с толку представление о предложениях как образах фактов, – в случае предложений, содержащих слова ментального словаря, как описаний внутренних фактов, состояний сознания. Борясь с этим представлением, Витгенштейн и подчеркивает многообразие функций предложений [Витгенштейн 1994, 90]. Не надо смотреть на предложения от первого лица как на картины внутренних состояний: «В слове “описывать” здесь для нас,

пожалуй, кроется подвох. Я говорю “я описываю мои душевные состояния” и “я описываю мою комнату”. Следует вспомнить о различии языковых игр» [Витгенштейн 1994, 182]. «То, что мы называем описаниями, это инструменты специального назначения. Вспомним здесь о чертеже машины, поперечном разрезе, наметке размеров, которые имеет перед собой механик. В представлении об описании как о словесной картине фактов есть нечто вводящее в заблуждение [Витгенштейн 1994, 182]. Во многих случаях предложения от первого лица являются сигналами (например, «я намереваюсь...», «я понял...», «я не сомневаюсь...» и пр.). Они неопровержимы и непогрешимы именно в качестве таковых, тогда как описания не могут быть неопровержимыми.

Отсюда следуют по меньшей мере два важных вывода.

Во-первых, слова ментального словаря не являются ярлыками для определенных состояний сознания, а предложения с такими словами не являются картинами таких состояний. Их значения определяются их употреблением. Поэтому лелеемая анти-менталистами идея замены так называемой «народной психологии» на так называемую научную, то есть замены описаний сознания на описания состояний мозга, сама обусловлена данной ошибкой ментализма.

Во-вторых, мы не можем ни воспринимать, ни описывать свои переживания помимо языка. При этом язык подчиняет нас собственной грамматике.

А грамматика – философская грамматика – выводит за пределы субъективного опыта к общезначимому и нормативному. На это, каждый по-своему, указывают и Гуссерль, и Витгенштейн, тогда как натуралисты упускают это важнейшее измерение сознания.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ О внутренних сложностях этой теории написано слишком много; нет возможности привести даже перечисление подобных аргументов в пределах данной статьи. См., например: [Сокулер 1999, 290–329].

² Нормативность это ключевая тема в гуссерлевской критике психологизма.

³ Такой вопрос ставит С. Крипке в: [Крипке 2005].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Витгенштейн 1994 – *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 75–320.

Витгенштейн 2001 – *Витгенштейн Л.* Заметки о философии психологии. Т. 1. М.: Дом интеллект. кн., 2001.

Витгенштейн 2020 – *Витгенштейн Л. Zettel.* Заметки. М.: Ad Marginem Пресс, 2020.

Витгенштейн 2022 – *Витгенштейн Л.* Голубая и коричневая книги. М.: Канон +, 2022.

Гуссерль 1996 – *Гуссерль Э.* Начало геометрии. М.: Ad Marginem, 1996.

Гуссерль 2005 – *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука // Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005. С. 185–240.

Гуссерль 2011 – *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. 2. Ч. 1. Исследования по феноменологии и теории познания. М.: Акад. Проект, 2011.

Гуссерль 2010 – *Гуссерль Э.* Картезианские медитации. М.: Акад. Проект, 2010.

Деннет 2004 – *Деннет Д.* Виды психики: На пути к пониманию сознания. М.: Идея-Пресс, 2004.

Деннет 2021 – *Деннет Д.* Разум от начала до конца. Новый взгляд на эволюцию сознания от ведущего мыслителя современности. М.: Эксмо: Бомбора, 2021.

Ильина 2020 – *Ильина А.Л.* Витгенштейн. Заметки о цвете (избранные фрагменты) // Вопросы философии. 2020. № 6. С. 157–168.

Косилова 2021 – *Косилова Е.В.* Понимание как переживание // Вестник Московского университета. Серия 7, Философия. 2021. № 2. С. 50–63.

Косилова 2022 – *Косилова Е.В.* Понимание в математике: от классики к неклассике и постнеклассике. Статья первая // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. 2022. № 1. С. 10–22.

Крипке 2005 – *Крипке С.А.* Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005.

Куайн 1996 – *Куайн У.* Онтологическая относительность // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. М.: Логос, 1996. С. 40–60.

Сокулер 1999 – *Сокулер З.А.* Научная рациональность Нового времени. Эволюционизм и креационизм // Рациональность на перепутье. В 2 кн. Кн. 2. М.: РОССПЭН. С. 290–329.

Beaney, Harrison, Shaw (eds.) 2018 – *Beaney M.A., Harrison B., Shaw D. (eds.).* Aspect Perception After Wittgenstein: Seeing-As and Novelty. N. Y.; L.: Routledge, 2018.

Cobb-Stevens 1982 – *Cobb-Stevens R.* Hermeneutics Without Relativism: Husserl’s Theory of Mind // *Research in Phenomenology.* 1982. Vol. 12. P. 127–148.

Grimm web – *Grimm S.* Understanding // <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/understanding/>

Kuusela, Ometiță M., Uçan (eds.) 2018 – *Kuusela O., Ometiță M., Uçan T. (eds.).* Wittgenstein and Phenomenology. N. Y.; L.: Routledge, 2018.

Reeder 1980 – *Reeder H.P.* Husserl and Wittgenstein on the “Mental Picture Theory of Meaning” // *Human Studies.* 1980. Vol. 3, № 2. P. 157–167.

Wittgenstein 1980 – *Wittgenstein L.* Remarks on the Philosophy of Psychology. In 2 Vols. Vol. 1. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

REFERENCES

Wittgenstein L., 1994. *Philosophical Investigations. Philosophskie raboty. Ch. 1.* Moscow, Gnozis Publ., pp. 75-320.

Wittgenstein L., 2001. *Remarks on the Philosophy of Psychology. Vol. 1.* Moscow, Dom intellekt. kn. Publ.

Wittgenstein L., 2020. *Zettel. Zametki.* Moscow, Ad Marginem Press.

Wittgenstein L., 2022. *The Blue and Brown Books.* Moscow, Kanon + Publ.

Husserl E., 1996. *Origin of Geometry.* Moscow, Ad Marginem Publ.

Husserl E., 2005. *Philosophy as a Rigorous Science. Izbrannye raboty.* Moscow, Territoriya budushchego Publ., pp. 185-240.

Husserl E., 2011. *Logical Investigations. Vol. 2. Part 1. Investigations on Phenomenology and Theory of Cognition.* Moscow, Akad. Proekt Publ.

Husserl E., 2010. *Cartesian Meditations.* Moscow, Akad. Projekt Publ.

Dennett D., 2004. *Kinds of Minds: Toward an Understanding of Consciousness.* Moscow, Ideja-Press Publ.

Dennett D., 2021. *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds.* Moscow, Eksmo Publ. Bombora Publ.

Ilyina A.L., 2020. Wittgenstein L. Notes on Color (Selected Fragments). *Voprosy filosofii – Issues of Philosophy*, no. 6, pp. 157-168.

Kosilova E.V., 2021. Understanding as Qualia. *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Seriya 7. Filosofiya*, no. 2, pp. 50-63.

Kosilova E.V., 2022. Understanding in Mathematics: from Classics to Non-Classics and Post-Non-Classics. Article One. *Vestnik RGGU. Seriya: Filosofiya. Sociologiya. Iskustvovedenie*, no. 1, pp. 10-22.

- Kripke S.A., 2005. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Tomsk, Izd-vo Tom. un-ta.
- Quine W., 1996. Ontological Relativity. *Sovremennaya filosofiya nauki: znanie, racionalnost, cennosti v trudah myslitelej Zapada*. Moscow, Logos Publ., pp. 40-60.
- Sokuler Z.A. 1999. Scientific Rationality of Modern Age. Evolutionism and Creationism. *Racionalnost na pereputye. In 2 Books. Book 2*. Moscow, ROSSPEN Publ., pp. 290-329.
- Harrison B.B., Shaw D. (eds.), 2018. *Aspect Perception After Wittgenstein: Seeing-As and Novelty*. New York, London, Routledge.
- Cobb-Stevens R., 1982. Hermeneutics Without Relativism: Husserl's Theory of Mind. *Research in Phenomenology*, vol. 12, pp. 127-148.
- Grimm S. *Understanding*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/understanding>
- Kuusela O., Ometiță M., Uçan T. (eds.), 2018. *Wittgenstein and Phenomenology*. New York, London, Routledge.
- Reeder H.P., 1980. Husserl and Wittgenstein on the "Mental Picture Theory of Meaning". *Human Studies*, vol. 3, no. 2, pp. 157-167.
- Wittgenstein L., 1980. *Remarks on the Philosophy of Psychology. In 2 Vols. Vol. 1*. Oxford, Basil Blackwell.

Information About the Authors

Zinaida A. Sokuler, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Department of Ontology and Theory of Knowledge, Lomonosov Moscow State University, Leninskie gory, 1, 119991 Moscow, GSP-1, Russian Federation, zasokuler@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-0602-4295>

Elena V. Kosilova, Doctor of Sciences (Philosophy), Associate Professor, Department of Ontology and Theory of Knowledge, Lomonosov Moscow State University, Leninskie gory, 1, 119991 Moscow, GSP-1, Russian Federation, implicatio@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2261-7680>

Alexey B. Tolstov, Candidate of Sciences (Philosophy), Associate Professor, Department of Ontology and Theory of Knowledge, Lomonosov Moscow State University, Leninskie gory, 1, 119991 Moscow, GSP-1, Russian Federation, atolstov@inbox.ru, <https://orcid.org/0009-0006-3720-6282>

Информация об авторах

Зинаида Александровна Сокулер, доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Ленинские горы, 1, 119991 г. Москва, ГСП-1, Российская Федерация, zasokuler@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-0602-4295>

Елена Владимировна Косилова, доктор философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Ленинские горы, 1, 119991 г. Москва, ГСП-1, Российская Федерация, implicatio@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2261-7680>

Алексей Борисович Толстов, кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Ленинские горы, 1, 119991 г. Москва, ГСП-1, Российская Федерация, atolstov@inbox.ru, <https://orcid.org/0009-0006-3720-6282>



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.11>

UDC 101.1:316
LBC 87.6

Submitted: 01.09.2023
Accepted: 15.09.2023

SELF-OWNERSHIP AND ALIENITY OF THE WORLD: ONTOLOGY OF THE INSTITUTION OF PROPERTY IN MODERN AGE

Ilya S. Seleznev

Volgograd State Medical University, Volgograd, Russian Federation;
Volgograd State University, Volgograd, Russian Federation

Abstract. The work is devoted to the ontological foundations of the Western institution of property in the Modern Age. Philosophy plays a significant role in the project of the Modern Age to substantiate the natural, rather than religious, origins of property because it can provide rational legitimation for the institution. In this regard, to explicate the ontology of property in the Modern Age, the study turns mainly to two authors in whose texts such a discourse unfolds: John Locke and Karl Marx. John Locke, in his political philosophy, for the first time in the history of Western culture, derives the ownership of things from labor and explains the ownership of labor itself as the unconditional ownership of itself. Self-ownership implies a split into self-ownership and self-property while simultaneously identifying oneself, so the question of the meaning of self-ownership is raised. What ontology is based on this specific idea of the Modern Age about the natural belonging of a person to himself, and how does a man actually realize this belonging? Answers to these questions are given through an analysis of the early works by K. Marx, in which it is possible to explicate the ontology of self-ownership: it is thematized in the distinction between individual existence and the generic essence of man. Marx continues the division of men into themselves and themselves and proceeds from the fact that men as individuals initially belong to men as generic entities (which made possible Marx's statement that in the process of alienated labor, men are alienated from themselves). It is concluded that the ontology of self-ownership is rooted in the ontology of the subject of the Modern Age in general. Since only self-ownership is recognized as unconditional property in modern times, all things in the world appear in this ontology as initially alien and requiring appropriation in order to become one's own.

Key words: property, appropriation, thing, ontology, Modern Age, Locke, Marx.

Citation. Seleznev I.S. Self-Ownership and Alienity of the World: Ontology of the Institution of Property in Modern Age. *Logos et Praxis*, 2023, vol. 22, no. 3, pp. 97-107. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.11>

УДК 101.1:316
ББК 87.6

Дата поступления статьи: 01.09.2023
Дата принятия статьи: 15.09.2023

СОБСТВЕННОСТЬ СЕБЯ И ЧУЖДОСТЬ МИРА: ОНТОЛОГИЯ ИНСТИТУТА СОБСТВЕННОСТИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Илья Сергеевич Селезнев

Волгоградский государственный медицинский университет, г. Волгоград, Российская Федерация;
Волгоградский государственный университет, г. Волгоград, Российская Федерация

Аннотация. Работа посвящена выявлению онтологических оснований западного института собственности Нового времени. Существенная роль в проекте Нового времени по обоснованию естественных, а не религиозных истоков собственности отводится философии, способной обеспечить рациональную легитимацию института. В связи с этим для экспликации онтологии собственности Нового времени исследование обращается преимущественно к двум авторам, в текстах которых разворачивается подобный дискурс, – это Джон Локк и Карл Маркс. В политической философии Джона Локка впервые в истории западной культуры собственность на вещи выводится из труда, а собственность самого труда объясняется безусловной собственностью самого себя. Ставится вопрос о том, что означает эта «собственность себя», предполагающая одновременно раздвоение на себя-собственника и себя-собственность и тождество с самой собой. На какую онтологию опирается это специфическое положение Нового времени о естественной принадлежности человека самому себе и ка-

ким образом человек фактически осуществляет эту принадлежность? Ответы на эти вопросы даются через анализ раннего творчества К. Маркса, в котором представляется возможность эксплицировать онтологию собственности себя: последняя тематизируется в различении индивидуального существования и родовой сущности человека. Маркс продолжает локковское раздвоение человека на себя и себя и исходит из того, что человек как индивид принадлежит человеку как родовой сущности (потому только становится возможным утверждение Маркса о том, что в процессе отчужденного труда человек отчуждается от самого себя). Делается вывод о том, что онтология собственности себя коренится в онтологии субъекта Нового времени вообще. Так как безусловной собственностью в Новое время признается лишь собственность себя, все вещи мира предстают в этой онтологии исходно чуждыми и еще только требующими присвоения, чтобы стать своими.

Ключевые слова: собственность, присвоение, вещь, онтология, Новое время, Локк, Маркс.

Цитирование. Селезнев И. С. Собственность себя и чуждость мира: онтология института собственности Нового времени // *Logos et Praxis*. – 2023. – Т. 22, № 3. – С. 97–107. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.11>

Введение

Постановка вопроса об онтологических истоках собственности наталкивается на одну существенную трудность: собственность обычно понимается как чисто институциональная категория, для которой, кажется, онтология безразлична. Принято считать, что собственность есть результат конвенции, регулирующей правоотношения в обществе, и означает она юридическую закрепленность блага за физическим или юридическим лицом.

Однако в институционально значимых текстах разных эпох и жанров (политической философии, законодательной или религиозной мысли), говорящих об основаниях собственности, последняя рассматривается в двух различных смыслах. Во-первых, как правовая и условная *собственность на вещи*, которую получает человек в результате ритуальных или юридических процедур посвящения в собственники. Например, когда сын в архаической культуре после смерти своего отца занимает его место и получает собственность на землю своей семьи. Во-вторых, как безотносительная *собственность самих вещей*, существующая без опосредующих процедур. Например, у Фомы Аквинского Бог – абсолютный, онтологический собственник творения как его создатель, а человек лишь относительный владделец вещей [Аквинский 2013, 231]. В Новое время утверждается, что безусловная «собственность себя», какой обладает каждый человек естественно, обеспечивает ему собственность на продукты своего труда.

Иными словами, в исторических дискурсах собственности западной культуры различаются *собственность субстанциальная и*

правовая, собственность вещей и собственность на вещи. Мы используем понятие «дискурс» в том значении, какое оно получило в «Археологии знания» М. Фуко: всякий институт существует как дискурсивная практика – способ артикуляции, подчиняющийся тем или иным правилам и определяющий исторически относительную специфику институциональных форм [Фуко 2004, 107]. Для дискурсивных практик собственности характерно то, что правовая собственность выводится из первичной субстанциальной собственности и в этом смысле можно говорить об онтологии института собственности. Мы встретим это положение дел в архаике, в Средние века, в Новое время (в этой работе речь пойдет только о последнем случае).

Прежде чем эксплицировать эту онтологию, мы обращаемся к формам институциональных практик собственности Нового времени, получивших свое специфическое развитие на почве западноевропейского капитализма. Мы рассматриваем, каким образом эти формы укоренены в онтологической собственности себя, как эти процессы привели западноевропейскую культуру к современному истолкованию собственности и в чем оно заключается.

Присвоение трудом как новый источник собственности

Когда в западной Европе XVI–XVII вв. возник и оформился особый тип капитализма со своим духом и этикой, это положило водораздел между традиционными формами собственности и собственностью Нового времени. Как показал Макс Вебер, западноевро-

пейский капитализм по самой своей сути был враждебен традиционному пониманию хозяйства по той причине, что ставил конечной целью труда не удовлетворение потребностей, а извлечение и увеличение прибыли. Согласно Веберу, когда новые капиталистически ориентированные управляющие предприятий пытались стимулировать работников увеличением заработной платы, это имело обратный эффект: некапиталистически настроенные рабочие не увеличивали, а уменьшали свой объем труда, так как они стремились не к увеличению прибыли, а к удовлетворению своих потребностей при наименьших трудовых усилиях [Вебер 2021, 35].

Как показал еще Маркс, капиталистическое хозяйство предполагает перманентный процесс вложения приобретенного имущества в производство, приносящее прибыль. Церковная и так называемая феодальная собственность, установившиеся в Средние века, могли только препятствовать этому процессу, удерживая блага от обращения в производстве и общественном распределении благ – потому Новое время отмечено крупными экспроприациями земельной и иной собственности как частными лицами, так и государствами в западной и восточной Европе. Очевидно, что капитализм не смог бы состояться в полной мере без этих экспроприаций, расковавших его производительные силы¹.

Одно из основополагающих положений о собственности Нового времени гласит: источником собственности *может и должен* выступать производительный труд. Из исследований Вебера известно, что труд в Новое время перестал считаться лишь делом необходимости и получил статус *долга человека*. Протестантская этика (в первую очередь, кальвинистского толка) видит в труде не одно лишь средство для удовлетворения потребностей, но исполнение призвания человека, мирское служение Богу [Вебер 2021, 126]. Последовавшая за Реформацией секуляризация западной культуры не отменила долг труда, но лишь заменила Бога обществом, заявив, что человек должен трудиться во благо общества. Продолжая мысль Вебера, скажем, что новая этика труда учредила одновременно этику собственности: человеку должно принадлежать то, что он добыл собственным трудом.

Однако отдельного рассмотрения для экспликации онтологии собственности Нового времени заслуживает представление о том, что труд вообще *может* выступать источником собственности. Как и всякая революционная идея, ставшая конституирующей для политического и экономического порядка, это положение превратилось теперь в естественную установку, нечто само собой разумеющееся. Однако даже самое беглое сравнение оценки труда в античности и Средневековье с Новым временем показывает, что труд до XVI–XVII вв. не только никогда не рассматривался как источник богатства и собственности, но, напротив, был спутником нищеты и нужды [Арендт 2000, 43]. Например, для классической античности труд – удел несвободного человека, который не в силах одной своей собственностью обеспечить себе существование и потому вынужденного трудиться, но не для того, чтобы разбогатеть, а для того, чтобы выжить.

Положение о том, что труд порождает собственность, впервые на философском уровне было обосновано Джоном Локком в «Двух трактатах о правлении» (1690). Локк рассуждает так: «Мы можем сказать, что труд его [человека] тела и работа его рук по самому строгому счету принадлежат ему. Что бы тогда человек ни извлекал из того состояния, в котором природа этот предмет создала и сохранила, он сочетает его со своим трудом и присоединяет к нему нечто принадлежащее лично ему и тем самым делает его своей собственностью» [Локк 1988, 277].

Идея Локка состоит в том, что труд порождает собственность потому, что сам уже изначально принадлежит человеку «по самому строгому счету» (то есть самоочевидным образом, не требующим обоснований). В текстах такого уровня и значения вряд ли могут быть случайности, и Локк не для одного красноречия указывает на индивидуально-телесный характер собственности труда: «труд его тела и работа его рук». По Локку, труд есть собственность не человека вообще как рода, из чего исходил позднее Маркс, а человека как индивида, потому что его осуществляет индивидуальное тело (обратиться к труду в его индивидуально-телесном аспекте потре-

бовала задача Локка обнаружить «естественные» истоки собственности, не нуждающиеся в государственном или религиозном законе для своего обоснования).

Действительно, если смотреть с точки зрения «естественного разума», а это есть точка зрения Нового времени, именно индивидуальное тело представляется эмпирическому наблюдению чем-то таким, что хотя и присутствует в мире, но не может быть общим даже для двух человек. Труд индивидуального тела считается в этом смысле собственностью *par excellence*, не установленной законами, но «естественной», то есть безусловной. Так, в Новое время уже у Локка на передний план выходит *индивидуальная собственность*, порожденная индивидуальным трудом.

Однако для истории онтологии собственности куда существеннее другое обстоятельство: возникает не только новое обоснование индивидуального масштаба собственности, но само понятие собственности меняет свое значение. Когда Локк обосновывает собственность на продукты труда тем, что она вытекает из первичной собственности самого труда, он говорит о собственности в двух принципиально разных смыслах, употребляя один и тот же термин. Чтобы увидеть это, восполним недостающее звено – собственность труда и тела фундирована у Локка в еще более ранней собственности себя: «Хотя земли и все низшие существа принадлежат сообща всем людям, все же каждый человек обладает некоторой собственностью, заключающейся в его собственной личности...» [Локк 1988, 277].

Мы вправе задать вопрос: возникла ли первичная собственность себя благодаря труду? Ответ должен быть однозначным: нет, и Локк не утверждает этого. Обращаемся ли мы со своим телом и собственным трудом также как с продуктами труда? Нет, хотя бы потому, что продуктами труда мы можем распоряжаться (отчуждать их), а телом и собственным трудом не можем. Иными словами, телом и своим трудом, то есть самим собой мы не можем не владеть пока живем, то есть не можем распоряжаться самим нашим владением. Тело и труд принадлежат нам так, что и мы сами в каком-то смысле принадлежим им – иначе обстоит дело с продуктами

труда, которыми мы в силах распоряжаться и потреблять.

Таким образом, сам человек, если и принадлежит себе, то вовсе не потому, что был *присвоен трудом*, как вещи мира, а потому, что его тело и труд *субстанциально* (неотъемлемо) принадлежат ему. Только потому телесный труд уже изначально и огражден от общего владения в отличие от вещей мира, что тело и труд неотчуждаемы от его носителя. В свою очередь, продукты труда становятся собственностью в теории Локка вследствие некоей эманации собственности из ее «естественного» источника собственности себя (Локк концептуализирует это как «вложение труда» в вещи, «присоединение труда» к вещам, см. цитаты выше). Иными словами, в описании Локка вещи мира становятся собственностью в результате переноса на них изначальной собственности труда.

В самом же тексте Локка этот перенос соответствует смещению значения термина «собственность»: в конечном счете это не бытийная, а деятельно-присвоительная принадлежность. В самом деле, Локк утверждает, что собственность есть то, что создано трудом, а значение первоначальной субстанциальной собственности себя остается в тени. Иными словами, собственность на продукты труда не просто выводится Локком из собственности самого труда и себя, а первый смысл собственности вытесняет второй.

Эта идея, что собственность порождается трудом, а значит и сама собственническая связь носит деятельно-присвоительный характер, имело крупные следствия. Прежде всего то, что в Новое время стирается различие между собственностью и владением имуществом². Ни одна эпоха западной культуры до Нового времени не отождествляла две эти вещи: раб в Древнем Риме мог владеть крупным имуществом в виде денег и даже других рабов, но не мог иметь собственности [Арендт 2000, 80]. Кочевые племена знали «имущество» в форме владения урожаем, но не знали собственности земли, появившуюся лишь у оседлых народов³.

Красноречивее же всего отождествление собственности и имущества выражено у Локка в приравнивании земли и урожая, этих двух древнейших прообразов собственности и имущества соответственно. Локк приравни-

вают их все по тому же основанию – и то, и другое человек присваивает своим трудом: «Но главным предметом собственности являются теперь не плоды земли и не звери, которые на ней существуют, а сама земля, которая заключает в себе и несет с собой все остальное; мне думается, ясно, что и эта собственность была приобретена таким же образом, как и предыдущая. Участок земли, имеющий такие размеры, что один человек может вспахать, засеять, удобрить, возделывать его и погребить его продукт, составляет собственность этого человека. Человек как бы отгораживает его своим трудом от общего достояния» [Локк 1988, 279].

Земля потому традиционно считалась собственностью, а плоды земли владением, что она в самой своей вещественности воплощала неподвижность собственности и так выражала значение *места* человека в мире. Плоды земли потому считались лишь владением, но не собственностью, что из-за своей недолговечности и потребляемости не могли служить собственным местом человека в мире. Однако, если мы вслед за Локком будем последовательны в том, что собственность создается «присоединением труда» к вещам мира, разница между продуктами потребления и более долговечными вещами, образующими устойчивый жизненный мир человека, исчезнет в отношении их собственности и несобственности.

Таким образом, сближение собственности и имущества до неразличимости в Новое время происходит потому, что *собственность в новой капиталистической экономике понимается не как неотчуждаемое место человека в мире, а как деятельный процесс присвоения и владения*. Именно так относиться к «тому, что имеешь» и призывает Франклин: считать это не пассивным богатством среди которого живет человек, а активным имуществом-капиталом, которым он распоряжается ради его же, капитала, увеличения.

Насколько процессуализация собственности лежит в основании собственности Нового времени вообще, а не только в капиталистической идее и практике, видно на примере теории Маркса, капитализму враждебного. Маркс в «Капитале» прямо отождествляет

собственность и присвоение: «Всякое производство есть присвоение индивидом предметов природы... <...> В этом смысле будет тавтологией сказать, что собственность (присвоение) есть условие производства» [Маркс 1968, 23–24].

Хотя Маркс поставил под сомнение и отверг буржуазный миропорядок Нового времени, вместе с тем он заострил и развил многие фундаментальные установки эпохи, общие у него с Локком. Например, для Маркса самоочевидно, что продукт труда есть собственность субъекта труда (но коллективного, а не индивидуального субъекта) и только в превращении продукта в товар на рынке лежит начало его отчуждения. Еще более явным образом Маркс следует Локку в вопросе о труде, исходя из того же убеждения, что труд безусловно является собственностью трудящихся.

Однако Маркс в одном отношении идет дальше своих предшественников, а именно в проекте освобождения человека от традиционных форм собственности, сковывающих его производительные силы, ибо Маркс записывает в свои враги и сам капитализм: «Превращая деньги в товары, которые служат вещественными элементами нового продукта, или факторами процесса труда, присоединяя к их мертвой предметности живую рабочую силу, капиталист превращает стоимость – прошлый, овеществленный, мертвый труд – в капитал, в самовозрастающую стоимость, в одушевленное чудовище, которое начинает “работать” как будто под влиянием охватившей его любовной страсти» [Маркс 1960, 206].

Столь характерное для Маркса драматическое противопоставление «мертвой предметности» и «живой рабочей силы», в котором он всегда на стороне «живого», выдает его программу: освободить человека от закабаляющей его «мертвой» частной собственности ради «живой» стихии присвоения мира, не переходящего в капитал, а сохраняющего свою процессуальность.

В этом и есть смысл коммунизма по Марксу – общества без профессий, где человек каждый день и каждый момент выбирает кем ему быть и чем заниматься, то есть ничем не скован во временном присвоении вещей⁴. Но именно эта тенденция замены тра-

диционной собственности присвоением и лежит в основе капитализма, как показано выше. Маркс лишь доводит эту тенденцию до предела, критикуя и сам капитализм, тоже создавший препятствие для свободы присвоения, подчинивший творческие силы человека «ожившему чудовищу» – капиталу, который может только или расти, или исчезать, а потому всегда требует для себя человеческого труда.

Парадоксальным образом Маркс борется с капитализмом во имя тех же фундаментальных идей, на которых основывается сам капитализм и, прежде всего, на требовании высвободить присвоительные (производительные) способности человека. Для этого Маркс утверждает, что истинным собственником труда и его продуктов следует считать человека не в качестве индивида, а в качестве «родовой сущности» [Маркс 2010, 332], что позволило бы состояться общественной собственности, дав каждому индивиду в отдельности свободу присвоения, но без капитализации блага. Насколько Маркс прозрел в этом месте онтологию собственности своей эпохи, будет показано далее.

Онтология естественной собственности себя

Теперь мы можем приступить к рассмотрению основного вопроса: какая онтология, то есть дискурс безусловной субстанциальной собственности сделала возможной эти трансформации собственности в Новое время?

Как мы видели в теории Локка, то, что труд порождает собственность на вещи, коренится в основополагающей интуиции, что сам труд и человек принадлежат самому себе. «Каждый человек обладает некоторой собственностью, заключающейся в его собственной личности», – этими словами Локк не только начинает свою трудовую теорию собственности, но и кладет основание дискурса онтологической собственности себя.

В самом деле, то, что *исходно*⁵ человек принадлежит самому себе, есть специфическое видение Нового времени, незнакомое ни Средним векам, ни Античности. Хотя и для Платона, и в особенности для римских стоиков владение самим собой имеет существен-

ное значение, никто в античности не считал, что это состояние *естественно* для человека. М. Фуко в курсе лекций «Герменевтика субъекта» показал, что, например, Сенека исходил из того, что «естественно» для человека быть «*stultus*» (глупцом), что не в последнюю очередь значит неумение владеть собой⁶. Овладение же собой возможно лишь в результате длительных упражнений и воспитания.

Но что значит «собственность себя»? Кто или что здесь лицо, выступающее собственностью и кто собственник этого лица? Одно – индивид, трудом своего тела порождающий *условно-правовую* собственность на продукты труда, а другое – все время остающееся в тени повествования Локка лицо, которому *безусловно* и *субстанциально* без всякого порождения трудом и чем бы то ни было еще принадлежит сам индивид и его трудящееся тело.

То, что у Локка фигура умолчания, выказано прямо у Маркса в его раннем сочинении «Экономическо-философические рукописи», где он впервые формулирует идею, что отчужденный труд отчуждает человека от самого себя [Маркс 2010, 40]. Вновь воспроизводя эту характернейшую для Нового времени раздвоенность человека на себя и себя, Маркс идет дальше и указывает, что есть второй «сам», от которого отчуждается человек (и значит исходно, до отчуждения принадлежит ему). Это – «родовая жизнь» [Маркс 2010, 40], человек не как индивид, а как род, чья суть заключается в производительной жизни⁷.

Что индивидуальное существование человека *субстанциально* принадлежит его родовой сущности Маркс не проговаривает специально нигде, но строит именно на этом свою теорию⁸. В самом деле, сам концепт «отчуждение», разросшийся впоследствии в целый дискурс об отчуждении, базируется у Маркса на первичной интуиции безусловной и субстанциальной собственности, какая есть у человека – родового существа в отношении самого себя, труда и его произведений и которую капиталистический порядок общества извращает. Ибо не в том протест Маркса против капитализма, что он нарушает должный порядок вещей, а в том, что искажает истин-

но сущий и в первую очередь не дает состояться онтологической собственности «родового существа», отдавая истинно *его* блага – главное, сам труд! – в частные руки. Иными словами, Маркс доводит положение Локка о собственности труда до логического конца: если труд принадлежит индивиду, а сам индивид исходно принадлежит «себе», этот второй «сам», Марксом названный родовым существом, и есть подлинный собственник труда и его продуктов⁹.

Насколько в этом месте Маркс высказывает не свое частное мнение, а следует магистральной тенденции онтологии и антропологии Нового времени, видно по тому, что сущностная черта бытия человека по Марксу – это «производительность». Классические исследования Макса Вебера и анализ Нового времени Ханны Арентс показывают, что это – фундаментальная интуиция Нового времени вообще¹⁰.

Концепт Маркса «родовое существо» важен здесь тем, что он прямо артикулирует раздвоение лиц собственности, в которых мы усматриваем – онтологическое лицо субстанциальной собственности и фактическое лицо собственности условно-правовой. Причем субстанциальность принадлежности индивида родовому существу настолько для Маркса не стоит под вопросом, что доходит до тождества – человек и *есть* Человек. Однако то, что Маркс признает существование отчуждения от самого себя, все же обнаруживает несовпадение и не тождественность этих лиц.

Только эта субстанциальная собственность человека как родового лица и делает возможной вообще понимание собственности Нового времени. В самом деле, человеку (индивиду или коллективу, здесь все равно) принадлежит то, что он создал трудом только потому, что сам его труд и он принадлежат *себе*. Если изъять эту первичную собственность, мы получим нечто противоположное, что было известно, например, античности: то, что создал раб принадлежит не ему, а его господину по той простой причине, что сам раб не принадлежит себе.

Иными словами, новая *индивидуалистическая онтологическая концепция* собственности могла случиться не раньше появления идеи *онтологического лица* субстан-

циальной собственности себя и без него современная собственность не могла бы состояться.

Это лицо можно назвать и другим, может быть, более точным и охватывающим именем. В понятии «родового существа» хорошо угадывается тот смысл, который в Новое время получило понятие «субъект». Как показал Хайдеггер, *subiectum* (букв. «подлежащее»), до Нового времени бывшее именем не только человека, но всего сущего в его безусловной данности и в смысле выступления-основанием, в Новое время закрепляется исключительно за человеком и неслучайным образом [Хайдеггер 1993, 78]. Субъект в качестве имени человека наделяет последнего статусом основания сущего, ибо само сущее истолковывается как «объект» (предмет), то есть как лишь нечто пред-стоящее сознанию¹¹. Так, мир взятый как предмет сознания (*cogito*) считается тем, что имеет своим источником и основанием само сознание, ибо без него не существует. Иными словами, именно «субъект», ставшее именем человека *par excellence* в Новое время объединяет в себе два значения: основание сущего и лицо.

Маркс же дает такую онтологическую дефиницию «родовой жизни»: «это есть жизнь, порождающая жизнь» [Маркс 2010, 330]. Этим онтологическим определением сказано, что «родовое существо» не только онтологическое лицо субстанциальной собственности, но и *условие* сущего – то, что его (сущее) порождает. Это значит, что понятие «родовое существо» Маркса, которое имплицитно также лежит в основании трудовой теории Локка, занимает то же место в онтологии собственности Нового времени, что и понятие «субъект» – в онтологии Нового времени вообще. Таким образом, *онтология собственности Нового времени базируется на онтологии субъекта*, ибо последний как раз представляет собой надындивидуальное лицо, в котором обнаруживает собственную основу всякое фактическое индивидуальное лицо и окружающее его сущее.

В «Бытии и времени» Хайдеггер, разбирая проблему познаваемости внешней реальности в нововременной философии, замечает, что сама постановка подобного вопроса опирается на интуицию вынесенного из реально-

сти субъекта, мыслящего ее как предстоящей своему сознанию. Только представление о подобной невовлеченности бытия человека в мир делает возможным возникновение этого вопроса [Хайдеггер 1997, 206].

Такая точка безмирного¹² субъекта, от которой отсчитывается классическая новременная онтология добывается у Рене Декарта: если представить себе, что все данные сознания столь же иллюзорны, сколь сновидения, то «в это самое время, когда я склонялся к мысли об иллюзорности всего на свете, было необходимо, чтобы я сам, таким образом рассуждающий, действительно существовал» [Декарт 2019, 62].

Картезианская формула *Ego cogito ergo ego sum*, утверждая непосредственную открытость сознания самому себе, закрывает при этом субъекту первичный доступ к вещам, ибо, хотя и можно строить гипотезы о том, существует ли сам мир в действительности или только снится субъекту, само бытие *cogito* таково, что не имеет доступа к присутствию вещей в мире, а только к собственному сознаванию, направленному на них. Вещи, таким образом, мыслятся лишь как объекты *cogito*, эффекты активности *ego* и лишаются положительного онтологического статуса. Субъективность же, напротив, эмансипируется от вещей и существует автономно, будучи откреплена в своем бытии от них.

В самом деле, «субъект» в качестве надындивидуального онтологического лица собственности Нового времени никогда не существовал в телесном облики и не жил в мире, потому никакая вещественность мира не требуется, чтобы принадлежать ему. Единственная вещь, связывающая индивида с онтологическим лицом собственности в Новое время – его же индивидуальное тело, принадлежащее индивиду субстанциально и неотъемлемо.

На уровне политической практики описанная десубстанциализация собственности вещей мира в Новое время сделали возможным масштабные перераспределения собственности, бушевавшие в Европе вплоть до конца двадцатого века (в качестве исторически последнего эпизода этих революционных событий, начавшихся по меньшей мере с Великой английской революции XVII в., следует указать приватизацию государственной соб-

ственности в России 1990-х гг.). Ибо собственность, понятая как отгораживающее присвоение, открыла и революционные истолкования наличной собственности как необоснованно узурпированного блага, закрепленного лишь формально-юридически.

Выводы

Таким образом, решающая тенденция институциональной практики и дискурса собственности в Новое время заключается в истолковании собственности как деятельности по присвоению мира. Это привело к стиранию различия между собственностью и владением имуществом, которые различались в прежних эпохах как неотчуждаемое место человека в мире и как владение преходящими благами. Эта институциональная практика укоренена в онтологии собственности себя, носящей безусловный и субстанциальный характер.

Так как в Новое время считается, что лишь собственное индивидуальное тело и труд субстанциально принадлежат человеку, а вещи мира еще только предстоит присвоить трудом, это предполагает, что вещи мира исходно ничьи. Потому всякая собственническая связь с вещами мира не может внутри онтологии субъекта Нового времени носить субстанциальный характер, а только деятельно-присвоительный. Но человек осуществляется в общем мире вещей, а не в индивидуальном теле, потому из двух значений собственности в Новое время ведущим стало второе, то есть присвоение, ибо только оно и возможно как собственность в общем мире внутри такой онтологии. Таким образом, *в Новое время мир вещей предстает как исходно чуждый человеку*¹³.

В самом деле, если собственность создается трудовым присвоением, она может существовать только в отношении к вещам, изначально не присвоенным и, значит, чуждым. Потому предпосылка чуждости мира столь решающий, сколь и неизбежный момент онтологии собственности себя. В этом смысле Новое время реализовало то, что мыслитель Ренессанса Пико делла Мирандола заявил как основополагающий антропологический принцип гуманизма своего времени: человеку, в отличие от всего сущего, «не дано определен-

ного места» в мире [Брагина 1977, 225]. Цена утверждения исходной субстанциальной собственности себя есть первичное отчуждение мира вещей и утраты человеком неотъемлемо своего места в нем.

Следствием же онтологии Нового времени для практики собственности стало ее *развеществление*. В современном праве общим местом является положение о том, что «собственность – это право, владение – факт» [Прудон 1998, 35]. Действительно, современная практика собственности, стоящая преимущественно на онтологии собственности себя, не предполагает контакт лица с вещью: быть собственником – значит иметь лишь *возможность* пользоваться, владеть и распоряжаться благами. Единственным фактическим, а не юридическим условием собственности в современном праве является дееспособность лица, то есть опять же его *способность* обращаться с вещами¹⁴. Иными словами, онтология собственности себя привела к антропоцентрической редукции собственности к возможностям и способностям человека и элиминации вещи.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ханна Арендт пишет по этому поводу: «у его [накопления капитала] истоков стоят чудовищные экспроприации – отнятие собственности у крестьян, явившееся в свою очередь почти автоматическим побочным эффектом экспроприации церковного и монастырского имущества после реформации; на частную собственность этот процесс никогда не обращал внимания, она всегда и повсюду экспроприировалась, когда вступала в конфликт с накоплением капитала» [Арендт 2000, 87].

² Об этом же писала Арендт: Каким образом частное пространство растворяется в социальном процессе, всего проще наблюдать по превращению недвижимой собственности в подвижное владение, так что сегодня различие между собственностью и имуществом – приблизительно соответствующее различию между *fungibiles* и *consumptibiles* в римском праве – теряет свой смысл, потому что всякая осязаемая, «функционирующая» вещь стала предметом «консумции» [Арендт 2000, 90].

³ Французский историк Фюстель де Куланж пишет об этом: «Напротив, племена Греции и Италии с самой глубокой древности всегда знали и соблюдали частную собственность. Нет ни одного исторического воспоминания о той эпохе, когда бы

была общность земли. И незаметно ничего подобного тому годовичному переделу полей, который был в обычае у германцев. <...> В то время как племена, не дающие отдельному лицу право собственности на землю, оставляют за ним, по крайней мере, право на владение плодами своего труда, т.е. собранную жатвою, у греков замечается нечто противоположное. В некоторых городах граждане обязаны были складывать вместе свои сборы с полей, или, по крайней мере, большую часть из них, и потреблять их сообща» [Фюстель де Куланж 1895, 48].

⁴ Так, в «Немецкой идеологии» Маркс рисует коммунистическое общество: «... в коммунистическом обществе, где никто не ограничен каким-нибудь исключительным кругом деятельности, а каждый может совершенствоваться в любой отрасли, общество регулирует все производство и именно поэтому создает для меня возможность делать сегодня одно, а завтра – другое, утром охотиться, после полудня ловить рыбу, вечером заниматься скотоводством, после ужина предаваться критике, – как моей душе угодно, – не делая меня, в силу этого, охотником, рыбаком, пастухом или критиком» [Маркс, Энгельс 1988, 31].

⁵ Главной чертой так называемого «естественного состояния» в отличие от «состояния войны» является у Локка владение собой [Локк 1988, 272].

⁶ См. в работе М. Фуко «Герменевтика субъекта» о понятии Сенеки *stultitia* (глупость) как первичном состоянии человека до обращения в практику философии, которое означает неумение владеть собой [Фуко 2007, 154].

⁷ Отчужденный труд потому отчуждает индивидуальное существование человека от его родовой сущности, что делает производительную (родовую) жизнь лишь «средством поддержания» индивидуального существования: «сама производственная жизнь оказывает для человека лишь средством для удовлетворения одной его потребности, потребности в сохранении физического существования. А производственная жизнь и есть родовая жизнь» [Маркс 2010, 40]. В этом месте Маркс также исходит из аристотелевского понимания собственности как терминальной, а не инструментальной значимости. По Аристотелю, инструмент для производства других вещей к собственности не может относиться, последней становятся только вещи, нужные сами по себе – не для производства других вещей (*poiesis*), а для осуществления жизненной практики (*praxis*), например одежда. Поэтому инструментализация убивает собственность.

⁸ Для Маркса отчуждение человека-индивида от своей родовой сущности есть отчуждение отчуждений, ибо оно умалывает саму природу человеческого существа – его преобразующее мир начало. Когда капитал инструментализирует индивиду-

альный труд, тем самым «отчуждая» его, он не позволяет человеку-роду осуществить себя во всей полноте своих производственных сил и этим унижает высшее «универсальное» (еще один предикат родовой жизни, по Марксу) существо, которому принадлежит каждый индивид.

⁹ Суть коммунизма, по Марксу, состоит как раз в том, что мир первично – собственность не индивидов, а человека-родового существа, что должно дать свободу каждому индивиду на время присваивать любые общие блага трудящегося Человека.

¹⁰ Согласно Веберу, «действенность веры», выражавшаяся в плодотворности профессиональных дел, считалась признаком предопределенности души к спасению в кальвинистском протестантизме, существенно повлиявшем на становление капитализма в Новое время [Вебер 2021, 132]. Ханна Арентт, в свою очередь, назвала эту решающую черту антропологии Нового времени «автоматизм плодovitости» [Арендт 2000, 149].

¹¹ По Хайдеггеру, смысл декартовского «*cogito ergo sum*» в том, что человек как *cogito* выступает источником сущего понятного предметно, ибо без *cogito* предмета нет, а само *cogito* от предмета не зависит. См. «Европейский нагилизм» [Хайдеггер 1993, 111].

¹² В «Бытии и времени» читаем: «верить в реальность «внешнего мира», по праву или без права, доказывать эту реальность, удовлетворительно или неудовлетворительно, ее предполагать, явно или нет, подобные попытки, не овладев в полной прозрачности своей же почвой, предполагают сначала безмирный соотв. неуверенный в своем мире субъект, который должен по сути сперва в мире удостовериться. Бытие-в-мире при этом с самого начала поставлено на восприятие, мнение, уверенность и веру, образ действий, сам всегда уже являющийся фундированным модусом бытия-в-мире» [Хайдеггер 1997, 206].

¹³ Согласно Х. Арентт, отчуждение мира есть отличительная черта Нового времени вообще [Арендт 2000, 358].

¹⁴ Правовед А.Я. Рыженков пишет об этом: «Таким образом, единственное свойство, с необходимостью присущее собственнику, – это способность нести бремя содержания имущества, в соответствии со ст. 210 ГК РФ [Рыженков 2018, 91].»

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аквинский 2013 – Аквинский Ф. Сумма теологии. Ч. II-II. Вопросы 47–122. Киев: Ника-Центр, 2013.
- Арендт 2000 – Арентт Х. *Vita activa*, или О деятельной жизни. СПб.: Алетея, 2000.
- Брагина 1977 – Брагина Л.М. Итальянский гуманизм. Этические учения XIV–XV веков. М.: Высш. шк., 1977.
- Вебер 2021 – Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. М.: АСТ, 2021.
- Декарт 2019 – Декарт Р. Рассуждение о методе. М.: АСТ, 2019.
- Локк 1988 – Локк Дж. Сочинения. В 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1988.
- Маркс 1960 – Маркс К. Капитал. Т. 1. Кн. 1. Процесс производства капитала. М.: Госполитиздат, 1960.
- Маркс 1968 – Маркс К. Экономические рукописи 1857–1861 гг.: (Первоначальный вариант «Капитала»). М.: Политиздат, 1968.
- Маркс 2010 – Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. М.: Акад. Проект, 2010.
- Маркс, Энгельс 1988 – Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. М.: Политиздат, 1988.
- Прудон 1998 – Прудон П.Ж. Что такое собственность? или Исследование о принципе права и власти. Бедность как экономический принцип. Порнократия, или Женщины в настоящее время. М.: Республика, 1998.
- Рыженков 2018 – Рыженков А.Я. Структура права собственности (теоретико-философский анализ) // *Legal Concept = Правовая парадигма*. 2018. Т. 17, № 1. С. 91–97. DOI: <https://doi.org/10.15688/ls.jvolsu.2018.1.15>
- Фуко 2004 – Фуко М. Археология знания. СПб.: Гуманит. Акад.: Унив. кн., 2004.
- Фуко 2007 – Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007.
- Фюстель де Куланж 1895 – Фюстель де Куланж Н.Д. Древняя гражданская община: Исследование о культе, праве, учреждениях Греции и Рима. М.: Типо-литография товарищества И.Н. Кушнерев и К°, 1895.
- Хайдеггер 1993 – Хайдеггер М. Время и бытие: ст. и выступления. М.: Республика, 1993.
- Хайдеггер 1997 – Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.

REFERENCES

- Aquinas T., 2013. *Summa Theologica. P. II-II. Questions 47-122*. Kiev, Nika-Center.
- Arendt H., 2000. *Vita activa, or On the Active Life*. Saint Petersburg, Aletheia Publ.
- Bragina L.M., 1977. *Italian Humanism. Ethical Teachings of the 14th – 15th Centuries*. Moscow, Wyshaya Shkola Publ.
- Weber M., 2021. *Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*. Moscow, AST Publ.

- Descartes R., 2019. *Discourse on the Method of Reasoning*. Moscow, AST Publ.
- Locke J., 1988. *Essays. In 3 Vols. Vol. 3*. Moscow, Mysl Publ.
- Marx K., 1960. *Capital. Vol. 1. Book 1. The Process of Capital Production*. Moscow, Gospolitizdat.
- Marx K., 1968. *Economic Manuscripts of 1857–1861. (The Original Version of “Capital”)*. Moscow, Politizdat.
- Marx K., 2010. *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844 and Other Early Philosophical Works*. Moscow, Academicheskij Project Publ.
- Marx K., Engels F., 1988. *German Ideology*. Moscow, Politizdat.
- Proudhon P.J., 1998. *What Is Property? Or a Study on the Principle of Law and Power. Poverty as an Economic Principle. Pornocracy, or Women at the Present Time*. Moscow, Respublica Publ.
- Ryzhenkov A.Ya., 2018. The Structure of Ownership Rights (Theoretical-Philosophical Analysis). *Legal Concept = Pravovaya paradigma*, vol. 17, no. 1, pp. 91-97. DOI: <https://doi.org/10.15688/lc.jvolsu.2018.1.15>
- Foucault M., 2004. *The Archeology of Knowledge*. Saint Petersburg, Universitetskaya Kniga Publ.
- Foucault M., 2007. *The Hermeneutics of the Subject: A Course of Lectures Delivered at the Collège de France in the 1981–1982 Academic Year*. Saint Petersburg, Nauka Publ.
- Fustel de Coulanges N.D., 1895. *Ancient Civil Community: Research. About the Cult, Law, Institutions of Greece and Rome*. Moscow, Типо-литографическая товарищество I.N. Kushnerev and Co.
- Heidegger M., 1993. *Time and Being: Articles and Speeches*. Moscow, Respublica Publ.
- Heidegger M., 1997. *Being and Time*. Moscow, Ad Marginem.

Information About the Author

Илья С. Селезнев, Senior Lecturer, Department of Philosophy, Bioethics and Law, Volgograd State Medical University, Pavshikh Bortsov Sq., 1, 400131 Volgograd, Russian Federation; Senior Lecturer, Department of Philosophy and Theory of Law, Volgograd State University, Prosp. Universitetsky, 100, 400062 Volgograd, Russian Federation, seleznev-is@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-1642-365X>

Информация об авторе

Илья Сергеевич Селезнев, старший преподаватель кафедры философии, биоэтики и права, Волгоградский государственный медицинский университет, пл. Павших Борцов, 1, 400131 г. Волгоград, Российская Федерация; старший преподаватель кафедры философии и теории права, Волгоградский государственный университет, просп. Университетский, 100, 400062 г. Волгоград, Российская Федерация, seleznev-is@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-1642-365X>



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.12>

UDC 316.3
LBC 60.83



Submitted: 11.05.2023
Accepted: 15.09.2023

**ECOSYSTEM OF INNOVATIVE ENVIRONMENTS OF THE TERRITORY:
ADDITIONAL EDUCATION AND ENTREPRENEURSHIP**

Илья В. Демичев

Institute for Strategic Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Bashkortostan,
Ufa, Russian Federation

Annotation. In the article, based on part of the conclusions of a qualitative study of the acceleration infrastructure of universities and the concept of social ecosystems, the hypothesis of the concept of innovative environments in the region is formulated. Starting from the organizational weakness of small and medium-sized businesses, the secondary nature of the acceleration infrastructure of universities, and its incorrect orientation to “entrepreneurship” with mandatory access to startups, the structural insufficiency of the innovation environment of the region is stated. The solution to this problem is supposed to be within the framework of the formation of the socio-technical infrastructure of the ecosystem of innovative environments that ensure the continuity of training, education, research and project activities, and the employment of students. Based on the idea of the role of organizational infrastructure in the functioning of socio-cultural communities or environments, as well as on the changes resulting from the “digital” nature of this infrastructure, the main features of the regional innovation ecosystem are conceptualized. It is an organizational and meaningful association of existing subjects of innovative activity, the core of which is the education system (school – college – university), around which a platform of “additional education” is formed with the participation of business and scientific institutions as the main “consumers” of graduates. The cell of the environment is a small working group of students under the mentorship of a teacher, which undergoes a variable design and research trajectory under the supervision of “consumers”. The event part of the environment necessarily includes not only project and educational work directly but also a cultural and leisure component. The problem of using the results of research and development is supposed to be solved by either bringing groups into the space of existing business ecosystems (technoparks, etc.) or by using the institute of venture studios acting as operators of such sites. Such an ecosystem should be a universal educational space organized by a “package of services” and included in the “package of social services” of the territory, the variability of which is provided by the function of participating “consumers”, as well as a combination of educational, research, cultural, and leisure programs. The testing of the provisions laid down was carried out in the spring and summer of 2023 during the competitive program of the Innovation Promotion Fund.

Key words: innovative environments, digital transition, education ecosystem, entrepreneurship ecosystem, territorial community, regional community.

Citation. Demichev I.V. Ecosystem of Innovative Environments of the Territory: Additional Education and Entrepreneurship. *Logos et Praxis*, 2023, vol. 22, no. 3, pp. 108-121. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.12>

ЭКОСИСТЕМА ИННОВАЦИОННЫХ СРЕД ТЕРРИТОРИИ: ДОПОЛНИТЕЛЬНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ И ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВО

Илья Валерьевич Демичев

Институт стратегических исследований Академии наук Республики Башкортостан,
г. Уфа, Российская Федерация

Аннотация. В статье на основании выводов качественного исследования акселерационной инфраструктуры вузов и концепции социальных экосистем формулируется гипотеза концепции инновационных сред региона. Отталкиваясь от организационной слабости малого и среднего бизнеса, вторичности акселерационной инфраструктуры вузов и ее некорректной ориентации на «предпринимательство» с обязательным выходом на стартапы, констатируется структурная недостаточность инновационной среды региона. Решение этой проблемы предполагается в рамках формирования социально-технической инфраструктуры экосистемы инновационных сред, обеспечивающих непрерывность подготовки, обучения, исследовательско-проектной деятельности и трудоустройства учащихся. Исходя из представления о роли организационной инфраструктуры в функционировании социокультурных сообществ или сред, а также из изменений, вытекающих из «цифрового» характера этой инфраструктуры, концептуализируются основные черты региональной инновационной экосистемы. Она представляет собой организационное и содержательное объединение существующих субъектов инновационной деятельности, ядром которого выступает система образования (школа – колледж – вуз), вокруг которых формируется площадка «дополнительного образования» с участием бизнеса и научных учреждений как основных «потребителей» выпускников. Ячейкой среды выступает малая рабочая группа учащихся под наставничеством педагога, которая проходит вариативную проектно-исследовательскую траекторию под кураторством «потребителей». Событийная часть среды обязательно включает в себя не только непосредственно проектную и образовательную работу, но и культурно-досуговую составляющую. Проблему использования результатов проводимых исследований и разработок предполагается решать за счет либо вывода групп в пространство существующих бизнес-экосистем (технопарков и т. п.), либо использования института венчурных студий, выступающих операторами такого рода площадок. Такая экосистема должна представлять собой универсальное образовательное пространство, организованное «пакетом услуг» и включенное в «пакет социальных услуг» территории, вариативность которого обеспечивается функцией участвующих «потребителей», а также сочетанием образовательной, исследовательской и культурно-досуговой программ. Апробация заложенных положений проводилась весной – летом 2023 г. в ходе конкурсной программы Фонда содействия инновациям.

Ключевые слова: инновационные среды, цифровой переход, экосистема образования, экосистема предпринимательства, территориальное сообщество, региональное сообщество.

Цитирование. Демичев И. В. Экосистема инновационных сред территории: дополнительное образование и предпринимательство // *Logos et Praxis*. – 2023. – Т. 22, № 3. – С. 108–121. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.12>

Введение

Актуальность исследования определяется тем, что в современной России сохраняется проблема взаимодействия между малым и средним бизнесом и научными и образовательными учреждениями, что не позволяет в полной мере выстроить на региональном уровне инновационные системы. Для решения практических проблем, в первую очередь необходимо выстроить аналитический инструментарий, систематизировав основные теоре-

тические подходы к рассмотрению инновационных систем на региональном уровне.

Современный дискурс ориентирован на решение двух основных задач – сравнение отечественных и зарубежных подходов [Суханова 2015], а также рассмотрение различных вариантов «региональной инновационной системы» [Рогова 2017], как правило, основанных на концепции «тройной спирали» Г. Ицковица [Ицковиц 2011] и включенных в более общие процессы национального и глобального масштаба [Тарасова 2022]. Важно отметить, что ос-

новные черты региональных инновационных систем определены региональным же опытом реализации Стратегии научно-технологического развития Российской Федерации [О Стратегии... web]. Сосредотачиваясь на комплексе вопросов взаимодействия основных акторов – научно-образовательных центров, как носителей научно-технических компетенций и пула кадров, экономических субъектов, как источника инвестиций и носителя компетенций в области бизнеса, и государства, как источника инвестиций, общей направляющей рамки и гаранта правоотношений – они рассматривают механизмы трансляции разработок в бизнес-процессы или, наоборот, механизмы определения «заказа и заказчиков» со стороны бизнеса потенциальными разработчиками. Иными словами, в фокусе рассмотрения оказываются аспекты правоотношений субъектов по поводу их совместной работы над конкретными проектами. В этом ключе и формируются позиции сторон процесса, обуславливающие специфику его протекания [Заякина 2023]: если источником инноваций позиционируется бизнес, то научно-образовательные центры выступают, своего рода, аутсорсными исполнителями отдельных направлений в проектах бизнеса (со снижением себестоимости разработок за счет мер институциональной поддержки – и компетенций исполнителей); если источником инноваций позиционируется научно-образовательный центр, то бизнес выступает инвестором – со всеми рисками венчурных инвестиций (отчасти компенсируемыми мерами институциональной поддержки) и, очевидным образом, скорее в ключе благотворительности, поскольку инновации подобного характера вынесены за рамки основного бизнес-процесса инвестора.

Важно отметить, что в этом случае, во-первых, инновационная активность для научно-образовательного центра остается внешним, не инкорпорированным в основной процесс образования, аспектом деятельности – это частная активность сотрудников или подразделений; во-вторых, для бизнеса такого рода инновации не выступают источником развития – ни в варианте работы под заказ (инновация рождается в самой среде бизнеса), ни в варианте венчурных инвестиций (реализованный проект, став патентом, уже на

общих основаниях инкорпорируется в основной бизнес-процесс – со всеми издержками этого; нереализованные проекты без рефлексии перестают рассматриваться [Романова, Романов 2019]).

Не менее важно отметить, что подобная сосредоточенность на конкретике проектных разработок не позволяет обеспечить главного в инноватике – собственно культуры инновационной деятельности [Осипов, Гаврилюк 2020]. Потенциально инновационные проекты – вне зависимости от того, на базе какой структуры они реализуются – оптимизированы по нескольким ключевым критериям: проектной команде (что предполагает закрытость самой деятельности, ее исключение из основных процессов жизни участников и функционирования организации: это частная деятельность частных субъектов), количественным показателям (количество проектов для научно-образовательного центра или оператора институциональной поддержки; соотношение доходов и расходов инвестора; доход исполнителя), качественным показателям (технические задания и результаты проекта – для организаций, портфолио для исполнителей). Фактически единственным мотивом участия в инновационной деятельности для основных кадров выступает частный интерес: либо старт для карьеры, либо заработок от процесса – в лучшем (и редком) случае, склонность к реализации собственных разработок. Разумеется, эти мотивы необходимы и понятны, однако они обуславливают генеральную тенденцию «работы под заказ», угадывания интересов инвестора и формальное отношение к собственно творческой составляющей. Инновация – как принципиальное решение по повышению эффективности рабочего (организационного или технического) процесса или по формированию нового продукта (результата интеллектуальной деятельности) – очевидным образом не является приоритетом для участников разработки так же, как и для других субъектов.

Иными словами, проектная конкретика требует дополнения в виде рассмотрения фундаментального социокультурного фактора формирования среды, генерирующей инновационные решения и проекты, инфраструктурой которой и являются сами региональные

инновационные системы [Курбатова, Каган, Вшивкова 2018]. Ориентация на инноватику в обоих смыслах (повышение эффективности и новые продукты) должна стать «нормой жизни и формой мышления», а значит, компонентом рутинного жизненного опыта и элементом самой системы образования – или быть, по крайней мере, связанной с ними [Бурдакова, Бянкин, Вахрушева 2017].

Стереотипы поведения и мышления формируются в ходе рутинного жизненного опыта людей. Чем выше структурные различия сообществ, в которых этот опыт реализуется – тем больше обособление сообществ и меньше взаимодействий между ними, и наоборот; тем больше различий в стереотипах поведения и мышления участников и меньше взаимопонимания друг с другом, и наоборот. В целом, на решение подобного рода противоречий направлен **экосистемный подход**, ставший концептуальным ядром данного исследования. Эмпирическая часть состоит из двух компонентов: серии интервью и фокус-групп, проведенных весной – летом 2022 г. (посвященных вопросам самоощущения бизнеса и оценки перспектив в условиях глобальных изменений), а также комплексным **качественным анализом** – включенным наблюдением, неформализованными интервью и консультациями с участниками процессов инновационной деятельности – университетом, формальными и неформальными объединениями в профильной области, креативными группами и проектными командами, партнерами из предпринимательского сообщества, взаимодействие которых складывалось вокруг конкурсных кампаний весны – лета 2023 г. Фонда содействия инноваций, Росмолодежи и Фонда поддержки культурных инициатив в области креативных индустрий. Конкретным предметом второй части наблюдений выступили креативные проекты в области игровой индустрии: видеоигры, живые, полевые и настольные игры, как форм досуговой, культурной и образовательной практики; событийная активность вокруг них; производственное и деловое их сопровождение. Исследование пересекается с рядом других направлений работы Центра социокультурного анализа Института стратегических исследований Республики Башкортостан и является их апробацией.

Опыт взаимодействия представителей бизнеса и научно-образовательного сообщества

На основании серии интервью (проведено 4 интервью с представителями университетов, 10 – с представителями МСП, 2 – с представителями операторов институциональных мер поддержки, 2 – со студентами; всего 18) и фокус-групп (проведено 2 фокус-группы с представителями МСП, 3 – со студентами, 2 – с представителями научно-образовательных центров, всего 7) с представителями регионального бизнес-сообщества и «предпринимательской инфраструктуры» вузов республики, проведенных Центром социокультурного анализа Института стратегических исследований Республики Башкортостан весной – летом 2022 г. (выборка целенаправленная: участники, пользователи и функционеры акселерационных программ, пользователи институциональных мер поддержки, пользователи коммерческих коворкингов; метод отбора «снежный ком»). Результаты комплексного исследования легли в основу последующего исследования ключевых связей системы образования и бизнеса. Само исследование проводилось совместно с региональным отделением «Опоры России» и АНО «Центр стратегических разработок», представляло собой комплекс фокус-групп с представителями малого и среднего предпринимательства (резиденты коворкингов г. Уфы) и студентов двух вузов (Башкирский государственный университет и Уфимский государственный авиационный технический университет, ныне – объединенные в Уфимский университет науки и технологий; Уфимский государственный нефтяной технический университет), серию неформализованных интервью с функционерами акселераторов и проектных офисов вузов, а также включенное наблюдение за рабочими процессами в субъектах малого и среднего предпринимательства, студенческих проектных команд, университетской инфраструктуры и операторов мер институциональной поддержки (программы «Мой бизнес», «Россия – страна возможностей» и другие). Само исследование было посвящено вопросам самочувствия, оценки перспектив и мер государственной поддержки в

условиях геополитических и геоэкономических изменений, однако в его ходе остро прозвучала тема отношения МСП с научными и образовательными учреждениями: одновременно с обеих сторон был озвучен, как интерес к сотрудничеству, так и возникающие при его формировании проблемы. Исходя из этого и появилась тема данной статьи.

Анализируя комплекс утверждений респондентов по затронутой тематике, обрисовалось несколько основных организационных и субъектных препятствий, не позволяющих сформировать – по крайней мере, в данных условиях – работающую акселерационную инфраструктуру вузов [Стажарова, Будрина 2022]. Основная мысль заключалась в том, что не работает институциональная связь между вузом и МСП региона, чему способствует одновременно несколько факторов.

Во-первых, малый и средний бизнес хотя и выступает основным потребителем кадров выпускников, в том числе и по специальности, оказывается слишком разрозненным и динамичным (типичные формулировки: *«Как я могу знать, какие мне понадобятся специалисты через пять лет, если я могу закрыться или перепрофилироваться в следующем году?»* и *«Мне не нужны специалисты через пять лет – мне они нужны сейчас под конкретную работу»*), которые сопровождаются *«Все равно приходится переучивать после учебы, потому что появились новые программы, требования и задачи»*; стоит отметить, что это подтверждается практикой – бизнес одного из активных участников исследования был закрыт позднее и сейчас перепрофилирован с рекламы на организацию мероприятий для МСП региона). Там, где у вуза есть, своего рода, *«головной заказчик»* в виде крупного бизнеса или корпораций (нефть, газ, авиация и т. п.; специфическим примером был бизнес по производству VR-контроллеров и программного обеспечения для VR: *«мы крайне заинтересованы в разработчиках контента, поскольку техническая база у нас есть, не хватает кадров достаточной квалификации – мы готовы предоставлять свою базу, брать на дополнительное обучение, даже выдавать заказы на аутсорс, но сомневаемся в квалификации, и сложно выстраивать отно-*

шения с вузами»), присутствуют относительно стабилизированные требования, предъявляемые к выпускникам, их адаптация к изменениям в отрасли, а также масштабные программы работы с учащимися – как в плане их подготовки (стажировки, подработки и т. п.), так и в плане привлечения их к исследовательской и инновационной тематике (которые реализуются преимущественно в виде заказных работ для подразделений вуза: *«Это уже устоявшаяся практика, когда [корпорация] выдает кафедре заказ на разработку, а кафедра привлекает к работам наиболее толковых студентов»*, *«Конечно, мои выпускники обращаются и с разработками, и с просьбой подобрать толковых студентов»* – преподаватели вуза; они же особо подчеркивали именно неформальный, личный характер отношений в этом случае – это вопрос доверия партнеров, а не работа института). Малый и средний бизнес такую работу организовать и реализовать оказывается не в состоянии [Сагинова, Максимова 2017], хотя респонденты отметили, опять же, как стандартную практику совмещение работы в вузе и ведение собственного бизнеса (*«Преподаватели делятся на два типа: те, кто только преподают – и те, кто потолковей, уже имеют свой бизнес»*, *«Конечно, если ты работаешь в крупном учреждении, у тебя возникают и связи, контакты, и идеи, которые можно реализовывать... Зачем их заводить в вуз? Это долго, муторно и ничего не дает – проще открыть свой бизнес»*). С другой стороны, малый и средний бизнес, выказывая определенное стремление включиться в акселерационную и предпринимательскую активность вуза, сталкивается с рядом организационных и личных препятствий (*«Когда у тебя есть стабильный и прибыльный бизнес – появляется желание поделиться опытом»* – респондент с оборотом около 1,5 млрд руб. в год; *«Я несколько раз пытался наладить контакты с колледжем [в сфере искусств], мне нужны дизайнеры и я готов дать базу для их практикантов, научить работать в программах... но руководство на прямой контакт не пошло»* – респондент из рекламного бизнеса; часто встречались высказывания о сложности взаимодействия с учебными учреждения-

ми: «Мы разговариваем на разных языках» – представитель МСП, «Ну, они бизнесмены, у них все по-другому» – преподаватель вуза; отдельно стоит отметить ответы следующего характера: «Мы гуманитарии, как мы можем монетизировать свои знания – они не нужны бизнесу», преподаватели вуза, историк и политолог; они значимы, поскольку в ходе последующих мероприятий именно с гуманитариями, студентами и преподавателями разворачивалась проектная работа: стоит предположить, что преподавательский состав слабо ориентируется в области бизнеса и коммерциализации разработок).

Во-вторых, для самих вузов акселерационная инфраструктура оказывается в определенном смысле, вторичной – это затратные программы, которые, скорее, проходят по линии дополнительного образования и культурно-массового досуга учащихся, нежели по линии самостоятельной инфраструктуры вуза и источника внебюджетных средств для него («Это любимая игрушка ректора», «Деньги он не приносит, конечно», «Ну, студенты заняты, это уже хорошо. Однако ждать, что у них появится бизнес смешно»). Это проявляется в общем «волновом» характере работы такой инфраструктуры – если вуз на том или ином основании включается в акселерационную программу и пока в ее рамках осуществляется финансирование, либо пока сохраняется энтузиазм конкретных ответственных за нее лиц, инфраструктура действует, после чего закрывается («Пока есть деньги, акселератор работает – потом сколько-то держится на энтузиазме, потом закрывается» – функционер, который разворачивает на базе вуза программу «Капитаны бизнеса» с учетом прежнего опыта и в рамках сотрудничества с РАНХиГС). Участие в ней, конечно, так или иначе сказывается на оценке деятельности профессорско-преподавательского состава и учащихся, однако, скорее, в общем плане, а не в конкретно инновационной – научно-исследовательской, проектной или предпринимательской – области [Зобнина, Коротков, Рожков 2019] («Это, скорее, опыт, который позднее пригодится», «В лучшем случае, это связи, знакомства – и в этом ключе акселераторы полезны» – студенты вуза, участвующие в ак-

селерационных программах; «В КРП это не вносится», «Доходит до смешного: наши студенты, которых мы учим, ездят на дорогих машинах, а мы получаем баллы и прибавку к зарплате в пару тысяч» – преподаватели вузов).

В-третьих, сама ориентация таких программ на «предпринимательство» оказывает определенный негативный эффект – как в отношении мотивации участников, учащихся и преподавателей, так и в отношении содержания мероприятий. По общему убеждению респондентов, «предпринимательству невозможно научить» (высказывания почти дословно прозвучали от функционеров акселерационных программ, преподавателей «школы предпринимательства» вуза, представителей МСП и «Опоры России»): это личностная характеристика, а не профессия – в силу чего предельная эффективность системы оказывается «один-два предпринимателя из тысячи участников, если повезет» (функционеры акселераторов, преподаватели «Школы предпринимательства», наставники от МСП в рамках акселераторов). Исходя из этой установки, содержанием акселерационных программ выступают мотивационные курсы (вызывающие определенное отторжение учащихся: «Пластмассовый мир коучинга», «Приглашают инфоцыган каких-то»), курсы по общим направлениям проектной деятельности и документообороту («Очень много про документы, а толку никакого», «Ну, дадут 100–200 тысяч, на которые проект все равно не сделаешь, зато все нервы вымотают» – студенты, описывая, почему отказались от акселерационных программ или не стали рассматривать их в целом). Собственно, научно-техническая деятельность при этом, как правило, оказывается формальна или отсутствует, равно как и проектное взаимодействие с бизнесом [Дроздов, Чистяков 2020] («Что нам там предлагают? Социальная помощь старикам и инвалидам, студенческие СМИ – вот это вот все... Это не интересно» – студенты про оценку поддерживаемых проектов; «Нам просто повезло – мы случайно на акселераторе встретились с хорошим наставником, и он нас сориентировал» – учредители ВР-компаний; «Чему могут научить эти [наставники], если у них самих нет опы-

та предпринимательства, бизнеса?» – представитель МСП).

Очевидно, что исходя из рассмотренных фактов, не решаются ни «узкие», организационные и проектные, задачи инновационной инфраструктуры, ни «широкие» задачи формирования общей среды разработки и внедрения научно-технических инноваций. Существующая инфраструктура а) фрагментарна в организационном плане, б) не скоординирована по образовательным программам, в) не связана с «потребителями» прошедших через нее учащихся и г) слабо связана с интересами и потребностями самих учащихся и педагогов. В то же время присутствуют демонстрирующие хорошие показатели варианты ее организации – складывающиеся объединения «школа – колледж – вуз» [Дерина, Савва, Рабина web], «головные корпорации – вуз» [Авдеев, Троц 2020], а также «корпорация – технопарк» [Унгаева, Шабыкова 2021].

Экосистема инновационных сред территории

Опираясь на результаты исследования опыта взаимодействия представителей бизнеса и научно-образовательного сообщества, можно развернуть построенную на общих организационных принципах и пронизанную общей образовательной программой среду, которая в значительной степени расширяет возможности системы образования, оказывается адаптивнее в содержательном плане, а также позволяет развивать у учащихся возможности и навыки проектной, исследовательской, технической и предпринимательской деятельности. Такую среду, выступающую площадкой объединения образования, бизнеса и науки можно назвать экосистемой инновационных сред территории [Воронов 2022; Корчагина, Сычева-Передеро 2019]. Для решения указанных информантами задач, необходимо выстраивать работу в соответствии с концептуальным основанием экосистемы инновационных сред.

Экосистема социокультурных сред [Грицевич 2022] предполагает следующие основные компоненты:

– универсальные организационные принципы, связывающие между собой разнородные

и разноуровневые субъекты среды и обеспечивающие их координацию и взаимодействие;

– единая площадка, в рамках которой реализуются эти принципы, градуированная по уровням доступа – так, что переход к более высокому уровню обусловлен приемлемым результатом на предыдущем;

– единая «точка входа» для участников, обеспечивающая интеграцию их в единый процесс, на выходе которого универсальными принципами обеспечивается заданный результат – а все интеракции внутри экосистемы в определенной степени «автоматизированы»;

– «пакетный» характер предоставляемых услуг или, лучше, функциональных комплексов, которые обеспечивают качественное разнообразие субъектов, причем, в них выделяются универсальные, обеспечивающие основную средовую коммуникацию и стандарты отношений участников (например, досуговые практики), и профилированные, обеспечивающие конкретный качественный результат для участников (например, разные формы и направления практик);

– коммуникативная и событийная насыщенность, реализуемая в рамках функций среды, обеспечивающая вовлечение участников в реализуемые программы на постоянной основе, за счет чего достигается возможно большая погруженность их в процессы взаимодействия и интенсифицирует взаимный обмен информацией, непосредственно создавая общее пространство среды.

Необходимо отметить, что эти компоненты сами по себе не представляют особого новшества. Так, именно в этом ключе формировалась система универсального отечественного образования в советский период. Отличия здесь имеют иной характер: если советская система образования была индустриального типа и решала задачи на индустриальных же принципах, то сейчас меняются именно сами принципы организации общества в рамках цифрового перехода [Ветчина 2022]. К существенным особенностям, кроме непосредственного насыщения социальных практик цифровым контекстом, стоит отнести «разукрупнение» организационных структур за счет внедрения цифровых и автоматизированных систем коммуникации и организации. Вкупе с большой численностью

социальных групп и сравнительно высоким уровнем научно-технического образования (которое необходимо просто для того, чтобы оперировать в социокультурном пространстве цифровизированного общества), это предполагает рост количества вариативных мелких социальных субъектов. Эти субъекты вариативны по предлагаемому социальному (в том числе экономическому) продукту (товарам, услугам, контенту, практикам и т. п.), однако стандартизованы по, своего рода, протоколам социальной коммуникации, являющимся функцией от инфраструктуры цифровой среды. Как следствие, образуются две формально противоречащие друг другу тенденции: генерализации социальных и коммуникативных норм при фрагментации реальных социальных и коммуникативных практик, субъективизации их, как в плане непосредственного взаимодействия, так и в плане экзистенциальной значимости реализуемых в его ходе потребностей и интересов [Аликаева, Асланова, Шинахов 2020].

На данный момент активно складываются организационные структуры, технические компоненты и комплексы практик, соответствующие новому типу социальной организации, в том числе, в области предполагаемых к сочетанию сред – в бизнесе, образовании, науке. Они уже вошли в область рутинного поведения и стали определять среду жизнедеятельности как людей, так и их объединений, и по большому счету, стоит вопрос не столько создания новых форм организации, сколько согласования и доработки уже существующих [Лойко 2022]. На этом основана ключевая идея экосистемы инновационных сред.

На базе существующих организаций, учреждений и объединений дополнительного образования различного статуса, связав их общими организационными и программными принципами и объединив вокруг школ, колледжей и вузов, сформировать единую досугово-образовательную среду, одновременно выступающую: а) компонентом социальной инфраструктуры территории, б) общим пространством для населения, учреждений образования, науки и бизнеса, в) катализатором интеллектуального, гражданского, профессионального и предпринимательского развития молодежи.

Гипотеза дизайна экосистемы инновационных сред

Рассмотрим, какие перспективы заложены в гипотезе дизайна экосистемы инновационных сред [Акбердина, Василенко 2021; Сидоров 2017; Бурдакова, Бянкин, Вахрушева 2017]. Максимальное использование существующей инфраструктуры государственного, муниципального, некоммерческого и коммерческого характера не просто позволяет экономить на формировании среды – это позволяет привлечь активных субъектов основного процесса, их опыт и наработанные формы. Производя отбор сложившихся практик и налагая на них ключевые задачи формирования инновационной среды, происходит, по сути, лишь операция обвязывания их необходимыми организационными и программными принципами, придающими всей сфере новое и системное качество, а также гарантирующими базовый стандарт качества отношений и знаний, умений, навыков, прошедших через нее учащихся. Вокруг учебного заведения – школы, колледжа, вуза – формируется площадка, на которую «заводятся», с одной стороны, «поставщики услуг» по дополнительному образованию и досугу учащихся (в том числе коммерческого характера), с другой – образовательные учреждения более высокого уровня (соответственно, колледж, вуз), а с третьей – малый, средний и, возможно, крупный бизнес. Образовательное учреждение предоставляет педагогов и учащихся, добровольно включаемых в программу дополнительного образования. Поставщики образовательных и досуговых услуг непосредственно осуществляют программу образовательной и досуговой деятельности. «Потребители» выпускников (более высокое образовательное учреждение, бизнес) выступают заказчиками образовательных программ и кураторами их исполнения. Базовым элементом экосистемы выступает малая рабочая группа – педагог-наставник, ведущий группу учащихся по избранной траектории дополнительного образования от начала до выпуска, успехи и неудачи при этом влияют на его ведомственный и профессиональный статус, а также определяют доход (помимо основной заработной платы в учебном заведении); учащиеся, добровольно

пришедшие в программу, образующие группу из 2–4 человек, совместно проходящие образовательную траекторию – от успехов и неудач чего зависит их образовательный уровень, опции по трудоустройству (в среде малого и среднего бизнеса, участвующего в процессе), дополнительному и базовому образованию, в том числе последующему (в учебных заведениях более высокого уровня, участвующих в процессе). Разработка программной части обязательно должна включать в себя: а) основную образовательную программу – бесплатную для участников и педагогов; б) дополнительную образовательную программу на бесплатной и платной основе, включающую в себя опциональные курсы, практики, стажировки и т. п., либо в дополнение базовой, либо для личных интересов учащегося; в) культурно-досуговую и воспитательную программу, бесплатную и платную для всех участников процесса – обеспечивающую неформальную, положительную и мотивирующую составляющую экосистемы; г) конкурсно-фестивальную программу, фиксирующую промежуточные и конечные итоги реализации программ рабочих групп, презентующих их результаты, освещаемые в региональной / федеральной повестке СМИ и выступающей формой контроля результатов, а также поощрения участников. Вариативность обеспечивается профилем учебного заведения, интересами учащихся и педагогов, заказами «потребителей» и комплексом поставщиков услуг, оперирующих на территории.

Важно отметить, что эта среда не находится в ведении непосредственно учебного заведения и не представляет собой дополнительную нагрузку на его штат, программы и возможности – хотя и обязательно должна быть с ними согласована [Петрова, Иванова, Казанцева 2021]. Более того, при запуске экосистемы и вовлечении в нее штатных педагогов для них должен быть проработан специальный курс не только переподготовки и повышения квалификации, но и мотивации.

Принципы экосистемы инновационных сред

На основании вышеизложенного можно сформулировать основные черты предполагаемой экосистемы регионального уровня.

1. Предлагаемая экосистема должна обеспечивать **универсальное образовательное пространство**, выстроенное на базе стандартных принципов и программ, с вариативной частью в виде специфики и интересов конкретных образовательных организаций, заказчиков и потребителей услуг дополнительного образования, креативности участников; она обеспечивает, с одной стороны системное объединение уже существующих организаций дополнительного образования, а с другой – условия для формирования новых.

2. Универсальность должна обеспечиваться **«пакетным» характером базовых услуг**, статусом участника экосистемы – учащегося, педагога, поставщика услуг, куратора и т. п. – закрепленном на уровне основополагающих документов, учетом этого статуса при приеме на работу и в дальнейшем образовании, единых критериев оценки результатов работы экосистемы.

3. Универсальность предполагает инкорпорацию образовательной экосистемы в инфраструктуру социального обслуживания населения территории, как часть **«социального пакета услуг»**, которыми пользуются жители, организации, бизнес.

4. **Вариативность экосистемы** обеспечивается, с одной стороны, профилированием, расширением уровней предоставления образовательных услуг и иной спецификой образовательных программ; с другой стороны – интересами вовлеченных в экосистему субъектов (бизнеса, вузов, частных образовательных организаций, научных и общественных организаций, интересами региона и муниципалитета и т. п.); с третьей стороны – креативностью педагогических субъектов образовательных организаций, которая обязательно должна быть прописана, поощряется и включаться в меры поддержки и стимулирования педагогов образовательных учреждений.

5. Вариативность экосистемы, ее универсальный средовой характер, вовлеченность в нее контрагентов и опциональность предоставляемых услуг обуславливают **индивидуализацию образовательных траекторий учащихся**, которые, с одной стороны, оказываются в системе, раскрывающей возможные варианты развития личности, гражданина, специалиста, с другой – развивающей навыки

командной проектной работы над различными задачами, с третьей – «провешивающей» различные варианты личного развития и становления, обеспечивая их связность и эффективность.

6. Базовым элементом экосистемы предлагается сделать **малые рабочие группы** учащихся под наставничеством школьных учителей и преподавателей, которые «ведут» группу по выбранной траектории – в силу чего а) в их обязанности вменяется обеспечение результатов учащихся, сохранение группы, ее морального настроя и интеллектуального развития, б) педагог из «поставщика услуг» превращается в **полноценного наставника**, обеспечивая важнейшую функцию развития личности учащихся, специалистов и граждан, а потому в) это должно выступать не только основанием для внутриведомственной оценки и поощрения, но также – основанием для высокого уровня **заработной платы**.

7. **Программная часть** экосистемы на каждом этапе должна быть сопряжена с потребностями последующего этапа (например, школьники готовятся поступать в колледж или вуз, или выходить на работу), образовательным процессом данного этапа, а также обязательно включать в себя три основных компонента: собственно **образовательная составляющая**, развивающая знания, умения и навыки учащихся; **культурно-досуговая и воспитательная составляющая**, ориентирующая на атмосферу командной и коллективной творческой работы, наработку социального капитала в горизонтальном (рабочие группы) и вертикальном (контрагенты) отношении; **конкурсно-презентационная составляющая**, направленная на взаимное представление и раскрытие результатов работы, оценку достижений и поощрение за них.

8. **Структурная часть** экосистемы должна обеспечивать организационное единство и взаимодействие основных групп субъектов в процессе разработки, тестирования и доведения до внедрения инноваций на уровне инфраструктуры. Учитывая опыт технопарков, центров коллективного пользования и бизнес-акселераторов / инкубаторов, логично ее рассматривать, как последовательную связку коворкингов, центров отработки технологических решений (прототипирования, коллек-

тивного пользования оборудования и т. п.), выводящих в качестве последнего звена в технопарки или их аналоги, пулы бизнес-агентов, которые участвуют в экосистеме. Учитывая определенную бессмысленность возлагания вопросов коммерческого внедрения и использования результатов исследований и технологических разработок на участников – не только образовательные или научные учреждения, но и частный бизнес, логично рассмотреть вариант оператора экосистемы по образу венчурной студии, которая обеспечивает бизнес-составляющую рабочего процесса.

9. **Финансирование экосистемы** предполагается из трех основных источников: государственных средств, выделяемых на систему образования; государственных и негосударственных средств, выделяемых на различные приоритетные проекты, социальные программы, работу с молодежью и т. п.; частные средства бизнеса, образовательных учреждений и населения.

В рамках данного дизайна, помимо основного вопроса конкретной проработки организационных решений, методологии и методических указаний, очевидно, необходимо решение еще нескольких вопросов:

– «держатель площадки». Здесь возможны три варианта: а) учебное заведение, в рамках его дополнительного образования и услуг, внебюджетной деятельности; б) кванториумы и аналогичная инфраструктура, как уже существующая площадка; в) некоторый новый субъект, который можно сразу спроектировать под заданные параметры;

– «персонализация под потребности». Необходимо в возможно большей степени подводить образовательные и культурные программы под потребности участников – как «заказчиков» и учебных заведений, так и учащихся и их семей, для чего необходим постоянный мониторинг и оценка их удовлетворенности, потребностей и склонностей;

– «структура и нормативная база». Необходимо выявить и разрешить уже существующие и возникающие при реализации проекта структурные и нормативные противоречия между учебными заведениями (например, доступ на их территорию сторонних лиц и организаций), поставщиками услуг (статус, усло-

вия, типовые договора и т. п.), бизнесом и вузами, вносить изменения в статус педагогических работников, в критерии оценки абитуриентов и т. п., для чего также необходимо проектное исследование.

Основные выводы: апробация экосистемы инновационной среды

На базе сформулированных принципов, хотя и в значительно меньшем масштабе, на данный момент реализуется комплексный исследовательский и практический проект Центра социокультурного анализа Института стратегических исследований АН РБ «Игропрактики ЦСКА». В рамках реализации конкурсной программы 2023 г. «Студенческий стартап» Фонда поддержки инноваций по направлению «Креативные индустрии» взяты под наблюдение и сопровождение ряд проектов настольных и видеоигр с широким привлечением а) бизнес-партнеров в области организации досуговых практик и креативных индустрий, б) формальных и неформальных объединений в области креативного и интерактивного (игрового, событийного) досуга и в) общественных и научных организаций региона и России в целом. Сами эти проекты одновременно связаны в общую концептуальную рамку по своему содержанию и представляют собой раскрытие в интерактивной и кросс-платформенной форме комплекса культурных положений (русская культура – фольклор, научная фантастика, транслируемые в качестве сеттинга). Это не только позволяет проектным командам и привлекаемым специалистам синергетически взаимодействовать по содержанию самих игровых проектов, сокращая время включения в рабочий процесс, но и стимулирует креативность в плане проектных решений, вариантов развития проекта и формирования новых вариантов игровых продуктов на его основе. В дополнение реализуется система мер публичного сопровождения – инкорпорация проектных команд и самих игровых проектов в событийную (в том числе рутинную) повестку города, от внутренних мероприятий досуговых групп и обычных практик бизнес-партнеров (в частности, игротек, тайм-кафе с игровыми зонами и т. п.) до крупных культурно-массовых мероприятий

(в частности, фестивали). Это позволяет, с одной стороны, обеспечить апробацию и позиционирование разрабатываемых продуктов, а с другой – обуславливает насыщение отношений участников проектных команд и их внешних связей с партнерами (в том числе в виде привлечения специалистов в проектную работу). Наконец, формируется структура организационно-технического сопровождения проектов за счет привлечения партнеров и операторов институциональных мер поддержки, которая снижает риски срыва проектных работ по причинам некорректной организации бизнес-процесса, юридических и иных подобного рода проблем. Событийная повестка при этом построена в расчете на календарь публичных, деловых и образовательных мероприятий, разбита на три основные части: осенняя кампания, в рамках которой формируются креативные идеи и пул их исполнителей; весенняя кампания, в рамках которой формируются проекты под конкурсную программу Фонда содействия инноваций и проектные команды, летняя кампания, в рамках которой производится окончательное формирование рабочих групп и выстраивается рабочий процесс разработки.

Таким образом складывается в организационном плане инкубатор креативных проектов, вовлекающий в рабочий процесс, с одной стороны, креативные (и прежде всего, студенческие, но далеко не только – примерно половина из наблюдаемых проектов сгенерирована не студентами) группы, а с другой – заинтересованные контрагенты из бизнеса, общественных объединений и иных групп. В содержательном плане формируется универсальная среда по генерации, выработке и разработке креативных проектов (причем, не только непосредственно игровых: по мере решения прикладных задач по формированию демонстрационных версия игр складываются проектные решения организационного и технического характера), сопряженная с культурно-досуговой практикой города (студентов городских вузов, игровых сообществ, партнеров) и процессами образовательных и культурных учреждений (вузов, старшей школы; в перспективе – сети библиотек, домов творчества и т. п.). На данном этапе производится отладка механизмов взаимодействия между субъектами процесса.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Авдеев, Троц 2020 – *Авдеев Е.В., Троц Д.А.* Школа – вуз – госкорпорация как единое образовательное пространство // Вестник науки. 2020. № 5 (26). С. 9–15.
- Акбердина, Василенко 2021 – *Акбердина В.В., Василенко Е.В.* Инновационная экосистема: теоретический обзор предметной области // Журнал экономической теории. 2021. № 3. С. 462–473
- Аликаева, Асланова, Шинахов 2020 – *Аликаева М.В., Асланова Л.О., Шинахов А.А.* Теории социально-экономических экосистем: закономерности и тенденции развития // Вестник ВГУИТ. 2020. № 3 (85). С. 284–288.
- Бурдакова, Бянкин, Вахрушева, 2017 – *Бурдакова Г.И., Бянкин А.С., Вахрушева В.О.* Развитие технологического предпринимательства в регионе на основе модели «Тройной спирали» // p-Economy. 2017. № 6. С. 172–181.
- Ветчинова 2022 – *Ветчинова М.Н.* Формирование новой образовательной реальности: экосистемный подход // Проблемы современного образования. 2022. № 4. С. 78–86.
- Воронов 2022 – *Воронов А.С.* Направления трансформации региональной инновационной системы территорий // Государственное управление. Электронный вестник. 2022. № 92. С. 101–115.
- Грицевич 2022 – *Грицевич С.А.* Методологические основы формирования экосистемного подхода: теоретический анализ // ЭСГИ. 2022. № 1 (33). С. 39–49.
- Дерина, Савва, Рабина web – *Дерина Н.В., Савва Л.И., Рабина Е.И.* Университетская экосистема как экологический вектор высшего образования [Мир науки. Педагогика и психология. 2020. № 3] // <https://mir-nauki.com/PDF/10PDMN320.pdf>
- Дроздов, Чистяков 2020 – *Дроздов И.Н., Чистяков Е.Д.* Значение внутриуниверситетской обратной связи в развитии студенческого предпринимательства // КЭ. 2020. № 5. С. 925–942.
- Заякина, 2023 – *Заякина Р.А.* Положение университета в инфраструктуре, поддерживающей технологическое предпринимательство // Высшее образование в России. 2023. № 4. С. 65–82.
- Зобнина, Коротков, Рожков 2019 – *Зобнина М., Коротков А., Рожков А.* Структура, вызовы и возможности развития предпринимательского образования в российских университетах // Форсайт. 2019. № 4. С. 69–81.
- Ицкович, 2011 – *Ицкович Г.* Модель тройной спирали // Инновации. 2011. № 4. С. 5–10.
- Корчагина, Сычева-Передеро 2019 – *Корчагина И.В., Сычева-Передеро О.В.* Эффективность формирования инновационной экосистемы как элемента стратегического развития территории // Управление. 2019. № 4. С. 44–53.
- Курбатова, Каган, Вшивкова, 2018 – *Курбатова М.В., Каган Е.С., Вшивкова А.А.* Региональное развитие: проблемы формирования и реализации научно-технического потенциала // Пространство экономики. 2018. № 1. С. 101–117.
- Лойко 2022 – *Лойко А.И.* Социальные цифровые экосистемы: тренды эволюции // Россия: тенденции и перспективы развития. 2022. № 17-1. С. 180–182.
- О Стратегии... web – О Стратегии научно-технологического развития Российской Федерации: Указ Президента РФ от 01.12.2016 № 642 // <http://www.kremlin.ru/acts/bank/41449>
- Осипов, Гаврилук 2020 – *Осипов Е.М., Гаврилук А.В.* Культура инновационной деятельности как фактор социально-экономического развития общества // Общество: социология, психология, педагогика. 2020. № 12. С. 26–31.
- Петрова, Иванова, Казанцева 2021 – *Петрова Т.В., Иванова Е.В., Казанцева Г.Г.* Роль программ дополнительного профессионального образования в формировании образовательной экосистемы // Вестник СибГИУ. 2021. № 4 (38). С. 43–49.
- Рогова, 2017 – *Рогова Т.Н.* Создание и развитие региональной инновационной системы // Национальные интересы: приоритеты и безопасность. 2017. № 10 (355). С. 1927–1943.
- Романова, Романов, 2019 – *Романова А.А., Романов П.А.* Венчурное финансирование инновационных стартапов // Большая Евразия: развитие, безопасность, сотрудничество. 2019. № 2-2. С. 843–845.
- Сагинова, Максимова 2017 – *Сагинова О.В., Максимова С.М.* Опыт взаимодействия вузов и предпринимательских структур // Российское предпринимательство. 2017. № 3. С. 377–387.
- Сидоров 2017 – *Сидоров Д.В.* Новая модель инновационной экосистемы // Инновации. 2017. № 8 (226). С. 61–66.
- Стажарова, Будрина 2022 – *Стажарова Д.М., Будрина Е.В.* Динамика развития студенческих стартапов на базе инновационной инфраструктуры вуза // Научный журнал НИУ ИТМО. Серия «Экономика и экологический менеджмент». 2022. № 3. С. 3–12
- Суханова, 2015 – *Суханова П.А.* Модель региональной инновационной системы: отечественные и зарубежные подходы к изучению региональных инновационных систем // Ве-

- стник ПГУ. Серия: Экономика. 2015. № 4 (27). С. 92–102.
- Тарасова, 2022 – Тарасова А.Н. К вопросу об эволюции предпринимательского университета: институциональный подход // Вестник Марийского государственного университета. Серия «Сельскохозяйственные науки. Экономические науки». 2022. № 1 (29). С. 106–118.
- Унгаева, Шабыкова 2021 – Унгаева И.Ю., Шабыкова Н.Э. Формирование региональной промышленной инфраструктуры как фактор развития производственного предпринимательства // Вестник БГУ. Экономика и менеджмент. 2021. № 2. С. 83–89.
- Zobnina M., Korotkov A., Rozhkov A., 2019. Structure, Challenges and Opportunities for the Development of Entrepreneurial Education in Russian Universities. *Forsajt*, no. 4, pp. 69-81.
- Iczkovicz G., 2011. Triple Helix Model. *Innovacii*, no. 4, pp. 5-10.
- Korchagina I.V., Sycheva-Peredero O.V., 2019. The Effectiveness of the Formation of an Innovative Ecosystem as an Element of Strategic Development of the Territory. *Upravlenie*, no. 4, pp. 44-53.
- Kurbatova M.V., Kagan E.S., Vshivkova A.A., 2018. Regional Development: Problems of Formation and Realization of Scientific and Technical Potential. *Prostranstvo ekonomiki*, no. 1, pp. 101-117.
- Loiko A.I., 2022. Social Digital Ecosystems: Trends of Evolution. *Rossiya: tendencii i perspektivy razvitiya*, no. 17-1, pp. 180-182.
- On the Strategy for Scientific and Technological Development of the Russian Federation: Decree of the President of the Russian Federation Dated December 1, 2016 No. 642.* URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/41449>
- Osipov E.M., Gavrilyuk A.V., 2020. Culture of Innovation as a Factor in the Socio-Economic Development of Society. *Obshchestvo: sociologiya, psikhologiya, pedagogika*, no. 12, pp. 26-31.
- Petrova T.V., Ivanova E.V., Kazantseva G.G., 2021. The Role of Additional Professional Education Programs in the Formation of the Educational Ecosystem. *Vestnik SibGIU*, no. 4 (38), pp. 43-49.
- Rogova T.N., 2017. Creation and Development of a Regional Innovation System. *Nacionalnye interesy: priority i bezopasnost*, no. 10 (355), pp. 1927-1943.
- Romanova A.A., Romanov P.A., 2019. Venture Financing of Innovative Startups. *Bolshaya Evraziya: razvitie, bezopasnost, sotrudnichestvo*, no. 2-2, pp. 843-845.
- Saginova O.V., Maximova S.M., 2017. Experience of Interaction Between Universities and Business Structures. *Rossiiskoe predprinimatelstvo*, no. 3, pp. 377-387.
- Sidorov D.V., 2017. A New Model of the Innovation Ecosystem. *Innovacii*, no. 8 (226), pp. 61-66.
- Stazharova D.M., Budrina E.V., 2022. Dynamics of Development of Student Startups Based on the Innovative Infrastructure of the University. *Nauchnyi zhurnal NIU ITMO. Seriya Ekonomika i ekologicheskij menedzhment*, no. 3, pp. 3-12.
- Sukhanova P.A., 2015. Model of a Regional Innovation System: Domestic and Foreign

REFERENCES

Avdeev E.V., Trots D.A., 2020. School – University – State Corporation as a Single Educational Space. *Vestnik nauki*, no. 5 (26), pp. 9-15.

Akberdina V.V., Vasilenko E.V., 2021. Innovation Ecosystem: Theoretical Review of the Subject Area. *Zhurnal ekonomicheskoy teorii*, no. 3, pp. 462-473.

Alikayeva M.V., Aslanova L.O., Shinakhov A.A., 2020. Theories of Socio-Economic Ecosystems: Patterns and Trends of Development. *Vestnik VSUIT*, no. 3 (85), pp. 284-288.

Burdakova G.I., Byankin A.S., Vakhrusheva V.O., 2017. Development of Technological Entrepreneurship in the Region Based on the Triple Helix Model. *p-Economy*, no. 6, pp. 172-181.

Vetchinova M.N., 2022. Formation of a New Educational Reality: An Ecosystem Approach. *Problemy sovremennogo obrazovaniya*, no. 4, pp. 78-86.

Voronov A.S., 2022. Directions of Transformation of the Regional Innovation System of Territories. *Gosudarstvennoe upravlenie. Elektronnyy vestnik*, no. 92, pp. 101-115.

Gritsevich S.A., 2022. Methodological Foundations of the Formation of an Ecosystem Approach: Theoretical Analysis. *ESGI*, no. 1 (33), pp. 39-49.

Derina N.V., Savva L.I., Rabina E.I., 2020. University Ecosystem as an Ecological Vector of Higher Education. *Mir nauki. Pedagogika i psikhologiya*, no. 3. URL: <https://mir-nauki.com/PDF/10PDMN320.pdf>

Drozdov I.N., Chistyakov E.D., 2020. The Value of Intra-University Feedback in the Development of Student Entrepreneurship. *KE*, no. 5, pp. 925-942.

Zayakina R.A., 2023. The University's Position in the Infrastructure that Supports Technology Entrepreneurship. *Vysshee obrazovanie v Rossii*, no. 4, pp. 65-82.

- Approaches to Studying Regional Innovation Systems. *Vestnik PGU. Seriya: Ekonomika*, no. 4 (27), pp. 92-102.
- Tarasova A.N., 2022. On the Question of the Evolution of the Intreprenurial University: An Institutional Approach. *Vestnik Marijskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya «Selskokhozyajstvennye nauki. Ekonomicheskie nauki»*, no. 1 (29), pp. 106-118.
- Ungaeva I.Yu., Shabykova N.E., 2021. Formation of Regional Industrial Infrastructure as a Factor in the Development of Industrial Entrepreneurship. *Vestnik BGU. Ekonomika i menedzhment*, no. 2, pp. 83-89.

Information About the Author

Ия V. Demichev, Candidate of Sciences (Philosophy), Senior Researcher, Center for Socio-Cultural Analysis, Institute for Strategic Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Bashkortostan, Kirova St, 15, 450008 Ufa, Russian Federation, demicheviv@isi-rb.ru, <https://orcid.org/0000-0003-3829-6663>

Информация об авторе

Илья Валерьевич Демичев, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра социокультурного анализа, Институт стратегических исследований Академии наук Республики Башкортостан, ул. Кирова, 15, 450008 г. Уфа, Российская Федерация, demicheviv@isi-rb.ru, <https://orcid.org/0000-0003-3829-6663>



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.13>

UDC 316.4.066
ББК 60.561.2



Submitted: 01.09.2023
Accepted: 15.09.2023

SOCIAL PRACTICES OF TOURISM IN MODERN RUSSIA (BY THE EXAMPLE OF THE VOLGOGRAD REGION)

Evgeniy S. Vasiliev

Volgograd State University, Volgograd, Russian Federation

Elena V. Guryeva

Volgograd State University, Volgograd, Russian Federation

Abstract. The methodological basis of this research is built within the framework of the theory of social changes conditioned by social practice transformation. The article reveals the concept of the term “practice”. It also highlights the main approaches to studying mobility and connections in the system of tourism social practices (leisure practices, recreation, mobility, infrastructure, institutional factors, etc.). It is shown that social tourism practices are included in a complex with such practices as sports and excursions. Moreover, they are conjugated with space and time and are conditioned by technological progress and socio-economic processes. Several main trends are highlighted in this study. Firstly, changes in practices over time and during processes of institutionalization. Secondly, practices follow the results of infrastructure development. Thirdly, the tourist services market is affected by the economic influence of large companies. There are other main trends described in the article. The empirical base of this study is presented by data from the mass questionnaire survey “Social practices in the tourism field” conducted in the Volgograd region in October – November 2021 ($n = 861$; the sample is multi-stage and quota, with quotas by gender and age). The main purpose was to identify the social practices of actors living in the Volgograd region. The main problem was the correlation between Volgograd region residents’ needs and opportunities for the implementation of social practices in the tourism field. It is revealed that income level is one of the leading factors influencing the organization of travel and the choice of a place to relax. The main sources of travel information are virtual and real social networks. The most common social practices are beach holidays and visiting nature. Volgograd region residents prefer to travel with their family and organize their holidays on their own (including traveling by private car). These facts suggest that social practices are not fully implemented, and sometimes actors reproduce a system of social actions or demonstrate affective behavior.

Key words: social practices, systems of practices, tourism, social change, mobility, institutional factors, infrastructure.

Citation. Vasiliev E.S., Guryeva E.V. Social Practices of Tourism in Modern Russia (By the Example of the Volgograd Region). *Logos et Praxis*, 2023, vol. 22, no. 3, pp. 122-131. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.13>

УДК 316.4.066
ББК 60.561.2

Дата поступления статьи: 01.09.2023
Дата принятия статьи: 15.09.2023

СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ ТУРИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ (НА ПРИМЕРЕ ВОЛГОГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ)

Евгений Сергеевич Васильев

Волгоградский государственный университет, г. Волгоград, Российская Федерация

Елена Владимировна Гурьева

Волгоградский государственный университет, г. Волгоград, Российская Федерация

Аннотация. Методологическая база исследования выстроена в рамках теории социальных изменений, обусловленных трансформацией социальных практик. В работе раскрыто содержание понятия «практики»,

освещены основные подходы к исследованию мобильности, выделены связки в системе социальных практик туризма (практики досуга, отдыха, мобильности и др., инфраструктура, институциональные факторы). Показано, что социальные практики туризма включены в комплекс с такими практиками, как спорт, экскурсии, привязаны к пространству и времени, обусловлены техническим прогрессом и социально-экономическими процессами. Выделены основные тренды в исследовании социальных практик туризма: изменение практик во времени, в процессе институционализации, по итогам развития инфраструктуры, под влиянием экономических интересов крупных субъектов рынка туристских услуг и др. Эмпирическая база исследования представлена данными массового анкетного опроса «Социальные практики в сфере туризма», проведенного в Волгоградской области в октябре – ноябре 2021 года ($n = 861$, выборка многоступенчатая, квотная, с квотированием по полу и возрасту). Основная цель исследования – выявление социальных практик туризма акторов, проживающих в Волгоградской области. Основная проблема – это соотнесение потребностей и возможностей жителей Волгоградской области для реализации социальных практик в сфере туризма. Выявлено, что уровень дохода является одним из ведущих факторов, влияющих на организацию путешествия и выбор места для отдыха; основным источником информации о путешествиях являются Интернет и социальные сети; самые распространенные социальные практики – пляжный отдых и посещение природных объектов. Жители Волгоградской области предпочитают путешествовать с семьей, самостоятельно организовывать отдых, в том числе на личном автомобиле, что позволяет утверждать, что социальные практики реализуются не в полной мере, а в некоторых случаях акторы воспроизводят систему социальных действий или демонстрируют аффективное поведение.

Ключевые слова: социальные практики, системы практик, туризм, социальные изменения, мобильность, институциональные факторы, инфраструктура.

Цитирование. Васильев Е. С., Гурьева Е. В. Социальные практики туризма в современной России (на примере Волгоградской области) // *Logos et Praxis*. – 2023. – Т. 22, № 3. – С. 122–131. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.13>

Введение

Исследования сферы туризма широко представлены междисциплинарными проектами, поскольку комплексный анализ социологических, экономических, организационных проблем позволяет подробно описать современные тренды. Специфика социологического подхода в том, что туризм рассматривается в контексте социальных изменений. Большой вклад в исследование туризма как социокультурного феномена, трансформация которого является индикатором социальных изменений, внес З. Бауман. Используя понятия «идентичность», «модерн», «постмодерн» и др., он показывает, как меняются целеполагание и потребности акторов (паломник, фланер, бродяга, игрок, турист) [Бауман 1995], перемещающихся в пространстве. З. Бауман говорит, что подобно бродягам, туристы находятся в движении – всюду вхожи, но нигде не свои, потому что пространство для «политически неполноценных постмодерновских индивидов» должно быть приятным, проносить удовольствие и восхищение [Бауман 1995]. З. Бауман солидарен с Ж.-Ф. Лиотаром в том, что объекты потеряли содержание,

в мире постмодерна важно, как выжать из мира как «склада занимательных объектов» как можно больше развлекательного [Lyotard 1993].

Выводы З. Баумана и Ж.-Ф. Лиотара применимы не ко всем социальным сообществам, а только к тем, где установлен гарантированный отпуск и экономическое положение населения позволяет путешествовать. В то же время именно в исследованиях туризма, как феномена современного мира, на институциональном уровне можно легко зафиксировать социальные изменения, найти теоретические и эмпирические индикаторы измерения пространства, мотивации акторов и др. Важны для исследования социальных трансформаций и туризма идеи Дж. Урри, он говорит о «сжатии пространства», «производстве и потреблении мест», «глобализации» произошедших в результате появления новых технологий [Урри 2005]. Появление у актора, как субъекта принятия решений, потребности перемещаться в пространстве обусловлено следующими процессами. Во-первых, техническим прогрессом – развитие транспортной инфраструктуры влияет на мобильность акторов, сокращаются временные затраты на

перемещение; информационные и цифровые технологии упрощают коммуникацию, растет информированность об уровне безопасности и имеющейся инфраструктуре в пространствах, которые интересны актору и т. д. Во-вторых, если рассматривать туриста как объект, важны социально-экономические и политические процессы, связанные с реализацией интересов таких субъектов как государство, бизнес, индивидуальные предприниматели, имеющих выгоды от расширения сферы туризма (от получения прибыли до реализации концепции «мягкой силы») [Wilson III 2008]).

Идея взаимообусловленности социальных изменений – научным прогрессом, институционализации – экономическим ростом не нова, но до конца остается не проясненным вопрос о том, как конструируются и изменяются социальные практики акторов, в нашем случае туристов: под влиянием внутренних потребностей или институционального давления? Дискуссии, раскрывающие понятие «социальные практики», начали формироваться в работах П. Бурдьё [Бурдьё 2001], Э. Гидденса [Гидденс 2005] и др. Как отмечает П. Бурдьё, «практика не подразумевает (или исключает) овладения выраженной в ней логики» [Бурдьё 2001, с. 28]. В этом отличие понятий «практика» и «действие», последнее, в терминологии М. Вебера, является: осмысленным (целерациональным, ценностно-рациональным); осмысленным не в полной мере (традиционным) или аффективным [Вебер 2021].

Социологический анализ понятия «социальные практики» представлен в обзорной статье, подготовленной в рамках международного исследовательского проекта [Klitkou et al. 2022]. Теоретические рамки исследования социальных практик в современной социологии значительно расширяются, в дискурс включаются новые понятия, строятся теоретические модели, позволяющие описать динамику социальных изменений. А. Клиткоу, С. Болвиг с коллегами показывают, что социальную жизнь можно рассматривать как сеть взаимосвязанных видов деятельности, которые вместе образуют практические «комплексы», «договоренности» или «связи» [Klitkou et al. 2022]. Рассматривая практики как бо-

лее или менее успешные, акторы выбирают, в итоге определенные практики приобретают или теряют значение, так как организованы и связаны друг с другом в пространстве и времени. Временные структуры и последовательность событий определяют социальные практики как коллективные. Исследователи показывают, что такие социальные практики в сфере труда и занятости как рабочее время, выходные, отпуск действуют не изолированно, а взаимосвязаны. Для описания этой взаимосвязанности социальных практик использовалось множество терминов: комплексы, системы, сети и нексус и др. [Klitkou et al. 2022].

В качестве связок и комплексов практик можно рассматривать взаимообусловленность практик отдыха, развлечения, проживания и др. и туристских объектов. Связка практик в тоже время включена в комплекс времени-пространства, обязательными элементами которых являются гостиницы, культурные и/или природные объекты и др. Можно разделить связки практик – планирование путешествия, реализации и возвращения из путешествия. Так практики подготовки к отдыху в туристических объектах включает в себя связку следующих практик: выбор объекта, планирование расходов и доходов, перемещение в пространстве и т. д.

Понятие «системы практик» было предложено М. Уотсоном [Watson 2012], чтобы в рамках исследования инфраструктуры, транспортной системы социотехнических систем (автомобилестроение, скоромобильность и др.) описать как меняются практики по мере технического прогресса. Концепция системы практик направлена на то, чтобы одновременно определить, насколько практики встроены в отношения, как соотносятся с другими практиками и с системными элементами, включая инфраструктуру, технологии, правила, нормы и значения, которые эти практики составляют и поддерживают. Динамика практик не может быть сведена к их реконфигурациям, но может рассматриваться системно – в связи с другими практиками, что позволяет понять, насколько система практик устойчива.

Туризм мы относим к практикам мобильности, что позволяет ставить туризм в связку с такими практиками как занятия спортом,

экскурсии, досуг и привязывать их к пространству и времени – туры короткого дня (в выходные дни); путешествия на большие расстояния (отпуск, частичная или дистанционная занятость). Например, транспортная практика езды на велосипеде для обследования природных или культурных объектов оценивается в системе – воспроизводство связанных практик и комплекс туристских объектов, их обеспеченность инфраструктурой (наличие велосипедных дорожек, доступ к ним и др.). Рассматривая транспортные практики как часть практик мобильности, мы исследуем соотношение отдыха и мобильности, туризма и мобильности, оцениваем время и расстояние, а также наличие у населения ресурсов, чтобы эти расстояния преодолеть – пешие путешествия, на личном транспорте (велосипеде, автомобиле), на общественном транспорте (автомобильном, железнодорожном, воздушным).

Практики мобильности связаны не только с досугом, но и с командировками по работе, поддержанием семейно-родственных отношений или хлопотами по содержанию имущества при наличии в собственности нескольких объектов недвижимости. Таким образом, практики мобильности тесно взаимосвязаны с материальным благополучием человека, обеспечением комфортных и безопасных условий для перемещения в пространстве, возможностями и потребностями совмещать деловые поездки с посещением туристских объектов. Напротив, туристские объекты, расположенные в неблагоприятных районах, могут снижать мобильность, вызывая беспокойство и дистресс, поэтому важным социокультурным и социально-архитектурным фактором становится спрос на комфорт, чистоту и удобство жилищ, в соответствии с концепцией Дж. Урри.

Можно выделить несколько трендов в исследовании туризма в России – О.В. Лысикова отмечает, что туризм после 1990-х гг. утратил социальную ориентированность и приобрел коммерческий характер и описывает эволюцию культурных практик туризма [Лысикова 2012; 2016; 2022]; О.Ю. Зевеке И.М. Карицкая, Т.Г. Тырина рассматривают туризм как социальный институт и связывают социальные изменения с процессом ин-

ституционализации [Карицкая 2011; Тырина, Зевеке 2017]; Н.Е. Покровский, Т.И. Черняева – анализируют практики культурной миграции по итогам виртуального поиска акторами идентичности [Покровский, Черняева 2010]; Е.С. Васильев, Е.В. Гурьева – исследуют какие факторы повлияли на трансформацию социальных практик и туристской инфраструктуры [Васильев, Гурьева 2020], что особенно актуально в связи с утверждением Стратегии развития туризма в Российской Федерации на период до 2035 [Стратегия... web]. Эмпирические исследования практик туризма в России представлены в архивах и новостных лентах, доступных на сайтах Всероссийского центра изучения общественного мнения (ВЦИОМ) и Фонда общественного мнения (ФОМ) [ВЦИОМ... web; Внутренний... web].

Индикаторы социальных практик туризма

Всероссийские исследования дают общий срез социальных практик туризма, что не исключает значимости региональных срезов общественного мнения, так как место жительства акторов существенным образом влияет на их социальные практики путешествий (например, среди жителей центральной и юга России не распространены практики отдыха в Камчатском крае и др.). Разорванность освоения пространства существенно трансформирует его восприятие, не позволяет конструировать общие для россиян смысловые паттерны. Мобильность туристов зависит от материального благополучия, транспортной доступности разных маршрутов и т. д. Указанные факты позволяют сделать вывод о необходимости региональных исследований социальных практик туризма, так как потребности и возможности акторов существенно отличаются в зависимости от постоянной локации.

Целью нашего исследования является описание социальных практик туризма акторов, проживающих в Волгоградской области. Основные выводы сформулированы на основе данных массового анкетного опроса «Социальные практики в сфере туризма», проведенного в Волгоградской области в октябре-ноябре 2021 года ($n = 861$, выборка многоступенчатая, квотная, с квотированием по полу и

возрасту). Инструментарий исследования состоял из анкеты, включающий вопросы, позволяющие описывать системы социальных практик – собственно практик мобильности (путешествия на личном автотранспорте); связь практик деловых поездок с посещением туристских объектов (командировки); доступность оздоровительного туризма, организованного отдыха (в России, в регионе); оценка инфраструктуры, информированность о институциональных ресурсах развития туризма в России; практики подготовки к отдыху.

Практики туризма, как мы отмечали выше, подразделяются на практики планирования путешествия и реализации путешествия. Планируют путешествие по России 79,9 %, при этом 70,4 % не пользуются туристскими услугами; 60,1 % планируют путешествие по Волгоградской области, в том числе 55,2 % организуют путешествия самостоятельно (табл. 1).

Организуя самостоятельные путешествия, акторы ищут информацию в сети Интернет (70,6 %) или через знакомых и друзей (63,3 %) (табл. 2). Следовательно, наиболее эффективный способ получения информации о туристических объектах и практиках – совокупность данных из Интернет-источников и знакомство с опытом знакомых и друзей, что активно реализуется в онлайн и офлайн социальных сетях. При принятии окончательного

решения об отдыхе для жителей Волгоградской области самой значимой является стоимость отдыха, что отметили 65,2 % респондентов; климат и погодные условия – 46,2 %; рекомендации знакомых и друзей (39,1 %) и уровень сервиса и обслуживания (35,1 %).

Выявлено, что для жителей Волгоградской области туристические поездки не стали распространенной практикой: 40,3 % путешествуют с целью туризма реже двух раз в год. Большое влияние на интенсивность туристических поездок оказала пандемия коронавирусной инфекции COVID-19, а именно привела к увеличению доли акторов, которые путешествуют с целью туризма реже двух раз в год на 12 %. Доля тех, кто путешествует ежегодно снизилась из-за пандемии не существенно (с 37,6 до 31,1 %), доля тех, кто путешествует два-три раза в год – на 6,5 % (см. табл. 3). Из полученных данных следует вывод, что во время пандемии частота туристических поездок заметно сократилась для тех, кто путешествует редко, тех у кого потребность в путешествиях высокая – изменились стратегии путешествия, в том числе они сразу же воспользовались возможностью выехать на отдых, когда ограничения на передвижения были смягчены или отменены.

Результаты исследования показывают, что жители Волгоградской области преимущественно оценивают свои материальные

Таблица 1

Ответы на вопрос: «Как Вы планируете путешествие?»

Вариант ответа	По России		По Волгоградской области	
	частота	%	частота	%
Не путешествую	161	18,7	333	38,7
Покупаю экскурсионный тур	82	9,5	42	4,9
Планирую самостоятельно (и проезд, и проживание, и питание)	606	70,4	475	55,2
Затрудняюсь ответить	12	1,4	11	1,3
<i>Итого</i>	861	100	861	100

Таблица 2

Ответы на вопрос: «Из каких источников Вы получаете информацию о туризме» (можно выбрать несколько вариантов, но не более 2)?

Вариант ответа	%
Интернет	70,6
От знакомых и друзей	63,3
Телевидение	25,4
Менеджер в туристической фирме	12,2
Из газет и журналов	9,8
Реклама на улице	5,5

возможности для совершения туристических поездок «удовлетворительно» (43,8 %) и «хорошо» (34,1 %), что обусловлено объективными причинами – не высокими доходами большей части населения (табл. 4). Доход определяет материальные возможности респондентов совершать туристические поездки, показательно, что даже среди акторов с низкими доходами – менее 20 тыс. руб. на человека – некоторые респонденты совершают туристические поездки, однако, такие практики нельзя отнести к системе, так как они требуют осмысления, не являются типичными для данной категории населения.

Практики мобильности представлены на основе ответов на вопрос: «Вы путешествуете в качестве пассажира или водителя на личном автомобиле (не на общественном транспорте)?» Положительные ответы получены от 77,4 % респондентов, в том числе 46,6 % – путешествуют по Волгоградской области; 48,4 % – по России; 7,4 % – выезжали за гра-

ницу (можно было выбрать все варианты мобильности). Посещение туристических объектов во время командировок нельзя назвать распространенной практикой – 48,1 % не бывают в служебных командировках (возможно, в результате развития дистанционных технологий деловая мобильность будет постепенно снижаться); 23,8 % – редко в командировках посещают туристические объекты; 16,3 % – заранее планируют посетить достопримечательности; 6,9 % – не имеют в командировках свободного времени на туризм; 5 % – посещают туристические объекты по приглашению принимающей стороны.

Наиболее востребованные туристические объекты, практики посещения которых распространены: 49,2 % – море; 40 % – кафе и рестораны, где можно попробовать экзотическую или местную кухню; 38,9 % – озера, леса, рощи; 38,5 % – магазины; 35,7 % – горы; 33,9 % – парки культуры с каруселями и другой инфраструктурой; 25,9 % – церкви и монастыри;

Таблица 3

Ответы на вопрос: «Как часто Вы совершали туристические поездки?»

Вариант ответа	До пандемии		В период и после пандемии	
	частота	%	частота	%
один раз в два года и реже	347	40,3	450	52,3
один раз в год	324	37,6	268	31,1
два-три раза в год	137	15,9	81	9,4
более четырех раз в год	41	4,8	31	3,6
затрудняюсь ответить	12	1,4	31	3,6
<i>Итого</i>	<i>861</i>	<i>100,0</i>	<i>861</i>	<i>100,0</i>

Таблица 4

Ответы на вопрос: «Как Вы оцениваете свои материальные возможности для совершения туристических поездок?» (в зависимости от уровня дохода в месяц на 1 члена семьи)

Самооценка материальных возможностей		Укажите Ваш уровень дохода, тыс. руб.						Итого
		от 150	от 100 до 150	от 50 до 100	от 20 до 50	менее 20	3/0	
отлично	Частота	7	4	16	15	7	–	49
	%	25,0	9,1	13,1	4,2	2,4	–	5,7
хорошо	Частота	13	24	61	140	47	9	294
	%	46,4	54,5	50,0	39,7	16,0	42,9	34,1
удовлетворительно	Частота	8	14	41	172	130	12	377
	%	28,6	31,8	33,6	48,7	44,4	57,1	43,8
плохо	Частота	–	2	4	26	106	–	138
	%	–	4,5	3,3	7,4	36,2	–	16,0
затрудняюсь ответить	Частота	–	–	–	–	3	–	3
	%	–	–	–	–	1,0	–	0,3
<i>Итого</i>	<i>Частота</i>	<i>28</i>	<i>44</i>	<i>122</i>	<i>353</i>	<i>293</i>	<i>21</i>	<i>861</i>
	<i>%</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>

24,4 % – дворцы и дворцовые парки; 20,9 % – археологические объекты; 19,9 % – музеи изобразительного искусства; 18,4 % – театры; 16,9 % – спортивные площадки (каток, лыжная трасса и т. д.); 14,1 % – спортивные мероприятия; 10,2 % – ночные клубы. Респонденты отметили, что никогда не посещают ночные клубы (43,9 %), спортивные мероприятия (30,5 %), спортивные площадки (28,1 %), театры (26,4 %), церкви и монастыри (25,0 %), музеи изобразительного искусства (24,6 %), археологические объекты (23,7 %), дворцы и дворцовые парки (21,8 %). Можно констатировать, что доступность санаторно-курортного отдыха в Волгоградской области низкая (табл. 5).

Для более детального рассмотрения социальных практик туризма жителей Волгоградской области респондентам задали вопросы о предпочитаемом виде отдыха, ответы на которые представлены в таблице 6. Самым популярным видом отдыха среди населения Волгоградской области является пляжный (69,6 %), после него следуют экскурсионный (55,7 %), рекреационный (31,5 %), промысловый (27,1 %) и экстремальный (17,7 %). Кроме того, данные о низкой востребованности отдыха с целью лечения и оздоровления дополняются данными о практике посещения санаториев (см. табл. 5) – 61,1 % респонден-

тов ни разу не посещали санатории, но 27,8 % из них планируют посещение санаториев. В целом, для населения Волгоградской области наиболее привлекательными являются природные объекты, где присутствует возможность осуществления пляжного отдыха, который был отмечен респондентами как самый популярный. Следовательно, облагораживание и развитие природных территорий приведет не только к увеличению туристического потока, но и к повышению удовлетворенности путешествием самих туристов.

По результатам исследования были получены результаты, демонстрирующие, что жители Волгоградской области предпочитают отдыхать с семьей – 79,2 %; с друзьями – 37,3 %; самостоятельно – 22,1 %. Среди тех, кто предпочитает отдыхать самостоятельно или с друзьями (24,2 % и 24,6 % соответственно) наибольший процент ответивших – молодежь в возрасте 26–35 лет. Молодые люди в возрасте от 18 до 25 лет стремятся отдыхать с друзьями (16,5 %).

Жители Волгоградской области чаще планируют краткосрочные поездки: 40,7 % проводят в путешествии от 5 до 10 дней; 31,5 % – от 1 до 5 дней; 21,3 % – от 10 до 14 дней; только 6,5 % – отдыхают больше двух недель (что связано с практикой деления отпуска на части, в том числе в интересах работодателя).

Таблица 5

Ответы на вопрос: «Посещаете ли Вы санатории?»

Вариант ответа	Частота	%
Да, посещал за свой счет	178	20,7
Да, посещал, стоимость частично или полностью компенсировал профсоюз	93	10,8
Да, получал санаторно-курортное лечение бесплатно по программе государственной и социальной	64	7,4
Нет, ни разу не посещал, но планирую	239	27,8
Нет, ни разу не посещал, не планирую	287	33,3
<i>Итого</i>	<i>861</i>	<i>100,0</i>

Таблица 6

**Ответы на вопрос: «Какой вид отдыха Вы предпочитаете?»
(можно выбрать несколько вариантов, но не более 3)**

Вариант ответа	Частота	%
пляжный	599	69,6
экскурсионный	480	55,7
лечение, оздоровление	271	31,5
промысловый (рыбалка, охота)	233	27,1
экстремальный (альпинизм, сплав по реке)	152	17,7

Практики аренды жилья во время отдыха следующие (можно было выбрать несколько вариантов ответа): 26,7 % – проживают в гостиницах, отелях; 15,9 % – в хостеле; 51,9 % – у физических лиц. У родственников проживают 40,4 %. Проживание на отдыхе у респондентов из различных по обеспеченности групп населения отличаются. Потребители, имеющие доход более 100 тыс. руб. на 1 члена семьи в месяц, предпочитают во время отдыха жить в отелях, имеющих 4–5 звезд. Респонденты с ежемесячным доходом от 20 до 100 тыс. руб. на 1 члена семьи чаще арендуют жилье у физических лиц (60,9 %); респонденты с ежемесячным доходом менее 20 тыс. руб. на 1 члена семьи предпочитают останавливаться у родственников (37,4 %) или арендовать жилье у физических лиц (30,2 %).

Кроме того, респондентов опрашивали об опыте туризма в Волгоградской области. При ответе на открытый вопрос «Укажите, пожалуйста, в каких туристических местах Волгоградской области Вы были?» самыми популярными местами для посещения в Волгоградской области стали Мемориальный комплекс «Героям Сталинградской битвы» на Мамаевом кургане (его назвали 433 респондента), Усть-Медведицкий Спасо-Преображенский монастырь (56 респондентов), Музей заповедник «Сталинградская битва» (41 респондент), также указывали такие объекты туристического внимания как Дом Павлова, исторические и природные памятники городов Дубовка, Калач-на-Дону, Камышин, Урюпинск, Озеро Эльтон (крупнейшее минеральное озеро Европы, расположенное в Волгоградской области). Наиболее количество путешествий в другие регионы России осуществляется жителями Волгоградской области в Москву, Санкт-Петербург и Краснодарский край.

Основные выводы

В Волгоградской области социальные практики туризма воспроизводятся частично. В результате в социуме не формируются безусловные связи и комплексы практик отпуска и туризма, отдыха и путешествий и др. Не все туристы проживают в туристских объектах (гостиницах, хостелах), многие акторы, в связи с неблагоприятным материаль-

ным положением, проживают у родственников. Тревожным фактом является то, что большая доля населения, в том числе старшего возраста, не имеет ресурсов для организации отдыха в санаториях. В итоге, не все обязательные элементы включены в социальные практики туризма жителей Волгоградской области, например, из них часто исключены гостиницы, не полностью включены культурные объекты (например, только 18,4 % посещает театры; 16,9 % – спортивные площадки; 14,1 % – спортивные мероприятия и др.).

Системы практик туризма в группах населения с высокими доходами встроены в отношения, соотносятся с практиками отдыха и системными элементами, для таких акторов важна инфраструктура, социальные услуги. Напротив акторы со средними и низкими доходами сами планируют путешествия, что осуществляется с использованием социальных сетей, а также самостоятельного поиска информации в сети Интернет. Часто в путешествия туристы отправляются на собственном автомобиле, сами бронируют и арендуют жилье у частных лиц. Динамика практик не устойчива, что показывают результаты исследования частоты совершения туристических поездок до пандемии коронавирусной инфекции COVID-19 и после.

Рассматривая практики мобильности, следует констатировать, что мобильность населения Волгоградской области полностью еще не сформирована, на это влияют не только экономическая ситуация, материальное благополучие, дефицит времени (больше всего востребованы путешествия на 10–14 дней), но и установки акторов, например, большая доля респондентов, которые ездят в командировки, не выделяет время на посещение туристических объектов. Следовательно, в некоторых случаях по отношению к респондентам необходимо говорить не о реализации социальных практик туризма и мобильности, которые тесно взаимосвязаны, а о социальных действиях, осмысленных и тщательно планируемых, что обусловлено материальными трудностями для организации путешествия. А в некоторых случаях наблюдается аффективное поведение, если путешествия реализуется в небезопасных, неблагоприятных условиях (например, в период пандемии).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бауман 1995 – *Бауман З.* От паломника к туристу // Социологический журнал. 1995. № 4. С. 133–154.
- Бурдые 2001 – *Бурдые П.* Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001.
- Васильев, Гурьева 2020 – *Васильев Е.С., Гурьева Е.В.* Средства размещения как фактор развития туристского потенциала территории // *Logos et Praxis*. 2020. Т. 19, № 4. С. 33–41.
- Вебер 2021 – *Вебер М.* Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии. В 4 т. Т. 1. Социология. М.: Изд. дом Высш. шк. экономики, 2021
- Внутренний... web – Внутренний туризм: опрос ФОМ // <https://fom.ru/Obraz-zhizni/14908>
- ВЦИОМ... web – ВЦИОМ: Тематический каталог. Туризм, путешествия // https://wciom.ru/tematicheskii-katalog/page-2?tx_news_pi1%5BoverwriteDemand%5D%5Bcategories%5D=64&cHash=7350e79832d7c0f4dc7c21a18a57ebbc
- Гидденс 2005 – *Гидденс Э.* Устроение общества: Очерки теории структуризации. М.: Академический проект, 2005.
- Карицкая 2011 – *Карицкая И.М.* Туризм как социальный институт // Идеи и идеалы. 2011. Т. 2, № 2. С. 9–14.
- Лыскова 2012 – *Лыскова О.В.* Российские туристы: типы идентичности и социальные практики // Социологические исследования. 2012. № 4 (336). С. 136–143.
- Лыскова 2016 – *Лыскова О.В.* Туристические практики жителей Саратовской области в 1930–1980-е годы: социальные изменения пространственной мобильности // Актуальные проблемы экономики и менеджмента. 2016. № 3 (11). С. 82–88.
- Лыскова 2022 – *Лыскова О.В.* Этнокультурный туризм в контексте социальных изменений практик туристов и путешественников // *Сервис plus*. 2022. Т. 16, № 1. С. 3–14. DOI: 10.24412/2413-693X-2022-1-3-14
- Покровский, Черняева 2010 – *Покровский Н.Е., Черняева Т.И.* Современный туризм и конструирование реальности // Покровский Н. Е. (ред.). Виртуализация межвузовских и научных коммуникаций: методы, структура, сообщество. М.: СоПСО, 2010. С. 137–140.
- Стратегия... web – Стратегия развития туризма в Российской Федерации на период до 2035 года : утв. распоряжением Правительства Российской Федерации от 20 сентября 2019 г. № 2129-р // <http://static.government.ru/media/files/FjJ74гYOaVA4yzPAshEulYxmWSpB4lrM.pdf>
- Тырина, Зевеке 2017 – *Тырина Т.Г., Зевеке О.Ю.* Концептуальная модель развития туризма в Московской области // Экономика и управление: проблемы, решения. 2017. Т. 2, № 1. С. 50–54.
- Урри 2005 – *Урри Дж.* Взгляд туриста и глобализация // Массовая культура: Современные западные исследования. М.: Прагматика культуры, 2005. С. 136–150.
- Klitkou et al. 2022 – *Klitkou A., Bolwig S., Huber A., Ingeborgrud L., Plucicki P., Rohrachter H., Schartinger D., Thiene M., Īuk P.* The Interconnected Dynamics of Social Practices and Their Implications for Transformative Change: A Review // *Sustainable Production and Consumption*. 2022. Vol. 31. P. 603–614. DOI: 10.1016/j.spc.2022.03.027
- Lyotard 1993 – *Lyotard J.-F.* *Moralités postmodernes*. Paris: Galilée, 1993.
- Watson 2012 – *Watson M.* How Theories of Practice Can Inform Transition to a Decarbonised Transport System // *Journal of Transport Geography*. 2012. Vol. 24. P. 488–496. DOI: 10.1016/j.jtrangeo.2012.04.002
- Wilson III 2008 – *Wilson III E.J.* Hard Power, Soft Power, Smart Power // *ANNALS of the American Academy of Political and Social Sciences*. 2008. № 616. P. 110–124.

REFERENCES

- Bauman Z., 1995. From Pilgrim to Tourist. *Sociologicheskij zhurnal*, 1995, no. 4, pp. 133-154.
- Bourdieu P., 2001. *Practical Meaning*. Saint Petersburg, Aletejya Publ.
- Vasiliev E.S., Guryeva E.V., 2020. Accommodation Facilities as the Most Important Factor of the Development of the Territory's Tourist Potential. *Logos et Praxis*, vol. 19, no. 4, pp. 33-41.
- Weber M., 2021. *Economy and Society. In 4 Vols. Vol. 1. Sociology*. Moscow, Izd. dom Vyssh. shk. ekonomiki.
- Domestic Tourism: FOM Survey*. URL: <https://fom.ru/Obraz-zhizni/14908>
- VCIOM: Thematic Catalog. Tourism, Travel*. URL: https://wciom.ru/tematicheskii-katalog/page-2?tx_news_pi1%5BoverwriteDemand%5D%5Bcategories%5D=64&cHash=7350e79832d7c0f4dc7c21a18a57ebbc
- Giddens A., 2005. *Organization of Society: An Essay on the Theory of Structuration*. Moscow, Akademicheskij proekt Publ.
- Karickaya I.M., 2011. Tourism as a Social Institution. *Idei i idealy*, vol. 2, no. 2, pp. 9-14.
- Lysikova O.V., 2012. Russian Tourists: Types of Identity and Social Practices. *Sociologicheskije issledovaniya*, no. 4 (336), pp. 136-143.

- Lysikova O.V., 2016. Tourist Practices of Residents of the Saratov Region in the 1930s – 1980s: Social Changes in Spatial Mobility. *Aktualnye problemy ekonomiki i menedzhmenta*, no. 3 (11), pp. 82-88.
- Lysikova O.V., 2022. Ethnocultural Tourism in Context Social Change of Practices Tourists and Travelers. *Service Plus*, vol. 16, no. 1, pp. 3-14. DOI: 10.24412/2413-693X-2022-1-3-14
- Pokrovskij N.E., Chernyaeva T.I., 2010. Modern Tourism and the Construction of Reality. Pokrovskij N.E. (ed.). *Virtualization of International and Scientific Communications: Methods, Structure, Environment*. Moscow, SoPSo Publ., pp. 137-140.
- The strategy of Tourism Development in the Russian Federation for the Period up to 2035 Was Approved by the Decree of the Government of the Russian Federation No. 2129-r Dated September 20, 2019*. URL: <http://static.government.ru/media/files/FjJ74rYOaVA4yzPAshEulYxmWSpB4lrM.pdf>
- Tyrina T.G., Zeveke O.Yu., 2017. The Generally Accepted Model of Tourism Development in the Moscow Region. *Ekonomika i upravlenie: problemy, resheniya*, vol. 2, no. 1, pp. 50-54.
- Urri J., 2005. The Tourist's View and Globalization. *Massovaya kultura: Sovremennye zapadnye issledovaniya*. Moscow, Pragmatika kultury Publ., pp. 136-150.
- Klitkou A., Bolwig S., Huber A., Ingeborgrud L., Plucieski P., Rohrer H., Scharfing D., Thiene M., Īuk P., 2022. The Interconnected Dynamics of Social Practices and Their Implications for Transformative Change: A Review. *Sustainable Production and Consumption*, vol. 31, pp. 603-614. DOI: 10.1016/j.spc.2022.03.027
- Lyotard J.-F., 1993. *Moralit s postmodernes*. Paris, Galilée.
- Watson M., 2012. How Theories of Practice Can Inform Transition to a Decarbonised Transport System. *Journal of Transport Geography*, vol. 24, pp. 488-496. DOI: 10.1016/j.jtrangeo.2012.04.002
- Wilson III E.J., 2008. Hard Power, Soft Power, Smart Power. *ANNALS of the American Academy of Political and Social Sciences*, no. 616, pp. 110-124.

Information About the Authors

Evgeniy S. Vasiliev, Candidate of Sciences (Economics), Associate Professor, Department of Service and Tourism, Volgograd State University, Prosp. Universitetsky, 100, 400062 Volgograd, Russian Federation, vasileves@volsu.ru, <https://orcid.org/0000-0002-8798-9880>

Elena V. Guryeva, Senior Lecturer, Department of Service and Tourism, Volgograd State University, Prosp. Universitetsky, 100, 400062 Volgograd, Russian Federation, elena.guryeva@volsu.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4870-7609>

Информация об авторах

Евгений Сергеевич Васильев, кандидат экономических наук, доцент кафедры сервиса и туризма, Волгоградский государственный университет, просп. Университетский, 100, 400062 г. Волгоград, Российская Федерация, vasileves@volsu.ru, <https://orcid.org/0000-0002-8798-9880>

Елена Владимировна Гурьева, старший преподаватель кафедры сервиса и туризма, Волгоградский государственный университет, просп. Университетский, 100, 400062 г. Волгоград, Российская Федерация, elena.guryeva@volsu.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4870-7609>



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.14>

UDC 316.4.06
LBC 60.51(2)

Submitted: 04.09.2023
Accepted: 15.09.2023

**THIRTIETH ANNIVERSARY OF THE BEGINNING OF PREPARATION
OF STUDENTS IN THE DIRECTION OF TRAINING IN “SOCIAL WORK”
AT VOLGOGRAD STATE UNIVERSITY**

Olga E. Andryushchenko

Volgograd State University, Volgograd, Russian Federation

Abstract. The article is devoted to the history of the implementation of the specialty “Social Work” at Volgograd State University. With the opening of the specialty in 1993, the Department of Social Work was formed, which was then transformed several times. Currently, the training of specialists in the field of social work is carried out at the Department of Pedagogy, Psychology and Social Work. Active organizational changes took place in parallel with changes in federal state standards for higher education. The teaching staff managed not only to preserve the unique methods developed in the 1990s but also to significantly enrich them in accordance with modern trends in training personnel for the field of social protection and support of the population in the state and non-state sectors. The article presents an analysis of the work done at Volgograd State University over 30 years of training students in the direction of “Social Work”.

Key words: higher school; personnel training social work; Volgograd State University; Department of Pedagogy, Psychology and Social Work.

Citation. Andryushchenko O.E. Thirtieth Anniversary of the Beginning of Preparation of Students in the Direction of Training in “Social Work” at Volgograd State University. *Logos et Praxis*, 2023, vol. 22, no. 3, pp. 132-136. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.14>

УДК 316.4.06
ББК 60.51(2)

Дата поступления статьи: 04.09.2023
Дата принятия статьи: 15.09.2023

**ТРИДЦАТИЛЕТИЕ НАЧАЛА РЕАЛИЗАЦИИ
В ВОЛГОГРАДСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ УНИВЕРСИТЕТЕ
ПРОГРАММ ПОДГОТОВКИ СТУДЕНТОВ
ПО НАПРАВЛЕНИЮ «СОЦИАЛЬНАЯ РАБОТА»**

Ольга Евгеньевна Андриющенко

Волгоградский государственный университет, г. Волгоград, Российская Федерация

Аннотация. Статья посвящена истории реализации в Волгоградском государственном университете специальности «Социальная работа». Одновременно с открытием специальности в 1993 г. была образована кафедра социальной работы, которая затем неоднократно трансформировалась. В настоящее время подготовка специалистов в области социальной работы осуществляется на кафедре педагогики, психологии и социальной работы. Активные организационные изменения проходили параллельно с изменением феде-

ральных государственных стандартов высшего образования. Профессорско-преподавательскому составу удалось не только сохранить уникальные методики, разработанные в 1990-х гг., но и значительно обогатить их в соответствии с современными трендами подготовки кадров для сферы социальной защиты и поддержки населения в государственном и негосударственном секторах. В статье представлен анализ работы, проделанной в Волгоградском государственном университете за 30 лет подготовки студентов по направлению «Социальная работа».

Ключевые слова: высшая школа; подготовка кадров; социальная работа; Волгоградский государственный университет; кафедра педагогики, психологии и социальной работы.

Цитирование. Андриющенко О. Е. Тридцатилетие начала реализации в Волгоградском государственном университете программ подготовки студентов по направлению «Социальная работа» // *Logos et Praxis*. – 2023. – Т. 22, № 3. – С. 132–136. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.14>

23 апреля 1991 г. Государственный комитет Совета министров СССР по вопросам труда и заработной платы утвердил постановление № 92 «О дополнении квалификационного справочника должностей руководителей, специалистов и служащих и об установлении должностных окладов специалистов по социальной работе» [Постановление Госкомтруда... web]. Документом были введены пять новых должностей – социальный работник, специалист по социальной работе, педагог-организатор, социальный педагог, заведующий отделением социальной помощи на дому одиноким нетрудоспособным гражданам. В этом же году в стране началась подготовка социальных работников, а социальная педагогика приобрела статус научной специальности.

Подготовка студентов по специальности «Социальная работа» в Волгоградском государственном университете началась в 1993 г., когда на основании решения Совета университета от 06.09.1993 г. на юридическом факультете ВолГУ была сформирована кафедра социальной работы. Первым заведующим кафедрой была назначена доктор медицинских наук, профессор, действительный член Академии гуманитарных наук и Российской экологической академии Елена Абрамовна Меерсон (1940–2000 гг.). Коллеги вспоминают Елену Абрамовну как высокообразованного, творческого, инициативного, доброжелательного человека и руководителя.

Елена Абрамовна Меерсон внесла большой вклад не только в развитие новой специальности в университете, но и в подготовку востребованных регионом кадров, в том числе высшей квалификации. Под ее руководством были защищены кандидатские диссертации, реализована программа переподготов-

ки специалистов для работы в реабилитационных центрах с неблагополучными семьями.

Развитие социальной работы в ВолГУ было интенсивным и соответствовало актуальным социальным трендам:

– обеспечение подготовки востребованных кадров (осуществлялась разработка и утверждение федеральных государственных образовательных стандартов в области подготовки специалистов по социальной работе и социальных работников);

– популяризация новой профессиональной сферы (указом Президента Российской Федерации от 27.10.2000 г. № 1796 был учрежден День социального работника [Указ Президента РФ от 27.10.2000... web]; выбор даты праздника – 8 июня – был приурочен к изданию Петром I в 1701 г. Указа «Об определении в домовых Святейшего Патриарха богадельни нищих, больных и престарелых» (о создании при церквях богаделен для нищих, больных и престарелых));

– признание личных заслуг в профессиональной деятельности работников органов и учреждений социальной защиты населения (указом Президента РФ от 07.09.2010 г. № 1099 «О мерах по совершенствованию государственной наградной системы Российской Федерации» было введено почетное звание «Заслуженный работник социальной защиты населения Российской Федерации») [Указ Президента РФ от 07.09.2010... web].

С 2000 по 2010 г. кафедрой социальной работы и медицины руководил доктор биологических наук, профессор Александр Борисович Мулик. Благодаря инициативе А.Б. Мулика на базе Волгоградского государственного университета с 2001 по 2008 гг. проводилась Всероссийская научно-практическая кон-

ференция «Медико-биологические и психолого-педагогические аспекты адаптации и социализации человека», которая отличалась широкой географией и собирала специалистов самого высокого уровня. В этот же период при кафедре работал Центр социальной адаптации студентов ВолГУ, в котором обучающиеся получали консультации по вопросам психологического здоровья; также центр занимался помощью первокурсникам в адаптации к обучению в университете.

В период реализации образовательных программ по специальности «Социальная работа» студентов готовили по трем специализациям: «Социально-правовая поддержка населения», «Медико-социальная работа с населением» и «Пенсионное обеспечение». Четвертая специализация «Психолого-педагогическое консультирование граждан» реализовывалась на кафедре социальной педагогики и психологии (с 1998 по 2009 г.), которой руководил доктор педагогических наук, профессор Анатолий Николаевич Вырщиков (1949–2020). Хочется особенно выделить вклад Анатолия Николаевича в развитие социальной работы в Волгоградской области: в 1990-е гг. он принимал активное участие в формировании региональной системы социальной защиты населения. Кроме того, по инициативе А.Н. Вырщикова в 2005 г. в Волгоградском государственном университете было открыто направление подготовки «Организация работы с молодежью». С 2008 г. в соответствии с изменением государственных стандартов обучения в ВолГУ началась подготовка магистров и бакалавров по направлению «Социальная работа».

С 2010 по 2018 г. кафедрой социальной работы и педагогики руководил доктор философских наук, доцент Вячеслав Николаевич Гуляихин. В 2010 г. были предложены новые профили подготовки: для бакалавров – «Социальная работа в системе социальных служб» (руководитель программы к. социол. н., доцент О.Е. Андриященко), для магистров – профиль «Социология социальной работы» и профиль «Экономика, право, организация и управление в социальной работе» (руководитель программы д. филос. н., доцент В.Н. Гуляихин).

В этот период сфера социальной защиты населения начала активно трансформиро-

ваться. В соответствии с актуальными тенденциями изменялись профили подготовки бакалавров: в 2017 г. был утвержден профиль «Организация и управление в сфере социальной работы и социального предпринимательства» (руководитель программы к. социол. н., доцент О.Е. Андриященко), в 2018 г. – профиль «Система социальной защиты в государственном и негосударственном секторах». Профиль подготовки магистров изменялся: в 2017 г. – «Социальное обслуживание и стандартизация социальных услуг в РФ» (руководитель программы д. социол. н., доцент Е.Н. Васильева); в 2022 г. в связи с активным внедрением профессиональных стандартов в систему образования – «Руководитель организации социального обслуживания».

В 2018–2021 гг. заведующим кафедрой являлась доктор социологических наук, доцент Наталья Анатольевна Скобелина. В 2019 г. за счет средств гранта, реализованного под руководством Н.А. Скобелиной, была обновлена техническая база лаборатории социологических исследований (с 1 сентября 2019 г. – лаборатория социальных технологий).

В ноябре 2021 г. была осуществлена реорганизация кафедр, и профессорско-преподавательский коллектив, занимавшийся подготовкой бакалавров и магистров социальной работы, вошел в состав кафедры педагогики, психологии и социальной работы под руководством заведующего кафедрой кандидата юридических наук, доцента Надежды Тельмановны Абрековой.

Подготовка специалистов в области социальной работы имеет междисциплинарный характер, поэтому на кафедре в разные годы образовывались уникальные научно-педагогические коллективы, в которые входили доктора медицинских и биологических наук (Е.А. Меерсон, А.Б. Мулик, В.В. Новочадов, М.В. Постнова), кандидаты медицинских наук (В.Р. Агаджанов, Л.Л. Енцова, Т.Н. Карякина, Т.Л. Яцышена), кандидаты биологических наук (И.А. Бочарова), кандидаты и доктора педагогических наук (Ю.В. Боровицкая, В.Г. Краснова, Е.Г. Лозовская, Е.С. Садовников), кандидаты и специалисты в области исторических наук (О.А. Гоманенко, И.А. Литвинова, С.А. Линченко, А.И. Харинин, Л.В. Харина), кандидаты и доктора социологичес-

ких наук (О.Е. Андриющенко, Е.Н. Васильева, Е.О. Данилова, О.Ю. Казурова, Н.А. Скобелина), кандидаты политических наук (П.П. Фантров). Сегодня подготовкой бакалавров и магистров занимаются два кандидата философских наук (О.А. Карагодина, О.А. Попандопуло), доктора и кандидаты социологических наук (О.Е. Андриющенко, Е.Н. Васильева, Е.О. Данилова, Н.А. Скобелина); представители исторической школы (к. и. н., доцент О.А. Гоманенко, к. и. н., доцент И.Н. Литвинова, ст. преподаватель С.А. Линченко).

В разные годы на кафедру были приглашены работать практики – представители социальной сферы: д. м. н. профессор А.Т. Яковлев, к. пед. н. Н.Г. Левковская, исполнительный директор Волгоградского областного фонда социальной поддержки населения А.В. Аликова, заведующий отделением профессиональной реабилитации Волгоградского областного реабилитационного центра «Вдохновение» Н.В. Яковлева, к. э. н. консультант отдела информационно-методической работы Комитета социальной защиты населения Волгоградской области Е.В. Абашкина.

На высоком методологическом уровне на кафедре организована учебная работа. С 2015 г. к. социол. н., доцент О.А. Андриющенко является аккредитованным экспертом Министерства образования и науки РФ в области проведения государственной аккредитации образовательного учреждения и научной организации (УГСН 39.00.00 Социологические науки, УГСН 40.00.00 Юриспруденция). Коллектив кафедры ведет активную публикационную работу. В числе научных и учебно-методических трудов, изданных преподавателями кафедры:

Андриющенко О.Е., Васильева Е.Н., Гоманенко О.А., Гуляихин В.Н., Казурова О.Ю., Краснова В.Г., Литвинова И.Н., Харинин А.И., Харинина Л.В. Теория социальной работы: учебное пособие для студентов специальности «Социальная работа». Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2012. 144 с.;

Скобелина Н.А., Андриющенко О.Е., Литвинова И.Н., Василенко И.В., Дулина Н.В., Карагодина О.А., Линченко С.А., Фантров П.П., Фетисова А.В. Социальная политика и социальная работа в регионе: учебное пособие / под ред. Н.А. Скобелиной, О.Е. Анд-

риющенко, И.Н. Литвиновой. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2017. 168 с.;

Современное общество: оценка состояния и перспективы развития: монография / под общ. ред.: Н.А. Скобелиной, Н.В. Дулиной, И.В. Василенко [и др.]. Волгоград : Изд-во ВолГУ, 2021. 224 с.; и др.

Эффективность работы профессорско-преподавательского состава кафедры подтверждается выигранными грантами на финансовую поддержку научных исследований в области социологии молодежи (Е.Н. Васильева и О.А. Попандопуло стали Победителями конкурса на право получения грантов Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских ученых – кандидатов наук), а также значительными успехами студентов в учебной и научной деятельности. В разные годы обучающиеся направления подготовки «Социальная работа» становились получателями стипендий губернатора Волгоградской области, Правительства РФ и различных коммерческих организаций. Студенты неоднократно становились победителями различных конкурсов, получали грамоты и дипломы за лучшие доклады на конференциях. Отдельно хотелось бы отметить успехи студента А.С. Хлынова (гр. СРб-191), который дважды (в 2022 и 2023 гг.) становился золотым медалистом Всероссийской олимпиады студентов «Я – профессионал» в категории «бакалавриат» по направлениям подготовки «Социальная работа» и «Социальная работа и организация работы с молодежью».

В апреле 2022 г. коллектив студентов под руководством О.Е. Андриющенко стал обладателем гранта на реализацию проекта создания Студенческого центра развития социально ориентированных некоммерческих организаций. Проект победил во Всероссийском конкурсе молодежных проектов среди образовательных организаций высшего образования АИС «Молодежь России» в 2022 году. Основная цель проекта заключалась в вовлечении студенческой молодежи в деятельность социально ориентированных некоммерческих организаций через реализацию образовательной программы и осуществление методической поддержки для Социально ориентированных некоммерческих организаций (СО НКО)

на территории Волгоградской области. В настоящее время Центр начал свою деятельность, а его актив включен в работу по реализации модуля «Обучение служением» в Волгоградском государственном университете.

Кафедра гордится своими выпускниками, среди которых многие трудятся и возглавляют социальные службы не только в Волгоградской области, но и далеко за ее пределами, в том числе в федеральном органе исполнительной власти – Министерстве труда и социальной защиты РФ.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Постановление Госкомтруда... web – Постановление Госкомтруда СССР от 23 апреля 1991 г. № 92 «О дополнении квалификационного справочника должностей руководителей, специалистов и служащих и об установлении должностных окладов специалистов по социальной работе» // <https://base.garant.ru/180887/>
Указ Президента РФ от 27.10.2000... web – Указ Президента РФ от 27.10.2000 № 1796 «О Дне соци-

ального работника» // <https://base.garant.ru/1584321/>

Указ Президента РФ от 07.09.2010... web – Указ Президента РФ от 07.09.2010 № 1099 «О мерах по совершенствованию государственной наградной системы Российской Федерации» // <https://base.garant.ru/199318/>

REFERENCES

Resolution of the State Committee of the Council of Ministers of the USSR No. 92 of April 23, 1991 "On Supplementing the Qualification Directory of Positions of Managers, Specialists and Employees and on Establishing Official Salaries for Social Work Specialists". URL: <https://base.garant.ru/180887/>

Decree of the President of the Russian Federation Dated October 27, 2000 No. 1796 "On The Social Worker Day". URL: <https://base.garant.ru/1584321/>

Decree of the President of the Russian Federation Dated September 7, 2010 No. 1099 "On Measures to Improve the State Award System of the Russian Federation". URL: <https://base.garant.ru/199318/>

Information About the Author

Olga E. Andryushchenko, Candidate of Sciences (Sociology), Associate Professor, Department of Pedagogy, Psychology and Social Work, Volgograd State University, Prosp. Universitetsky, 100, 400062 Volgograd, Russian Federation, andryushchenko@volsu.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4619-160X>

Информация об авторе

Ольга Евгеньевна Андриющенко, кандидат социологических наук, доцент кафедры педагогики, психологии и социальной работы, Волгоградский государственный университет, просп. Университетский, 100, 400062 г. Волгоград, Российская Федерация, andryushchenko@volsu.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4619-160X>

Миссия журнала «Logos et Praxis» – создание единого информационного и коммуникативного пространства для специалистов в области наук о человеке, обществе и культуре. Свою задачу редакция журнала видит как в привлечении к сотрудничеству известных ученых, так и в поддержке научной активности молодых исследователей. Журнал призван содействовать распространению результатов научных исследований и созданию дискуссионного поля для обмена научными достижениями и исследовательским опытом между представителями различных сфер социального знания. В журнале представлены теоретические статьи, а также результаты прикладных исследований социальной направленности.

Журнал «Logos et Praxis» включен в «Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук» по следующим научным отраслям: «Социологические науки» (5.4.4. Социальная структура, социальные институты и процессы, 5.4.7. Социология управления); «Философские науки» (5.7.1. Онтология и теория познания, 5.7.2. История философии, 5.7.7. Социальная и политическая философия, 5.7.8. Философская антропология, философия культуры).



Logos et Praxis is an academic journal aiming at creating a unified informational and communicative environment for scholars in the field of Human, Social and Cultural Sciences.

The editorial board of the journal aims at attracting both well-known academics and young researchers. We publish both theoretical and empirical Social Science articles. We invite authors from various Social Science disciplines, such as Philosophy, Sociology, Cultural Studies, Pedagogy, Social Psychology. Interdisciplinary studies in the field of Social Sciences are welcome. The journal accepts original articles only on the basis of peer review system.

The journal is included into “The Index of Peer-Reviewed Academic Journals and Publications That Must Publish the Main Academic Results of Candidate’s Degree Theses and Doctoral Degree Theses” in the following scientific branches: “Sociological Sciences” (5.4.4. Social structure, social institutions, and processes; 5.4.7. Sociology management); “Philosophical Sciences” (5.7.1. Ontology and theory of knowledge; 5.7.2. History of philosophy; 5.7.7. Social and political philosophy; 5.7.8. Philosophical anthropology, philosophy of culture).

Уважаемые читатели!

Подписка на I полугодие 2024 года осуществляется по «Объединенному каталогу. Пресса России. Газеты и журналы». Т. 1. Подписной индекс 20989.

Стоимость подписки на I полугодие 2024 года 1 359 руб. 08 коп.

Распространение журнала осуществляется по адресной системе.

Dear readers!

Subscription for the 1st half of 2024 is carried out through “The United Catalog. Russian Press. Newspapers and Journals”. Vol. 1. The subscription index is 20989.

The cost of subscription for the 1st half of 2024 is 1359.08 rubles.

Distribution of the journal is carried out through the address system.

УСЛОВИЯ ОПУБЛИКОВАНИЯ СТАТЕЙ В ЖУРНАЛЕ «LOGOS ET PRAXIS»

1. Редакционная коллегия журнала принимает к печати оригинальные авторские статьи.

2. Подача, рецензирование, редактирование и публикация статей в журнале являются бесплатными.

3. Авторство должно ограничиваться теми, кто внес значительный вклад в концепцию, дизайн, исполнение или интерпретацию исследования. Все они должны быть указаны в качестве соавторов.

4. Статья должна быть актуальной, обладать новизной, содержать постановку задач (проблем), описание основных результатов исследования, полученных автором, выводы. Представляемая для публикации статья не должна быть ранее опубликована в других изданиях.

5. Авторы несут полную ответственность за подбор и достоверность приведенных фактов, цитат, статистических и социологических данных, имен собственных, географических названий и прочих сведений, за точность библиографической информации, содержащейся в статье.

6. В случае обнаружения ошибок или неточностей в своей опубликованной работе автор обязан незамедлительно уведомить об этом редактора журнала (или издателя) и сотрудничать с ним, чтобы отменить статью или внести в нее исправления.

7. Автор обязан указать все источники финансирования исследования.

8. Представленная статья должна соответствовать **принятым журналом правилам оформления**.

9. Текст статьи представляется по электронной почте на адрес редколлегии журнала (jvolsu7@gmail.com). Бумажный вариант не требуется. **Обязательно** наличие сопроводительных документов.

10. Полнотекстовые версии статей, аннотации, ключевые слова, информация об авторах на русском и английском языках размещаются в **открытом доступе (Open Access)** в Интернете.

Отправка автором рукописи статьи и сопроводительных документов на e-mail редакции jvolsu7@gmail.com является формой **акцепта оферты** на принятие договора (публичной оферты) предоставления права использования произведения в периодическом печатном издании «Logos et Praxis». Редколлегия приступает к работе со статьей после получения всех сопроводительных документов по электронной почте. Решение о публикации статей принимается редакционной коллегией после рецензирования. Редакция оставляет за собой право отклонить представленные статьи или отправить их на доработку. Переработанные варианты статей рассматриваются заново. Среднее количество времени между подачей и принятием статьи составляет восемь недель.

Подробнее о процессе подачи, направления, рецензирования и опубликования научных статей см: <https://psst.jvolsu.com> (раздел «Для авторов»).

CONDITIONS OF PUBLICATION IN LOGOS ET PRAXIS

1. The Editorial Staff of *Logos et Praxis* publishes only original articles.

2. The submission, reviewing, editing and publication of articles in the journal are free of charge. No author fees are involved.

3. Authorship should be limited to those who have made a significant contribution to the conception, design, execution, or interpretation of the reported study. All those who have made significant contributions should be listed as co-authors.

4. An article must be relevant, must have a novelty and include a task (issue) statement, the description of main research results and conclusions. The submitted article must not be previously published in other journals.

5. The author bears full responsibility for the selection and accuracy of facts, citations, statistical and sociological data, proper names, geographical names, bibliographic information and other data contained in the article.

6. When the author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published work, it is the author's obligation to promptly notify the journal editor or publisher and cooperate with the editor or publisher to retract or correct the article.

7. The author must disclose all sources of the financial support for the article.

8. The submitted article must comply with the **journal's format requirements**.

9. Articles should be submitted in electronic format only via e-mail jvolsu7@gmail.com. The author **must** submit the article accompanied by cover documents.

10. Full-text versions of published articles and their metadata (abstracts, key words, information about the author(s) in Russian and English) are available in the **Open Access** on the Internet.

Submitting an article and cover documents via the indicated e-mail jvolsu7@gmail.com the author **accepts the offer** of granting rights (public offer) to use the article in *Logos et Praxis* printed periodical.

The Editorial Staff starts the reviewing process after receiving all cover documents by e-mail.

The decision to publish articles is made by the Editorial Staff after reviewing. The Editors reserve the right to reject or send submitted articles for revision on the basis of the relevant opinions of the reviewers. Revised versions of articles are reviewed repeatedly.

The review usually takes 8 weeks.

For more detailed information regarding the submission, reviewing, and publication of academic articles please refer to the journal's website <https://psst.jvolsu.com/index.php/en/> (section "For Author").

ISSN 2587-9715



9 772587 971004



61 >